

Metaphysik.

Eine wissenschaftliche Begründung

der

Ontologie des positiven Christentums

von

Theodor Weber.

Erster Band:

Einleitung und Anthropologie.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1888.

Was ich als Wahrheit finde, wie es auch immer laute,
soll mir willkommen sein. Ich will wissen.

Joh. Gottl. Fichte.

Warum sucht' ich den Weg so sehnsuchtsvoll,
Wenn ich ihn nicht den Brüdern zeigen soll?

Goethe.

Vorwort.

In unserer letzten Schrift: „Stöckls Geschichte der neueren Philosophie. Ein Beitrag zur Beurteilung des Ultramontanismus.“ Gotha, Friedr. Andr. Perthes, 1886 behaupteten wir S. 44 u. a. wörtlich folgendes: „Es ist eine vor aller Augen offen daliegende Thatsache, dafs die Wissenschaft der neueren Zeit unter der Fahne der freien Forschung eine fast unerschöpfliche Zahl von Welt- und Lebensansichten zutage gefördert, welche dem positiven Christentum schon längst den Kampf auf Leben und Tod angekündigt haben. Ja, mehr als das. In unseren Tagen ist es bereits so weit gekommen, dafs kleine und grofse Geister und unter den letzteren nicht selten hervorragende und in manchen Beziehungen sehr verdiente Gelehrte die christliche Auffassung von Gott und Welt für eine wissenschaftlich vollständig überwundene und für eine, objektiv angesehen, als unwahr nachgewiesene erklären. An ihre Stelle sei das getreten und durch die Wissenschaft ein- für allemal festgestellt, was man mit einem im einzelnen freilich

vielfach noch unbestimmten Ausdrucke als ‚moderne Weltanschauung‘ zu bezeichnen pflegt.“ Und was hatten wir den Vertretern dieser Ansicht, deren wir unseren damaligen Lesern namentlich zwei, einen Theologen und einen Philosophen, vor Augen führten, im Jahre 1886 zu erwidern? „Es kann hier, so sagten wir, nicht unsere Absicht sein, dieselben zu widerlegen. Aber wir wollen nicht unterlassen, unsere, wie wir denken, wohl begründete Überzeugung dahin auszusprechen, daſs es keineswegs so steht, wie jene sich äuſsern. Die Wissenschaft hat die altchristliche Weltansicht noch keineswegs überwunden. Behauptet hat sie dies durch den Mund ihrer Anhänger zwar unzählige Male, aber alle ihre derartigen Behauptungen sind nicht wahr“ (a. a. O. S. 47).

Nun — was wir im Jahre 1886 in einer kleinen Arbeit als unsere Uberzeugung aussprachen, ohne es dort auch beweisen zu können, dafür tritt das nachfolgende Buch den Beweis wirklich an. Dasselbe führt diesen vorerst zwar nicht für die ganze Welt- und Lebensansicht des positiven Christentums, wohl aber für ihren grundlegenden Teil, ihre Ontologie. In dieser erstrebt und, so hoffen wir, erreicht das Buch eine vollkommene Versöhnung des Wissens mit dem (religiösen, altchristlichen) Glauben, der Vernunft mit der Offenbarung, der Philosophie mit der (echten, wahren) Theologie, so daſs durch dasselbe Anton Günthers, des genialen Denkers, herrlicher Ausspruch seine Erfüllung findet: „Das Wort der Wissenschaft muſs

mit dem Worte Gottes nicht notwendig im Widerspruche sondern kann in einer Harmonie mit ihm stehen, in welcher jedes dem andern Zeugnis giebt.“ („Eurystheus und Herakles. Metalogische Kritiken und Meditationen.“ Wien 1843. S. 334.) Und eben weil wir eine so grofse Hoffnung an unsere Arbeit glauben knüpfen zu dürfen, deswegen sind wir auch der Meinung, dafs nicht blofs jeder Gelehrte sondern selbst jeder Gebildete, an dem die gewaltigen geistigen Kämpfe der Gegenwart nicht spurlos vorüber gehen, derselben seine Aufmerksamkeit und sein Interesse zuzuwenden sich aufgefordert fühlen müsse. Zwar können wir uns nach dem im Anfange dieses Vorwortes wieder in Erinnerung Gebrachten unmöglich verhehlen, dafs der Inhalt des Buches dem, was heutzutage in sehr vielen der zuletzt erwähnten Kreise über die höchsten Probleme und Gegenstände menschlichen Denkens und Lebens für wahr gehalten wird, in zahlreichen und wesentlichen Stücken durchaus ablehnend gegenübersteht. Aber auch der so weit verbreiteten antichristlichen Denkweise der Gegenwart kann noch — und geschieht dies, so geschieht es sicherlich zum Heile des deutschen Volkslebens — die entgegengesetzte Richtung gegeben werden, wofern jene in wahrhaft wissenschaftlicher Art als eine verfehlte klar und deutlich aufgezeigt und mit derselben Klarheit und Deutlichkeit ihr gegenüber die Wahrheit des positiven Christentums begründet wird. Beides hat der Verfasser dieser Schrift mit derselben beständig

erstrebt. Ob und inwiefern er das zweifache hohe Ziel wirklich erreicht, darüber mögen kompetente, scharfsichtige, in gleichem Maſse der Wissenschaft und der Wahrheit ergebene Richter endgültig entscheiden.

Schlieſslich noch die Bemerkung, daſs dem gegenwärtigen ersten Bande, welcher die Einleitung und die Anthropologie umfaſst, der zweite ungefähr gleich starke, der das Ganze zum Abschluſs bringt, in verhältnismäſsig kurzer Frist nachfolgen wird.

Breslau im März 1888.

Th. Weber.

Inhalt.

Berichtigungen.

Seite 90, Zeile 15 von oben statt „erzeugen“ lies „entzünden“.
„ 159, „ 14 „ unten „ „derselbens“ lies „derselben“.
„ 175, „ 20 „ „ „ „VI², 24“ lies IV², 24“.
„ 182, „ 9 „ oben „ „βαδύζειν“ lies „βαδίζειν“.
„ 182, „ 11 „ „ „ „νους“ lies „νοῦς“.
„ 201, „ 5 „ „ „ „Gleise“ lies „Geleise“.
„ 220, „ 8 „ unten „ „nach“ lies „noch“.
„ 236, „ 12 „ oben „ „einer“ lies „einen“.
„ 252, „ 5 „ unten „ „des“ lies „der“.
„ 293, „ 7 „ oben „ „Stlele“ lies „Galle“.
„ 299, „ 13 „ „ „ „qoudammodo“ lies „quodammodo“.
„ 311, „ 17 „ „ „ „Urheher“ lies „Urheber“.

Einleitung.

§ 1.

Begriffsbestimmung.

Die Metaphysik ist die Wissenschaft des realen oder substantialen Seins, der bestehenden Realprinzipien oder Substanzen; sie will ermitteln, was sich über die Existenz, die Beschaffenheit, die Zahl und das Verhältnis derselben zu einander vollkommen begründen und infolge dessen als subjektiv und objektiv wahr behaupten läfst.

§ 2.

Erläuterung und Rechtfertigung.

Jede Realität d. i. jeder existierende Gegenstand, was immer er sonst sein mag, wird von der Vernunft des Menschen im allgemeinen von einem zweifachen, wesentlich verschiedenen Gesichtspunkte aus betrachtet, von dem seines Erscheinens und dem seines realen oder substantialen Seins. Diese Unterscheidung machen wir vor allem in und an uns selbst. Ich denke, ich glaube, ich hoffe, ich will, ich zweifle, ich esse, ich trinke, ich gehe, ich habe Zahnschmerz u. s. w. Denken, glauben, hoffen, wollen, zweifeln, essen, trinken, gehen, Zahnschmerz haben u. s. w. sind ganz offenbar weder einzeln noch in ihrer

Die in Klammern befindlichen Ziffern beziehen sich auf die hinter dem betreffenden Abschnitte angefügten Anmerkungen.

Gesamtheit wir selbst, der seiner selbst bewufste Mensch, das Ich. Jene sind gewisse so oder so beschaffene Thätigkeiten, Zustände, Accidentien, Erscheinungen oder Lebensäufserungen unserer selbst, des Ich. Auch heben sie sich als diese von uns selbst, dem Ich, auf den ersten Blick so sehr ab, dafs keiner, der gesunden Sinnes ist, jemals in die Versuchung kommen kann, beide mit einander zu verwechseln oder gar für ein und dasselbe anzusehen und sie so zu behandeln. Denn wir oder das Ich sind selbst nicht auch wieder Denken, Glauben, Hoffen, Essen, Gehen u. s. w., sondern wir sind der Denkende, Glaubende, Hoffende, Essende, Gehende u. s. w., wir sind mithin derjenige, welcher das Denken, Glauben, Hoffen, Essen, Gehen u. s. w. als die bewirkende Ursache derselben in und an sich hervorbringt und nachdem er sie hervorgebracht hat, als Subjekt in und an sich besitzt. Was daher wir selbst oder was das Ich seiner eigentlichen, wahrhaften und am tiefsten verborgenen Beschaffenheit nach auch immer sein mag, falle es in unseren Leib oder in eine davon verschiedene Seele oder in beide zusammen, jedenfalls ist es von den ihm immanenten und von ihm in und an ihm hervorgebrachten Zuständen, Accidentien, Erscheinungen oder Lebensäufserungen verschieden und, wie wir im Verfolge unserer Erörterungen hoffentlich bis zur Evidenz darthun werden, wesentlich oder qualitativ verschieden. Und diese wesentliche oder qualitative Verschiedenheit offenbart sich darin, dafs der seiner selbst bewufste Mensch oder das Ich sich selbst nicht auch wieder als eine der erwähnten Erscheinungen oder Lebensäufserungen ansetzt noch ansetzen kann, vielmehr als die eine gemeinsame Wurzel von allen und in dieser Eigentümlichkeit als reales oder substantiales Sein, als Substanz oder Realprinzip sich ansetzen und behandeln mufs. Es ist von Gewicht, dafs selbst Kant, ein Mann, der, unbeschadet seiner grofsen wissenschaftlichen Bedeutung, die wahre und eigentliche Beschaffenheit des Ich (des Menschen) nach den verschiedensten und wesentlichsten Beziehungen niemals

durchschaut hat, dennoch fast wider Willen sich genötigt sieht, der in Rede stehenden Wahrheit ebenfalls Zeugnis zu geben. Denn über das Verhältnis speziell des Denkens zum Ich schreibt auch er wörtlich Folgendes: „Das Ich ist in allem unserm Denken das Subjekt, dem Gedanken nur als Bestimmungen inhärieren, und dieses Ich kann nicht als die Bestimmung eines anderen Dinges gebraucht werden. Also mufs jedermann sich selbst notwendigerweise als die Substanz, das Denken aber nur als Accidenzen seines Daseins und Bestimmungen seines Zustandes ansehen.“ [1]

Ganz ebenso wie mit dem Ich und seinen Erscheinungen verfährt die Vernunft des Menschen auch in Beziehung auf die ihr zum Bewufstsein kommenden materiellen Gegenstände der Aufsenwelt. Wir bemerken und unterscheiden an denselben Gestalt, Bewegung oder Ruhe, chemische, physikalische, elektrische u. s. w. Beschaffenheiten. Aber Gestalt, Bewegung oder Ruhe, chemische, physikalische und elektrische Beschaffenheiten u. s. w. sind ebenfalls weder einzeln noch in ihrer Gesamtheit der Gegenstand als solcher, sondern auch sie samt und sonders sind nur gewisse Zustände, Accidentien oder Erscheinungen, welche dem Gegenstande als solchem anhaften, in Beziehung auf welche dieser als das Subjekt, als der Träger, Inhaber oder Besitzer sich ausweist und von welchen er daher als das eigentliche Ding und als reales oder substantiales Sein unterschieden wird. Wollen wir auch für diese offen daliegende, unleugbare Thatsache einen Gewährsmann aus der Vergangenheit anführen, so sei es erlaubt, an Réné Descartes, den grofsen Denker und Gründer der neueren Philosophie, zu erinnern. Er schreibt: „Bewegung und Gestalt eben desselben Körpers werden von einander unterschieden, und ich kann mir sehr gut die Bewegung ohne die Gestalt und die Gestalt ohne die Bewegung vorstellen und beides, indem ich von dem Körper abstrahiere; aber weder Bewegung noch Gestalt kann ich mir vollständig vorstellen ohne einen Gegenstand oder ohne ein Ding, an welchem sie sind oder dem sie anhaften.“ [2] Und anderswo

begegnen wir bei Descartes dem ganz allgemeinen, lakonischen, wieder den hellen Kopf beweisenden Ausspruche: „Es ist gewifs, dafs es keine Thätigkeit oder kein Accidenz geben kann ohne eine Substanz, der jene innewohnen.“ [3]

Aus den vorstehenden Erörterungen leuchtet der Sinn und die Bedeutung unserer in § 1 angegebenen Definition der Metaphysik vollkommen ein; aus jenen erhält diese ihre Rechtfertigung. Denn da die Wirklichkeit, das thatsächlich Existierende der Vernunft des Menschen ganz unleugbar zwei von einander wesentlich verschiedene Seiten darbietet, die des Erscheinens und die des realen oder substantialen Seins, so mufs es, um die Totalität des Wirklichen zum Gegenstande der Untersuchung zu machen, auch zweierlei Wissenschaften geben, von denen die einen mit der Ergründung der Erscheinungen der Dinge, die andern mit der Erforschung des realen oder substantialen Seins derselben oder der Dinge als Realprinzipien, als Substanzen sich befassen werden. Und diejenige Wissenschaft, welcher mehr als jeder andern die Inangriffnahme und Lösung der zuletzt bezeichneten Aufgabe obliegt, ist die Metaphysik. Die Metaphysik will und soll mithin in wissenschaftlicher Form folgende Fragen beantworten. Giebt es in der That ein reales Sein, ein Realprinzip oder eine Substanz, wie die Vernunft des Menschen eine solche einer jeden wie immer beschaffenen Erscheinung zugrunde legt und wofern sie sich selber nicht zerstören und zur Unvernunft degradieren will, ewig zugrunde legen mufs? Wenn es nun aber ein solches reales oder substantiales Sein giebt und wenn die Existenz desselben unzweifelhaft sich nachweisen läfst, giebt es dann für alle Erscheinungen nur einerlei reales Sein, nur ein einziges Realprinzip oder giebt es deren mehrere? Ferner: Es sei das eine oder das andere der Fall, welches ist die Beschaffenheit dieses Seins oder dieser Realprinzipien? Und findet sich, dafs mehrere Realprinzipien als existierend angenommen werden müssen, weil und nachdem ihre thatsächliche Existenz in unzweifelhafter Weise dargethan worden, welches ist dann

das Verhältnis und die gegenseitige Beziehung, in der dieselben zu einander stehen? Auf die vollständige, wahrhaft wissenschaftliche Erledigung dieser Fragen beschränken sich die wesentlichen Aufgaben der Metaphysik; mit jener hätte diese ihren Begriff realisiert, das von ihr erstrebte Ziel erreicht. Und somit erscheint die Metaphysik denn als die eigentliche Grund wissenschaft d. i. als die Wissenschaft der realen oder substantialen Gründe der Erscheinungswelt oder als Ontologie, Bezeichnungen, durch welche man sie von altersher mit Recht von allen übrigen Wissenschaften schon unterschieden und vor denselben ausgezeichnet hat.

§ 3.

Erfordernisse zum An- und Ausbau der Metaphysik.

Jede Wissenschaft, die ihren Beruf ernstlich nimmt, hat die Pflicht und das Ziel, nach einer gewissen d. i. nach einer vollkommen klaren, deutlichen, begründeten und infolge aller dieser Eigenschaften unbezweifelbaren Erkenntnis der in ihr Gebiet fallenden Erkenntnisgegenstände zu streben. Das wird, wie von allen übrigen Wissenschaften, so in einem noch weit höheren Grade von der Metaphysik zu gelten haben, denn wenn irgendwo, so trifft in Beziehung auf sie Kants Wort zu: „Eigentliche Wissenschaft kann nur diejenige genannt werden, deren Gewifsheit apodiktisch ist.“ [4] Die Metaphysik ist somit diejenige Wissenschaft, welche eine zweifellos gewisse Erkenntnis des real oder substantial Seienden, der vorhandenen Realprinzipien oder Substanzen anstrebt und anstreben mufs. Soll dieses unvergleichlich hohe, für Erkenntnis und Leben in gleicher Weise bedeutungsvolle Ziel aber erreichbar sein und demnach der Metaphysiker eine begründete Hoffnung auf die endliche volle Lösung der ihm gestellten Aufgaben hegen können, so wird hierzu, wie leicht

ersichtlich, mehreres als von vornherein gegeben erfordert. Diese Erfordernisse sind folgende.

1) Es wird für den Metaphysiker oder überhaupt für den seiner selbst bewufsten Menschen — denn nur durch den Besitz des Selbstbewufstseins in der Form des Ichgedankens hat der Mensch die Fähigkeit zum Betriebe der Metaphysik und jeder anderen Wissenschaft — es wird, sage ich, für den seiner selbst bewufsten Menschen zum wenigsten eine Erkenntnis geben müssen, welche unmittelbar und schlechthin unbezweifelbar, welche in, aus und durch sich selber gewifs und sicher ist. Denn wäre keine derartige aus und durch sich selber gewisse Erkenntnis dem denkenden, seiner selbst bewufsten Menschen gegenwärtig, so fehlte ihm, wie von selbst einleuchtet, überall das sichere Fundament, über welchem er ein gleich sicheres, wissenschaftliches Gebäude aufzuführen vermöchte. Ist aber in dem Bewufstsein des Menschen ursprünglich auch nur eine Erkenntnis vorhanden, die in der That schlechthin oder unbezweifelbar gewifs und deren Gewifsheit zugleich keine abgeleitete sondern eine unmittelbare ist — und es giebt, wie wir bald sehen werden, für jeden seiner selbst bewufsten, vernünftigen Menschen wirklich eine solche, aber auch nur eine — so wird sich der Metaphysiker durch sie auch ohne weiteres in dem Besitze des notwendigen, aus und durch sich selbst gewissen Anfangs- und Ausgangspunktes für seine Forschung befinden. Und sicherlich wird man ihn der Schwärmerei oder einer übertriebenen Vertrauensseligkeit in die intellektuellen Fähigkeiten des Menschen nicht beschuldigen dürfen, wenn er an diesen Besitz auch die lebendige und begeisternde Hoffnung für das endliche Gelingen seines grofsen und segensreichen Unternehmens glaubt knüpfen zu müssen. „Nichts“, sagt Descartes in der zweiten seiner „sechs Meditationen über die erste Philosophie“ d. i. die Metaphysik, „nichts als einen einzigen festen und unbeweglichen Punkt forderte Archimedes, um die ganze Erde von der Stelle zu bewegen. So darf auch Grofses gehofft werden, wenn ich

nur etwas, selbst das Geringste, werde gefunden haben, was in der That gewifs und unerschütterlich ist.“ [5]

2) Es wird eine Methode d. i. ein solcher Gang der Untersuchung entdeckt und eingeschlagen werden müssen, dafs durch denselben alle bestehenden Realprinzipien oder Substanzen nach ihrer Beschaffenheit und ihren gegenseitigen Beziehungen aus jenem Anfangspunkte mittelbar mit eben derselben zweifellosen Gewifsheit sich ergeben, wie sie derjenigen Thatsache oder derjenigen Erkenntnis, von der ausgegangen wird, unmittelbar d. i. aus und durch sie selbst zukommt. Denn wenn es nach dem Vorhergehenden dem Metaphysiker nicht ansteht und nicht erlaubt ist, auf einem unsicheren Grunde zu bauen, so kann es ihm, mit Herbart zu reden, auch nicht gestattet sein, über sicherem Grunde „ein Gebäude von unsicherer Konstruktion aufzuführen“ [6]. Und gerade vor diesem letzten Mifsgriffe wird und kann der Metaphysiker nur durch die Befolgung der rechten und eben deshalb auch wahrhaft wissenschaftlichen Methode bewahrt bleiben. Ob aber die Entdeckung einer die volle Lösung der der Metaphysik gesteckten Aufgaben ermöglichenden Methode gelingen werde, darüber läfst sich selbstverständlich an dieser Stelle eine gewisse und sichere Entscheidung noch nicht treffen. Sollte es nicht der Fall sein, so gilt es, dies offen einzugestehen. Es ist dies unter allen Umständen ehrenvoller als den zahlreichen, willkürlich konstruierten Weltansichten, die nachgerade ohnehin schon wie Pilze aus der Erde schiefsen und deren durch und durch verderbliche Wirkungen nicht selten mit Händen zu greifen sind, noch eine neue von gleich zweifelhaftem Werte hinzuzufügen und es ist durch die Liebe zur Wahrheit, wir sagen: zur Wahrheit geboten.

§ 4.

Der Ausgangspunkt.

Nach § 3 mufs es einen unmittelbar d. i. einen in, aus und durch sich selbst gewissen Ausgangspunkt der Meta-

physik geben oder die letztere als Wissenschaft im eigentlichen und strengen Sinne, mit ihr zugleich aber auch jede andere Wissenschaft ist unmöglich. Giebt es nun einen solch festen, unerschütterlichen Punkt im Erkennen des Menschen und, wenn dieses, welches ist derselbe?

Es unterliegt keinem Bedenken und ist sogar nicht schwer, die vorher aufgeworfene Frage nach ihren beiden Seiten hin zu bejahen, denn jeder seiner selbst bewufste Mensch besitzt den verlangten Ausgangspunkt in der Thatsache, die für ihn ohne Zweifel die Thatsache aller Thatsachen ist, in der Thatsache seines eigenen Bewufstseins. Es ist primitiv nicht gewifs, wenigstens nicht so gewifs, wie es zum Zwecke metaphysischer Forschung verlangt wird, ob es einen Gott giebt, ob es geistige und körperliche Wesen (Geister und eine Natur) aufser und neben mir giebt, ob die Häuser, Bäume, Tiere, Menschen u. s. w., welche ich wahrzunehmen, zu sehen und zu tasten glaube, in Wirklichkeit und unabhängig von meinem Bewufstsein derselben auch existieren, aber es ist für mich primitiv wohl gewifs und es kann nicht ungewifs sein, dafs ich sie vorstelle oder denke, wann und solange ich sie vorstelle oder denke. Die Wirklichkeit jener von mir gedachten Gegenstände ist primitiv nicht gewifs, denn dieselbe ist meinem Bewufstsein nicht unmittelbar gegeben, sie als solche ist kein mein Bewufstsein selbst konstituierendes Moment. Unmittelbar meinem Bewufstsein gegenwärtig und Momente desselben sind eben nur die Gedanken und Vorstellungen, welche ich von jenen Gegenständen habe und zum Glauben an die Wirklichkeit der letzteren komme ich nur dadurch, dafs ich meinen Gedanken und Vorstellungen eine Beziehung nach aufsen gebe als auf die Objekte, in welchen jene ihre Realität haben oder welche jenen als die durch sie ergriffenen Realitäten korrespondieren sollen. Ob aber diese Beziehung meiner Vorstellungen nach aufsen und der an sie sich anschliefsende Glaube an die Wirklichkeit der in Rede stehenden Gegenstände doch nicht, bei rechtem Lichte besehen, vielleicht trü-

gerisch ist und ob somit die vermeintlichen Gegenstände samt und sonders als solche in Wirklichkeit dennoch nicht existieren sondern nur eine Illusion meines Bewufstseins sind — das alles ist für mich primitiv noch ungewifs und wird auch auf solange noch ungewifs bleiben, als es mir nicht gelungen, die Vermittelungsmomente in vollster Klarheit und Deutlichkeit zu durchschauen, welche mich aus meinem Denken jener Gegenstände zur (objektiven) Wirklichkeit derselben mit Gewifsheit hinüberführen.

Der Zweifel an der objektiven d. i. an der von mir unabhängigen und mir äufserlichen Existenz oder Wirklichkeit der durch mich gedachten Gegenstände ist also, wie jedem halbwegs Besonnenen einleuchten mufs, primitiv wohl begründet und zum Zwecke einer schlechthin gewissen Wissenschaft sogar notwendig. Was aber nicht begründet und nicht notwendig, ja nicht einmal möglich ist, ist der Zweifel an der Thatsache meines Bewufstseins oder an der Wirklichkeit meines Ich und seines Denkens, denn jeder Zweifel an dieser Wirklichkeit hat eben die Wirklichkeit des Ich und seines Denkens selbst wieder zur unvermeidlichen Voraussetzung, da ja jeder Zweifel als solcher selbst ein Denken und auch ein von keinem andern als dem Ich verursachtes und von ihm als sein Denken gewufstes Denken ist. An der Thatsache des eigenen Bewufstseins bricht sich demnach für jeden seiner selbst bewufsten Menschen die Möglichkeit des selbst am weitesten getriebenen und bis zu den äufsersten Grenzen ausgedehnten Zweifels. Jene Thatsache ist der feste Punkt und sichere Hort im Gebiete des Wirklichen, an welchen der Zweifel unter keinen Umständen herankann und welcher den Skepticismus in der uneingeschränkten Bedeutung des Wortes für jeden Vernünftigen als Thorheit erscheinen läfst. An dem Ich und dem Denken oder Vorstellen desselben haben wir mit anderen Worten eine Wirklichkeit, aber, wie aus dem Vorhergehenden erhellt, auch die einzige Wirklichkeit, die schlechterdings nicht in Zweifel gezogen werden kann. Sie und nur sie kann daher auch zum Ausgangspunkte und

Fundamente der metaphysischen Untersuchungen genommen werden, ganz entgegen der Ansicht und Forderung Spinozas, welcher behauptet, dafs bei einem ordnungsmäfsigen, methodischen Philosophieren vor allem „die göttliche Natur“ oder die Gottheit betrachtet werden müsse, weil sie, wie sie dem Sein oder der Existenz nach das erste sei, so von dem Menschen auch zuerst erkannt werde. [7] Denn es ist weit gefehlt, dafs Gott, der Existenz nach freilich das erste weil der schlechthin existierende, wie später wird bewiesen werden, von dem denkenden Menschen auch zuerst gedacht und erkannt wird. Vielmehr ist der Gottesgedanke in diesem, wie wir im Verfolge unserer Erörterungen darthun werden, nur die unausbleibliche Konsequenz und der unzertrennliche Begleiter desjenigen Gedankens oder Bewufstseins, welches der Mensch zuvor von sich selber und seiner eigenen Beschaffenheit gewonnen hat. Doch sei dem, wie ihm wolle. Unerschütterlich fest steht dem Vorhergehenden zufolge die Behauptung, dafs die (objektive) Realität Gottes primitiv nicht über jeden Zweifel erhaben ist und dafs der Vorzug schlechthin unbezweifelbarer Gewifsheit von vornherein oder unmittelbar nur einer Thatsache zukommt, der Thatsache des eigenen Bewufstseins. Und eben, weil es so ist, so mufs jeder besonnen Urteilende, dem es um eine in der That gewisse Erkenntnis des Seienden zu thun ist, auch zugeben, dafs die Metaphysik über jener Thatsache als ihrem einzig möglichen Fundamente sich zu erbauen und von ihr aus ihre mühevollen aber viel verheifsenden Untersuchungen zu beginnen habe. [8]

§ 5.

Die Methode.

Aus dem in § 4 Vorgetragenen ergiebt sich die in der Metaphysik allein zulässige und notwendigerweise zu beobachtende Methode nach ihren hier zu besprechenden allgemeinsten und wesentlichsten Gesichtspunkten von selbst.

Die erste, ja die einzige primitiv oder von vornherein gewisse Wirklichkeit ist die Thatsache des eigenen Bewuſstseins, das eigene Denken und das in demselben und durch dasselbe sich offenbarende, weil dasselbe verursachende und in sich tragende Ich. Mit dieser ursprünglich gewissen Wirklichkeit wird die metaphysische Untersuchung selbst zu beginnen haben. Das erste, was also zu geschehen hat, ist dieses. Es muſs das Bewuſstsein eingehend und sorgfältig untersucht d. i. es müssen die dasselbe konstituierenden Elemente analysiert, die Reihenfolge und Beschaffenheit dieser Elemente im einzelnen genau festgestellt, mit einem Worte: es muſs derjenige Prozeſs nach allen Seiten und in allen Beziehungen klar gestellt werden, in welchem und durch welchen das menschliche Bewuſstsein mit der ihm eigentümlichen Beschaffenheit lebendig geboren wird. Das ist die erste groſse und schwierige Aufgabe, welche in unseren Tagen jeder Metaphysiker, der die von ihm gepflegte Wissenschaft aus dem elenden Zustande, in dem sie fort und fort sich befindet, endlich einmal befreien will, zu erfüllen mit allen ihm zu Gebote stehenden Kräften suchen muſs. Sie fällt in eins zusammen mit der Herstellung einer in allen wesentlichen Punkten vollkommen begründeten und ausgebauten Theorie unseres Erkennens, — ein Unternehmen, dessen Aus- und Durchführung in der Gegenwart von keinem Kenner der Geschichte der Wissenschaften mehr zu den Unmöglichkeiten gerechnet werden kann. Allein die vorher erwähnten erkenntnistheoretischen, das Bewuſstsein des Menschen in seine einzelnen Bestandteile analysierenden Untersuchungen sind zwar die erste und dringendste Obliegenheit, welche der Metaphysiker zu erledigen hat, sie sind aber nicht auch die einzige und letzte, ja sie sind nicht einmal die eigentliche und wahrhafte Aufgabe desselben. Und warum nicht? Es ergiebt sich das ohne Schwierigkeit aus dem Erkenntnisobjekte und dem Zwecke der Metaphysik selbst.

Das Bewuſstsein des Menschen als solches ist offenbar nicht der Mensch als solcher oder das Ich, denn eben jener ist

es, welcher als ein seiner selbst bewufster mit dem Worte „Ich“ sich bezeichnet und von allem andern, was nicht er selbst ist, sich unterscheidet. Unleugbar ist das Bewufstsein neben anderen nur eine so oder so beschaffene Erscheinung in und an dem Ich als dem Träger und Subjekte und der Ursache dieser Erscheinung. Das zweite, was der Metaphysiker zu leisten haben wird, mufs und wird dem Endziele seiner Wissenschaft entsprechend daher dieses sein. Aus der vorher erkannten und festgestellten Beschaffenheit und Genesis des Bewufstseins ist die noch nicht erkannte Beschaffenheit und Genesis des Ich als des Subjektes und der Ursache von jenem ebenfalls zu ermitteln und festzustellen. Denn es liegt auf der Hand, dafs, wenn überhaupt in der Thatsache des menschlichen Bewufstseins, wie zu vermuten ist, ein reales oder substantiales Sein sich bezeugt und vor und für sich selber zur Offenbarung bringt, dieses nicht das Bewufstsein als solches sondern eben nur der Mensch oder das Ich als der Real- und Kausalgrund von jenem sein wird. Ob es aber auch möglich sein und gelingen wird, nach Ausmittelung der Beschaffenheit und Genesis des Bewufstseins die des Menschen oder des Ich, wenigstens nach allen wesentlichen Richtungen, ebenfalls festzustellen und in das reine Licht einer deutlichen Erkenntnis zu erheben, mag und mufs an dieser Stelle als offene Frage noch unentschieden gelassen werden. Aber ohne lebendige und ermunternde Hoffnung werden wir in dieser Hinsicht wieder nicht sein können, da sich wie von selbst der Gedanke nahe legt, dafs sich aus dem Bewufstsein als der Erscheinung des Ich dieses als das in jenem und durch jenes sich offenbarende Real- und Kausalprinzip seiner wahren und eigentlichen Beschaffenheit nach auch zu erkennen geben müsse.

Sind die beiden vorher besprochenen Aufgaben erledigt und somit sowohl das Bewufstsein als das Ich oder das in dem Bewufstsein sich offenbarende Subjekt nach allen ihre wesentliche Beschaffenheit konstituierenden Momenten erkannt, so kann die Frage nach der Art, wie die Untersuchung weiter und zu Ende zu führen ist, ihrer Beant-

wortung im allgemeinen keine Schwierigkeiten mehr darbieten.

Das Ich oder der seiner selbst bewufste Mensch steht durch die innere Welt seiner Gedanken mit der äufseren Welt d. i. mit allen ihm als solchem äufserlichen, sei es wirklichen, sei es vermeintlichen Realprinzipien oder mit allen, sei es thatsächlich vorhandenen oder von ihm blofs eingebildeten Substanzen in lebendiger Beziehung und Wechselwirkung. Diese Beziehungen des Ich zu allem substantial Seienden müssen aufgesucht, aufs sorgfältigste in ihre Elemente analysiert, auf ihren Ursprung oder auf diejenigen Gründe und Ursachen zurückgeführt werden, durch deren Wirksamkeit sie in dem Ich sich gebildet haben. Auch hier wird sich von vornherein mit voller Gewifsheit freilich nicht behaupten lassen, ob ein guter Stern den Forscher so glücklich führen werde, dafs ihm von den vorher angegebenen Beziehungen keine, wenigstens keine solche, die zum gründlichen Verständnisse des Zusammenhanges des Seins und des Denkens wesentlich ist, entgehen möge. Aber an Mut und Hoffnung auch für diese Wanderungen durch das Gebiet der Metaphysik braucht es ihm nicht zu fehlen, da der Leitstern, der ihm durch die zuvor gewonnene Erkenntnis der Beschaffenheit und Genesis des eigenen Bewufstseins und Ich zur Seite steht, ihn sicherlich gerade hier nicht verlassen, sondern seine Wege wunderbar erhellen wird. Hat er aber das Glück, die erwähnten Beziehungen samt und sonders endlich einmal zu entdecken, so werden diese notwendigerweise für das Ich auch gleichsam die Brücke, welche es ihm ermöglicht, sich alles anderen realen oder substantialen Seins, das aufser und neben ihm noch existieren mag, mit derselben unbezweifelbaren Gewifsheit, welche der Erkenntnis seiner selbst und seines Bewufstseins zukommt, ungehindert zu bemächtigen.

Schon der blofse in dem Vorhergehenden ausgesprochene Gedanke, dafs der Wissenschaft in ihrem stillen Gange durch die Weltgeschichte die Erreichung des näher bezeichneten Zieles endlich einmal doch noch gelingen möge, wird

und mufs allen ernst gesinnten, wahrheitsbedürftigen und wahrheitsliebenden Forschern wie ein Bild aus höheren Regionen von überwältigender Majestät und Erhabenheit entgegentreten. Er ist, die Möglichkeit seiner Realisierung vorausgesetzt, in der That so grofs, dafs sich in dem ganzen Bereiche der Wissenschaft nichts anderes auch nur annähernd mit ihm vergleichen läfst. Daher ist derselbe aber auch durchaus geeignet, die Männer der Wissenschaft zu neuer, angestrengter Arbeit in seinem Dienste zu ermuntern. Allein man verfehle bei diesen Bemühungen nicht wieder, wie schon so oft geschehen, den rechten Weg, den einzigen, den zu betreten dem Denker unserer Tage noch gestattet ist und der nach dem Vorhergehenden klar und offen vor aller Augen liegt. Derselbe besteht nicht, wie Kant seiner Zeit meinte, in einer Kritik der sogen. reinen Vernunft „in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie, unabhängig von aller Erfahrung, streben mag" — denn keiner, wer er auch sei, weifs unmittelbar und von vornherein oder kann es wissen, ob es derartige, von aller Erfahrung unabhängige Erkenntnisse im Sinne Kants giebt oder auch nur geben kann — sondern der Weg, welcher zu wandern ist, besteht in der Kritik d. i. in der allseitigen Ergründung und Klarstellung der einzigen Thatsache, welche dem denkenden Menschen als eine schlechthin, weil als eine in, aus und durch sich selbst gewisse gegeben ist — der Thatsache des eigenen Bewufstseins. Man setze sich noch einmal, aber ohne jede Voraussetzung und ohne jedes Vorurteil, an das Werk, dieser Thatsache scharf und fest ins helle, lichte Auge zu sehen! Man ruhe und raste nicht, bis dieselbe nach ihrer Genesis und allen ihren wesentlichen Momenten vollkommen begriffen ist, und es ist mehr als wahrscheinlich, ja es ist mit Sicherheit zu erwarten, dafs es dem hohen Alciden, der in jener Thatsache als Ich und zugleich als der Gründer und Pfleger aller und jeder Wissenschaft sich geltend macht, endlich einmal auch gelingen wird, den seit Jahrtausenden gewälzten Stein zum Stehen zu bringen und das unvergleichlich hohe Ziel der gewissen Erkenntnis alles

Seienden, aller Realprinzipien oder Substanzen zu erreichen. [9]

§ 6.

Einteilung.

In § 5 wurde nachdrücklichst bemerkt, dafs der seiner selbst bewufste Mensch oder das Ich durch seine Gedankenwelt mit allem real oder substantial Seienden in Beziehung und Wechselwirkung stehe. Freilich ist an dieser Stelle noch nicht untersucht und ausgemacht, ob es überhaupt ein real oder substantial oder nach platonischer Ausdrucksweise ein wahrhaft Seiendes, ein ὄντως ὄν, in qualitativer oder wesentlicher Verschiedenheit von aller und jeder Erscheinung giebt und eventuell, wie dasselbe beschaffen ist. Aber das ist nach § 2 eine von vornherein feststehende und unbezweifelbare Thatsache, dafs der Mensch eine ganze Reihe seiner Gedanken auf ein solch substantial Seiendes bezieht und dafs er jenen in diesem ihre Realität oder objektive Wirklichkeit thatsächlich anweist. So macht es der Mensch oder das Ich in erster Linie an und bei sich selbst. Denn alle ihm selbst immanenten und von ihm in und an ihm beobachteten Erscheinungen oder Lebensäufserungen, wie Denken, Wollen, Fühlen, Atmen, Essen, Trinken etc. unterscheidet der Mensch von sich als dem Subjekte oder dem Träger und der Ursache derselben, und er setzt sich jenen gegenüber auch als reales oder substantiales Sein oder Prinzip an. Und ebenso verfährt er mit allen anderen Erscheinungen, die er nicht in und an sich selbst, sondern aufser sich wahrnimmt und die er eben deshalb auch nicht auf sich selbst als ihren Real- und Kausalgrund bezieht noch beziehen kann. Denn auch die zuletzt erwähnten Erscheinungen läfst der seiner selbst bewufste Mensch nicht ohne einen Real- und Kausalgrund stehen, sondern, wie er sie aufser sich wahrgenommen, so bezieht er sie auch auf eine aufser ihm angenommene Substanz als auf das Subjekt, welchem jene nach seiner Ansicht immanent sind, und als

auf die Ursache, welcher sie ihr Dasein zu verdanken haben. Und, setzen wir hinzu, das Ich oder der selbstbewufste Mensch mufs diese Beziehung auch vornehmen, wofern er nicht eine der edelsten Eigenschaften, die er hat, die Vernunft, verleugnen und dadurch sich mit sich selbst in die unlöslichsten Widersprüche verwickeln will. So kommt der Mensch oder das Ich ganz konsequent durch Einhaltung des charakterisierten Weges zu dem Gedanken und der Erkenntnis einer aufser ihm befindlichen und unabhängig von ihm bestehenden Körperwelt d. i. der Natursubstanz als des Realgrunds und der Ursache der Naturerscheinungen. Und eben dieses von dem selbstbewufsten Menschen ursprünglich, so zu sagen, instinktiv und insofern notwendig eingeschlagene Verfahren ist auch geeignet, uns den Gesichtspunkt zu eröffnen, nach welchem wir die Metaphysik einzuteilen haben werden.

In den nachfolgenden Untersuchungen werden wir, hoffentlich bis zur Unbezweifelbarkeit, darthun, dafs die von dem Menschen in und an ihm selbst beobachteten Erscheinungen oder Lebensäufserungen zweierlei toto coelo d. i. qualitativ oder wesentlich verschiedener Art sind, geistige oder seelische und körperliche oder materielle, die sich mithin auch nicht auf ein einziges Realprinzip als ihren substantialen Grund und ihre Ursache zurückführen lassen, sondern auf zwei ebenfalls von einander qualitativ oder wesentlich verschiedene Substanzen: Geist oder Seele und Körper oder Leib zurückgeführt werden müssen. So ergiebt sich, dafs der Mensch in dem Bereiche des substantial Seienden nicht als monistisches Wesen dasteht, wie leider die Philosophie und Naturwissenschaft zu allen Zeiten bis in unsere Tage hinein oft genug behauptet haben, sondern dafs derselbe ein dualistisches Wesen ist, und endlich einmal von jedem, dem ernste, wahrhafte Wissenschaft am Herzen liegt, als ein solches auch anerkannt sein will [10] Aber ungeachtet der Zweiheit von Substanzen, welche in dem Menschen als gleich wesentliche und gleich notwendige Elemente oder Bestandteile zusammentreffen, ist derselbe

dennoch in anderer Beziehung ganz offenbar auch eine Einheit. Es giebt sich dies schon dadurch kund, dafs ein und dasselbe Ich es ist, welches alle Erscheinungen und Lebensäufserungen in und an dem Menschen, geistige oder seelische und leibliche oder körperliche, auf sich bezieht und von sich als dem einen gemeinsamen Real- und Kausalprinzipe aussagt. Ich erkenne, glaube, weifs, will, zweifele, hasse, aber auch: Ich esse, trinke, verdaue, wachse, brenne, friere — so lauten die Aussprüche. So qualitativ oder wesentlich verschieden die beiden Reihen der vorher genannten Lebensäufserungen des Menschen unseren späteren Nachweisungen zufolge auch sind und so gewifs es daher auch ist, dafs sie nicht aus einer sondern nur aus zwei ebenfalls qualitativ verschiedenen Substanzen abgeleitet werden und in denselben ihre Begründung finden können, ebenso gewifs ist es anderseits aber auch, dafs sie dennoch von dem seiner selbst bewufsten Menschen auf ein und dasselbe Ich als ihren gemeinsamen Real- und Kausalgrund bezogen und diesem in ganz gleicher Weise als seine Lebensäufserungen beigelegt werden. Und was beweist diese Thatsache? Sie beweist augenscheinlich zwar nicht, dafs die beiden im Menschen zusammentreffenden Substanzen in ihm zu einer dritten, von beiden gleichmäfsig verschiedenen Substanz aufgehoben sind und in dieser sich ausgeglichen haben, denn das erscheint wegen der qualitativen oder wesentlichen, wir sagen: wesentlichen Verschiedenheit beider von vornherein als absolute Unmöglichkeit. Wohl aber beweist die zur Sprache gebrachte Thatsache sonnenklar, dafs in dem Menschen beide ihn konstituierende Substanzen für einander da sind, der Geist oder die Seele für den Körper oder Leib und umgekehrt und dafs beide in dieser ihrer gegenseitigen Angehörigkeit zu einem gemeinschaftlichen seiner selbst bewufsten Subjekte d. i. zu einem Ich mit einander verbunden sind, welches eben deshalb auch ein Recht dazu hat, Geistiges und Körperliches, Seelisches und Leibliches von sich auszusagen und sich als den einen Real- und Kausalgrund von beiden anzusehen und zu be-

handeln. Der Mensch ist demnach die zur Lebenseinheit erhobene Synthese zweier qualitativ oder wesentlich verschiedener Substanzen; er ist mit anderen Worten ein Vereinwesen von Geist und Natur (Körper), Seele und Leib und wird in dieser seiner Beschaffenheit auch die beiden Elemente seines Doppelwesens als substantiale Gegensätze, nämlich den reinen, antithetischen Geist und die reine, antithetische Natur in der Welt der existierenden Wirklichkeit zu seiner eigenen Voraussetzung haben. Wie so?

Die beiden substantialen Faktoren, aus denen der eine Mensch sich zusammensetzt, sind nicht schlechthin existierende, unendliche oder absolute, sondern von Gott als dem absoluten Realprinzipe gesetzte, mithin endliche oder kreatürliche Substanzen. So sehr diese Behauptung dem unbefangenen, von keinem philosophischen System voreingenommenen ungeblendeten Bewuſstsein des schlichten Mannes als Wahrheit sich auch aufdrängen mag, es ist doch selbstverständlich, daſs wir in dieser Arbeit die Pflicht und Aufgabe haben, sie als Wahrheit zu beweisen und wir werden in den nachfolgenden Untersuchungen an geeigneter Stelle dieser unserer Pflicht wohl gedenken. Wir hegen auch die zuversichtliche Erwartung, daſs die Lösung der gewichtigen Aufgabe vollständig gelingen und somit die Kreatürlichkeit des Menschen nach Seele und Leib, Geist und Natur in höchster Evidenz und als eine fernerhin ganz und gar unbezweifelbare werde dargethan werden. Nehmen wir daher hier einmal an, dieser Beweis sei erbracht, so wäre der Mensch die Synthese zweier kreatürlicher oder kreierter Substanzen, von denen die eine zur anderen in wesenhafter oder qualitativer Verschiedenheit sich befindet. Oder, anders ausgedrückt, in dem Menschen wäre eine d. i. die höchste Individualität der geschaffenen Natur mit einem für diese geschaffenen Geiste und umgekehrt der letztere mit jener Individualität, die ebenfalls nur für ihn und um seinetwillen zum Dasein gekommen, zur synthetischen Einheit mit einander verbunden. Nun wird aber der Mensch als die Syn-

these des kreatürlichen Wesensdualismus auch denselben Dualismus als reinen Gegensatz in der Sphäre des kreatürlichen Seins, mithin in der Form der Antithese für seine eigene Existenz wieder voraussetzen. Es mufs demnach in dem Umkreise des geschaffenen Universums aufser den Geistern in der Menschenwelt noch ein Reich reiner d. i. solcher Geister geben, die nicht, wie der menschliche, mit einer Individualität des Naturlebens zur synthetischen Einheit verbunden und mithin naturlose Geister sind, so sehr die moderne Wissenschaft in vielen ihrer Vertreter gegen die Annahme eines solchen Geisterreiches sich auch sträuben mag. [11] Und diesem naturlosen Geisterreiche wird als kreatürlicher Wesens-Gegensatz eine geistlose Natur gegenüberstehen d. i. eine Natursubstanz, welche in keiner der zahllosen materiellen Bildungen, zu denen sie sich in dem Prozesse ihrer Entwickelung oder Differenzierung entfaltet, die Bestimmung und Fähigkeit hat, ähnlich wie der Leib des Menschen mit einem für sie geschaffenen Geiste sich zu vermählen oder mit demselben in synthetische Einheit zu treten. Auch werden diese beiden Schöpfungsglieder, das naturlose (reine) Geisterreich und die geistlose (reine) Natur, ebenso die antithetischen (gegensätzlichen) Faktoren des einen Universums oder der einen von Gott geschaffenen Welt konstituieren, wie der Mensch innerhalb derselben der synthetische Faktor und als solcher ihr Schlufsglied ist. Nach dieser Darlegung ist die Welt zwar nur eine, aber ihre Einheit ist eine kollektive, denn unter dem Ausdrucke: „Welt“ versteht man die Totalität der von dem einen Gotte geschaffenen Substanzen. Und innerhalb der einen Welt giebt es drei substantiale, von einander qualitativ oder wesentlich verschiedene Faktoren: das antithetische Geisterreich, die antithetische Natur und die Synthese der beiden Antithesen: der Mensch. In diesen drei grofsen Schöpfungsgebieten ist die Weltkreatur beschlossen und abgeschlossen, so sehr, dafs es selbst, wie sich zeigen wird, der Allmacht Gottes nicht möglich wäre, noch andere substantiale Faktoren als Geist,

Natur und Mensch durch ihre schöpferische Thätigkeit ins Dasein zu rufen.

Die vorher charakterisierten realen oder substantialen Faktoren werden sich uns, wie schon erwähnt, im Verfolge unserer Erörterungen als Realprinzipien nicht schlechthin, als endliche, nicht absolute und mithin von Gott als dem absoluten Realprinzipe kreierte Substanzen zu erkennen geben. Der denkende Geist des Menschen mufs also auch Gott als dem Schöpfer der Welt objektive Realität zusprechen, so dafs die Totalität des real oder substantial Seienden in Gott und Welt und innerhalb der letzteren in Geist, Natur und Mensch abgeschlossen vor ihm liegt. Hiernach wird nun auch die Metaphysik als die Wissenschaft alles substantial Seienden zunächst in zwei Teile zerfallen müssen, in die Lehre vom endlichen und in die vom unendlichen Sein oder in die von der Welt und von Gott, mithin in die Kosmologie und Theologie. Offenbar mufs die erstere der zweiten vorangehen, aus dem einfachen Grunde, weil der forschende Geist die Erkenntnis von der Existenz und Beschaffenheit Gottes nur aus der zuvor festgestellten Existenz und Beschaffenheit der Welt gewinnen kann. Und die Kosmologie wird selbst wieder zwei Abteilungen in sich befassen, deren erste die Lehre vom synthetischen Weltfaktor oder vom Menschen (die Anthropologie), die zweite die von den antithetischen Weltfaktoren und zwar a) die von dem antithetischen Geisterreiche und b) die von der antithetischen Natur vorzutragen und zu behandeln haben wird. Auch hier müssen die verschiedenen Abteilungen und Unterabteilungen in der von uns angegebenen Reihenfolge einander ablösen, denn das Verständnis der antithetischen Weltfaktoren kann sich nur über dem des synthetischen Faktors erheben, während bei den antithetischen Faktoren selbst die Behandlung des antithetischen Geistes der der antithetischen Natur schon deshalb vorherzugehen hat, weil jener als selbstbewufstes persönliches Wesen vor dieser als einer in allen ihren zahllosen Bildungen unpersönlichen weil selbstbewufstlosen Substanz einen

nicht zu verkennenden ungeheuren Vorzug besitzt. Der zweite Teil, die Theologie, wird ebenfalls in zwei Abteilungen sich zu gliedern haben, von denen die erste die Lehre vom unendlichen Sein oder von Gott an sich, die zweite die von dem Verhältnisse Gottes zur Welt oder von ihm als Weltschöpfer in Behandlung nehmen mufs. Und hierbei bedarf es für jeden Einsichtigen nicht erst der Bemerkung, dafs die Metaphysik als eine in, aus und durch sich selbst gewisse, mithin als eine durchaus selbständige, autonome Wissenschaft ihren Lehren über Gott sowie über alles andere, was in ihr verhandelt wird, nur diejenige Ausdehnung und Erweiterung geben darf, welche sie einzig und allein auf Grund ihres durch Erforschung der betreffenden Realprinzipien gewonnenen Verständnisses denselben zu geben imstande ist. Was namentlich den zweiten Teil der Metaphysik, ihre Theologie, angeht, so liegt auf der Hand, dafs diese von der sogen. positiven Theologie als einer solchen, welche ihre Lehren über Gott aus einer sei es vermeintlichen sei es wirklichen historischen Offenbarung desselben zu schöpfen bemüht ist, ihrer Form nach d. i. als Wissenschaft grundverschieden sein wird. Denn die Theologie als integrierender Teil der Metaphysik hat mit einer historischen Offenbarung Gottes als der Quelle, aus der ihre desfallsigen Erkenntnisse und Lehren zu gewinnen seien, schlechterdings nichts zu thun. Die einzige Offenbarung, an welche sie zum Zwecke einer Erkenntnis Gottes sich wenden kann, ist die Welt mit ihren Faktoren Geist, Natur und Mensch. Nur über ihrem durch streng wissenschaftliche Erforschung derselben errungenen Weltverständnisse kann und darf sich ihr Verständnis Gottes erheben. Um diese Grundverschiedenheit der Theologie des Metaphysikers von jeder wie immer beschaffenen positiven Theologie auch äufserlich hervortreten zu lassen, kann man und werden wir jene nach wie vor mit dem bei vielen freilich in gänzliche Ungnade gefallenen Ausdrucke der „spekulativen“ Theologie bezeichnen. [12] Wie weit aber die Metaphysik von ihrem Standpunkte aus und mit den

ihr zu Gebote stehenden Mitteln in der wissenschaftlichen Erkenntnis Gottes es zu bringen vermöge und in welchem Umfange die desfallsigen Ergebnisse ihrer Forschung der Theologie des positiven Christentums das Siegel der Wahrheit aufdrücken werden, darüber können und wollen wir in diesen einleitenden Betrachtungen noch kein Wort verlieren. Versagen aber wollen wir uns nicht, hier am Schlusse unserer Einleitung mit den Worten eines der hervorragendsten Denker aller Zeiten, Anton Günthers, die verschiedenen Phasen des grofsartigen, Himmel und Erde in Bewegung setzenden Kampfes zu charakterisieren, welchen die Wissenschaft mit der historischen Offenbarung Gottes im positiven Christentum und umgekehrt diese mit jener die Jahrhunderte hindurch bis in die Gegenwart geführt hat. Wir fühlen uns dazu um so mehr gedrungen, als auch wir mit Günther der Überzeugung sind, dafs dieser Kampf, wie er vorwiegend in dem deutschen Volke geführt worden, so auch in diesem sein Ende nicht eher finden wird, bis Glauben und Wissen, Offenbarung und freie Forschung ihren Friedensschlufs und ihre Versöhnung mit einander feiern werden. „Freilich gab es“, schreibt Günther, „eine Zeit in der Geschichte der europäischen Menschheit, wo der Germane mit der Offenbarung im geschriebenen Worte gegen die primitive im wissenschaftlichen Gedanken des Geistes zu Felde zog. Und auf diese kam eine zweite Zeit — die noch nicht vorübergezogen —, wo dieser Gedanke umgekehrt der historischen Offenbarung den Kampf auf Leben und Tod antrug. Eine dritte aber wird noch kommen (ob vor oder nach dem babylonischen Exile des auserwählten Volkes, das weifs Gott!), wo der Glaube und die Wissenschaft als majorenne Söhne eines Vaters sich die Hände reichen werden, auf dafs alle Wahrheit im Himmel und auf Erden als solche von diesen zwei Zeugen bekräftigt werde. Keinem Geiste wird es in dieser Zeit einfallen, seine Kreaturschaft in einem wissenschaftlichen juste milieu zu verlachen — oder (à la Lenau) in einem Gedichte zu verfluchen — denn er wird imstande sein, etwas Verständlicheres als zeit-

her über dieselbe vorzubringen.“ Und eben mit dieser keineswegs leichtfertigen sondern fest und sicher begründeten Hoffnung trösten gleich Günther auch wir uns „für den Fall, daſs selbst das in der Gegenwart Vorgetragene“ von manchen, die so gern ausschlieſslich als die Träger und Repräsentanten der Wissenschaft sich aufblähen, abermals entweder vornehm ignoriert oder mit einigen seichten Redensarten als unwissenschaftlich sollte beiseite geschoben werden. [13]

Anmerkungen zur Einleitung.

[1.] Immanuel Kants S. W. ed. Rosenkranz und Schubert in 12 Bänden Leipzig 1838—1842. Wenn nicht ausdrücklich anders bemerkt wird, citiere ich stets nach dieser Ausgabe. Vgl. II, 281.

Wiewohl Kant in dem mitgeteilten Satze die Verschiedenheit von Erscheinung und Sein (Substanz) durch Erläuterung derjenigen Beziehung, welche zwischen dem Denken und dem (denkenden) Ich besteht, ganz richtig ausspricht, so ist es demselben in seinen kritischen Bemühungen nichts destoweniger doch nicht vergönnt gewesen, auch zur richtigen Würdigung jener Verschiedenheit vorzudringen und dieselbe in seinem philosophischen Lehrgebäude zu verwerten. Hieran wurde Kant gehindert durch einen grofsen, verhängnisvollen Fehler, den er gleich im Anfange seiner erkenntnistheoretischen Untersuchungen beging und der es ihm von vornherein unmöglich machte, das herrliche Ziel, welches er für diese sich ausgesteckt, in Wirklichkeit zu erreichen.

Eine der Grundlagen, über der Kants Erkenntnistheorie ihrem ganzen Umfange nach erbaut ist, ist die Unterscheidung aller unserer Erkenntnis nach Inhalt und Form. Nun haben aber beide gleich wesentliche Elemente alles Erkennens nach Kant einen ganz verschiedenen Ursprung. Die Form des Erkennens stammt stets aus dem Menschen als solchem, aus ihm als dem erkennenden Subjekte, sei es, dafs sie seiner Sinnlichkeit als dem Vermögen der „Anschauung", sei es, dafs sie dem Verstande als dem Vermögen der „Begriffe" entspringt; sie ist nach Kants Ausdrucksweise stets a priori. Gerade umgekehrt verhält es sich mit allem und jedem Inhalte unserer Erkenntnis. Derselbe stammt unmittelbar d. i. als Inhalt des sinnlichen Anschauens immer und überall aus der „äufseren" Erfahrung oder Wahrnehmung und mittelbar d. i. als Inhalt des Denkens des Verstandes oder unserer Verstandesbegriffe aus der „inneren" Wahrnehmung oder Erfahrung, so sehr, dafs nach Kant die äufsere und innere Wahrnehmung durchaus die einzigen Kanäle sind, durch

welche dem Menschen ein Erkenntnisinhalt für seine Erkenntnisformen a priori zufliefsen kann. Mit einem Worte: Aller Erkenntnisinhalt wird gerade umgekehrt, wie die Erkenntnisform, dem Menschen als erkennendem Subjekte a posteriori gegeben. Dieses alles ist notorisch so zweifellos Kants Lehre, dafs wir zur Begründung desselben Stellen aus Kants Werken mitzuteilen wohl nicht notwendig haben.

Das eben Vorgetragene mufste Kants erkenntnistheoretische Forschungen naturnotwendig zu einem ganz verkehrten Resultate führen, namentlich auch bezüglich seiner Auffassung des Verhältnisses von Substanz und Erscheinung. Es führte dazu, dafs die wesentliche Verschiedenheit von Substanz und Erscheinung, welche wir als das Ergebnis einer tiefer eindringenden und allseitig begründeten erkenntnistheoretischen Untersuchung darthun werden, geleugnet und alles das, was Kant noch Substanz nennt, ebenfalls unter die Erscheinungen verwiesen wurde. „Erfahren“ d. i. „wahrgenommen“ oder „angeschaut“ werden nämlich immer und überall in der That nur „Erscheinungen“, niemals aber auch die den Erscheinungen zugrunde liegenden Substanzen. So nimmt der Mensch bezüglich der Gegenstände der Aufsenwelt nur die Gestalten, Farben, Eigenschaften, Zustände u. s. w. derselben wahr, also nur das von ihnen, was in dem einen Worte „Erscheinung“ zusammengefafst wird. Dagegen das Ding als solches oder dasjenige, dessen Erscheinung das genannte in der Wahrnehmung gegebene Mannigfaltige ist d. i. die Substanz nimmt er nicht wahr; er kann sie nur mittelst der Vernunft erschliefsen. Und dieselbe Bewandtnis wie mit unseren „äufseren“ Wahrnehmungen oder Anschauungen hat es auch mit unseren „inneren“. Auch die innere Wahrnehmung liefert uns als Inhalt nur die mannigfaltigen Zustände oder Erscheinungen unseres Innenlebens, des Bewufstseins. Die Akte und stets wechselnden Zustände des Denkens, Wollens, Fühlens u. s. w. und nur diese sind es, welche bei der Reflexion auf uns selbst von uns wahrgenommen oder angeschaut werden. Dagegen nimmt das jene Zustände oder Erscheinungen wahrnehmende Subjekt (das Ich) sich selbst nicht wahr; es schaut sich selbst nicht an sondern das Mittel, durch welches es zum Gedanken seiner selbst geführt wird, ist ebenfalls ein Vernunftschlufs, wie wir in dem Nachfolgenden ausführlich und hoffentlich unwiderleglich beweisen werden. Dieses aber, dafs unserem Erkennen noch auf einem anderen Wege als durch äufsere oder innere Erfahrung, Wahrnehmung oder Anschauung ein Inhalt oder Erkenntnisgegenstand sich darbieten könne, hielt Kant von vornherein, freilich ohne allen und jeden Grund, für unmöglich. Es war dies ein Mifsgeschick, das ihn erreichte, weil er sich für seine kritischen Feldzüge die zu erstrebenden Zielpunkte gar zu einseitig durch die Forschungen

der beiden Engländer Locke und Hume hatte vorzeichnen lassen. So war es für Kant denn auch ganz und gar unvermeidlich, den Inhalt alles dem Menschen möglichen Erkennens durchaus auf Erscheinungen zu beschränken und demselben ein- für allemal die Fähigkeit abzusprechen, in das von dem bloſsen Erscheinungsgebiete wesentlich verschiedene Land des realen oder substantialen Seins sich zu erheben. Und wenn der sonst so scharfsinnige Mann das Wort „Substanz“ nichtsdestoweniger nach wie vor beibehielt, so bezeichnete er, ganz abweichend von dem allgemeinen Sprachgebrauche, mit demselben immer doch nur ebenfalls gewisse Erscheinungen, nämlich diejenigen unter ihnen, an denen in dem Verhältnisse zu anderen Erscheinungen kein Wechsel, sondern stete „Beharrlichkeit“ beobachtet wird. Kant kennt nur eine „Substanz in der Erscheinung“ (II, 318), eine substantia phaenomenon (II, 158 f.). Und da es nun, was auch von Kant zu wiederholten Malen nachdrücklichst hervorgehoben wird (II, 208; VIII, 84. Vgl. auſserdem unsere Schrift: „Zur Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie“, Halle, C. E. Pfeffer, 1882, S. 28, wo noch andere hierher gehörige Aussprüche Kants mitgeteilt sind), der Vernunft des Menschen doch schlechterdings unmöglich ist, eine Erscheinung für wirklich zu halten, ohne sie „auf das“ zu beziehen, „was den Grund dieser Erscheinung enthält, auf Wesen, die nicht bloſs als Erscheinung, sondern als Ding an sich selbst erkannt werden können“ (III, 128), so war Kant auch unumgänglich genötigt, den von ihm angenommenen sogenannten Substanzen, nämlich der Materie als der Substanz der äuſseren und dem (empirischen) Ich als der der inneren Erscheinungen, wieder ein „Ding an sich selbst“ zugrunde zu legen, welches letztere aber für die äuſseren und inneren Erscheinungen, für die Materie und das Ich nach seiner Meinung möglicherweise ein und dasselbe ist. „Man kann“, schreibt Kant, „allgemein bemerken, daſs, wenn ich unter Seele ein denkendes Wesen an sich selbst verstehe, die Frage an sich schon unschicklich sei: ob sie nämlich mit der Materie (die gar kein Ding an sich selbst, sondern nur eine Art Vorstellungen in uns ist) von gleicher Art sei oder nicht, denn das versteht sich schon von selbst, daſs ein Ding an sich selbst von anderer Natur sei als die Bestimmungen, die bloſs seinen Zustand ausmachen. Vergleichen wir aber das denkende Ich nicht mit der Materie, sondern mit dem Intelligibelen, welches der äuſseren Erscheinung, die wir Materie nennen, zum Grunde liegt, so können wir, weil wir vom letzteren gar nichts wissen, auch nicht sagen, daſs die Seele sich von diesem irgendworin innerlich unterscheide“ (II, 289).

Die völlige Verkehrtheit der vorher entwickelten Einschränkung alles Erkenntnisinhaltes auf das durch äuſsere und innere Wahrnehmung Gegebene oder auf bloſse Erscheinungen leuchtet auf den

ersten Blick ein. Es ist dies so sehr der Fall, dafs es uns fast rätselhaft und unerklärlich dünkt, wie derselbe Irrtum auch heute noch bei vielen selbst kenntnisreichen und scharfsinnigen Männern z. B. bei Eduard Zeller immer wiederkehren kann. (Vgl. des letzteren „Vorträge und Abhandlungen". Zweite Sammlung. Leipzig 1877. II, 9 u. 10; II, 22 u. 23; II, 33; II, 447 f.; II, 483 f.; II, 491 f.; II, 497. Dritte Sammlung. Leipzig 1884. S. 171.) Denn wäre die vorgebliche Thatsache richtig, was würde die Folge sein? Ganz offenbar dieses, dafs dem Menschen die Erreichung des Selbstbewufstseins in der Form des Ichgedankens, dieser Grundbedingung aller vernünftigen Beschäftigung und Thätigkeit des Menschen, schlechterdings unmöglich wäre. Denn das Ich nimmt, wie schon gesagt, nur die ihm immanenten Zustände oder Erscheinungen, die mannigfaltigen und fortwährend wechselnden Akte seines Denkens, Glaubens, Hoffens, Zweifelns, Wollens u. s. w. wahr. Und doch sind die erwähnten Zustände oder Erscheinungen mit dem Ich als dem Subjekte derselben, was das letztere seiner wahren Beschaffenheit nach auch immer sein mag, keineswegs identisch. Es ist dieses so wenig der Fall, dafs der Versuch, die Identität beider selbst in der Wissenschaft durchzusetzen und demzufolge das Ich für ein „Bündel" innerer Erscheinungen zu erklären, nur von Männern unternommen werden kann, die von aller Selbstbesinnung und vorurteilslosen Selbstbeobachtung gänzlich verlassen sind. Ist nun aber das Ich als solches von den ihm immanenten Erscheinungen als solchen verschieden, ist jenes das gemeinschaftliche Subjekt zu diesen als den von ihm wahrnehmbaren Objekten, nimmt ferner das Ich sich selbst nicht wahr und gewinnt doch das Bewufstsein seiner selbst in der Form des Ichgedankens, so ist alles dieses auch der sprechendste und unwiderleglichste Beweis dafür, dafs die innere und äufsere Wahrnehmung oder die Erfahrung weder die einzige dem Menschen mögliche Erkenntnisart oder -weise noch der einzige Weg sein kann, auf welchem demselben Inhalte oder Gegenstände für sein Erkennen zufliefsen. Und da das Ich als Subjekt alles Erkennens, welches in dem Selbstbewufstsein oder dem Ichgedanken für uns selbst zugleich Inhalt oder Gegenstand (Objekt) der Erkenntnis ist, um in Kants Ausdrucksweise zu reden, unmöglich einen Ursprung a posteriori haben kann, mithin einen solchen a priori haben mufs, so würde einer der Grundfehler Kants in seiner Erkenntnistheorie auch ohne weiteres in seiner verkehrten Fassung des a priori zu erblicken sein. Derselbe besteht näher darin, dafs Kant von dem a priori in unserem Erkennen all und jeden Inhalt schlechthin ausschlofs und dasselbe einzig und allein in die Form der Erkenntnis setzte. Denn wenigstens einen Erkenntnisinhalt a priori mufs es für den Menschen geben, so lange das Selbstbewufstsein in seiner thatsächlichen Beschaffenheit nicht

geleugnet werden kann, und dieser ist kein anderer als eben — das erkennende Subjekt selbst, das Ich. Meinte doch auch schon der grofse Leibniz: „nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus. (Opera philosophica. Ed. Erdmann. Berolini 1840, p. 223) und noch bestimmter: ,,Peut-on nier, qui'l y ait beaucoup d'inné en notre esprit, puisque nous sommes innés à nous mêmes pour ainsi dire? (l. c. p. 196.)

[2.] Renati Descartes: „Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur." Amstelodami ex typographia Blaviana, 1698. Resp. ad I obj. p. 63: „Inter motum et figuram ejusdem corporis distinctio est formalis possumque optime motum intelligere absque figura et figuram absque motu et utrumque abstrahendo a corpore, sed non possum tamen complete, intelligere motum absque re, in qua sit motus nec figuram etiam absque re, in qua sit figura."

Was die Bezeichnung prima philosophia (*πρώτη φιλοσοφία*, erste oder Fundamentalphilosophie) für die heutzutage allgemein „Metaphysik" genannte Wissenschaft angeht, so rührt dieselbe bekanntlich von Aristoteles her. Aristoteles unterschied zwischen *πρώτη* und *δευτέρα φιλοσοφία*; unter letzterer verstand er die Naturphilosophie, die Physik, während er in erstere, wenn nicht alle und diese ausschliefslich, so doch eine namhafte Zahl derjenigen Untersuchungen und Gegenstände zusammenfafste, die in der neueren Zeit ganz vorzugsweise als „metaphysische" bezeichnet werden. (Vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen II², 2. Aufl. Tübingen 1862, S. 197 f. Schwegler, Geschichte der griechischen Philosophie, 3. Aufl. Freiburg i. B. 1886, S. 271 u. 272.) Der Ausdruck „Metaphysik" verdankt seine Entstehung bekanntlich einem ganz nebensächlichen Umstande. Ein Sammler der aristotelischen Schriften, vermutlich Andronikus Rhodius, der Zeitgenosse Ciceros und Vorsteher der peripatetischen Schule (Zeller a. a. O. III¹, 549, Anm. 2, 2. Aufl. Leipzig 1865), stellte die der Fundamentalphilosophie gewidmeten Arbeiten des Aristoteles hinter die physikalischen, *μετὰ τὰ φυσικά*. Hieraus nahmen spätere Schriftsteller die Veranlassung, dem Ganzen von Untersuchungen, welches Aristoteles „erste Philosophie" genannt hatte, den Titel der „Metaphysik" beizulegen. So schrieb der ums Jahr 64 v. Chr. geborene Nikolaus Damascenus (vgl. Zeller a. a. III¹, 555 u. 556), soviel wir wissen, zuerst eine *θεωρία τῶν Ἀριστοτέλους μετὰ τὰ φυσικά*. Plutarch aus Chäronea in Boeotien, geboren um 48 n. Chr., erwähnt Alex. 7: *ἡ μετὰ τὰ φυσικὰ πραγματεία* und der Anonymus Menagii (vgl. Zeller, „Register" zur Philosophie der Griechen Leipzig 1868, S. 4) schreibt S. 13. 54 von *μεταφυσικὰ κ'*. (Vgl. Schwegler a. a. O. S. 272, Anm. 3.) Was

Descartes angeht, so braucht er zur Bezeichnung derselben Wissenschaft bald im Anschlusse an den aristotelischen Sprachgebrauch den Ausdruck prima philosophia, wie in der Überschrift der oben citierten Meditationen, bald metaphysica. Der letztere kommt z. B. vor in der „epistola auctoris ad principiorum philosophiae interpretem Gallicum", in der es u. a. heifst: „Verae philosophiae prima pars metaphysica est, ubi continentur principia cognitionis, inter quae occurrit explicatio praecipuorum dei attributorum, immaterialitatis animarum nostrarum nec non omnium clararum et simplicium notionum, quae in nobis reperiuntur."

[3.] Renati Descartes: „Meditationes etc." Obj. et resp. tertiae p. 94: „Certum est . . . non posse esse . . . ullum actum sive ullum accidens sine substantia, cui insit.

[4.] Kants S. W. V, 306.

[5.] Nihil nisi punctum petebat Archimedes, quod esset firmum et immobile, ut integram terram loco moveret; magna quoque speranda sunt, si vel minimum quid invenero, quod certum sit et inconcussum.

[6.] Joh. Friedr. Herbarts S. W. ed. G. Hartenstein Leipzig 1850, I, 393.

[7.] Benedicti de Spinoza: „Ethica ordine geometrico demonstrata". Pars II, prop. X Schol. II: „Omnes concedere debent, nihil sine Deo esse neque concipi posse. Nam apud omnes in confesso est, quod Deus omnium rerum tam earum essentiae quam earum existentiae unica est causa, hoc est, Deus non tantum est causa rerum secundum fieri (ut ajunt) sed etiam secundum esse. At interim plerique id ad essentiam alicujus rei pertinere dicunt, sine quo nec esse nec concipi potest, adeoque vel naturam Dei ad essentiam rerum creatarum (?) pertinere vel res creatas (?) sine Deo vel esse vel concipi posse credunt vel, quod certius est, sibi non satis constant. Cujus rei causam fuisse credo, quod ordinem philosophandi non tenuerint. Nam naturam divinam, quam ante omnia contemplari debebant, quia tam cognitione quam natura prior est ordine cognitionis, ultimam et res, quae sensuum objecta vocantur, omnibus priores esse crediderunt. Unde factum est, ut, dum res naturales contemplati sunt, de nulla re minus cogitaverunt quam de divina natura, et quum postea animum ad divinam naturam contemplandam appulerint, de nulla re minus cogitare potuerint, quam de primis suis figmentis, quibus rerum naturalium cognitionem superstruxerant, utpote quae ad cognitionem divinae naturae nihil juvare poterant, adeoque nihil mirum, si sibi passim contradixerint." Nach dem im Texte Bemerkten kann es nicht dem geringsten Zweifel unterliegen, dafs die von Spinoza für die Philosophie verlangte Methode die denkbar schlechteste ist und zu nichts

als zur Gründung eines wissenschaftlich durch und durch unhaltbaren Dogmatismus führen kann, als welchen sich Spinozas Lehrgebäude denn auch auf den ersten Blick zu erkennen giebt. Wenn übrigens Spinoza in den obigen Aussprüchen und anderswo auch von „Schöpfung" redet, und die Einzeldinge als res creatae bezeichnet, so ist dem gegenüber hervorzuheben, dafs von einer „Schöpfung" im wahren und eigentlichen Sinne bei jenem überhaupt keine vernünftige Rede sein kann. Was unter „Schöpfung" der Welt vonseiten Gottes zu verstehen ist, wird in dieser Schrift ausführlich, scharf und vollkommen deutlich aus einander gesetzt werden. Hier sei nur betont, dafs jemand, der, wie Spinoza, die Welt stets als eine „Modifikation" oder „Affektion" Gottes als der absoluten Substanz ansieht, und der ferner Sätze, wie folgende, in der Form von unantastbaren Wahrheiten ausspricht: Una substantia non potest produci ab alia substantia (Eth. I prop. VI) oder: Ad naturam substantiae pertinet existere (Eth. I prop. VII) oder: Omnis substantia est necessario infinita (Eth. I prop. VIII) oder: Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia (Eth. I prop. XIV) — wir sagen: Jeder, der sich zu solchen und ähnlichen Sätzen bekennt, hat keine Ursache, von seiner sogen. Weltschöpfung viel Aufhebens und Rühmens zu machen, denn in Wahrheit sind die mitgeteilten Ansichten das direkte Gegenteil von Schöpfung, durch jene ist diese von Grund aus vernichtet und für unmöglich erklärt.

[8.] Der Inhalt von § 4 ist schon früher ausführlicher von uns behandelt worden. Man vergl. unsere Schrift: „Die Geschichte der neueren deutschen Philosophie und die Metaphysik", 3 Hefte, Münster, 1873, I, 53 f.. Ferner unsere jüngste Arbeit: „Stöckls Geschichte der neueren Philosophie. Ein Beitrag zur Beurteilung des Ultramontanismus" Gotha, Friedr. Andr. Perthes 1886, S. 30 f. An der zuletzt angezogenen Stelle besprechen wir den Gegenstand unter Berücksichtigung und Zurückweisung der sinnlosen Angriffe, welche Stöckl gegen den von Descartes als die unerläfsliche Vorbedingung einer jeden gründlichen philosophischen Forschung geltend gemachten Zweifel geführt hat.

[9.] Die vorher aus Kant angeführte Stelle steht S. W. II, 8.

[10.] Den „Monismus" d. i. die Lehre von der „Identität alles (substantial) Seienden" haben wir schon früher als „eine wahre Giftwurzel" bezeichnet, „in deren endlicher Ausrottung die Philosophie, ja überhaupt die Wissenschaft der Gegenwart und Zukunft eine ihrer dringendsten Aufgaben zu erblicken habe". (Vgl. unsere Schrift: „Emil Du Bois-Reymond. Eine Kritik seiner Weltansicht" Gotha, Friedr. Andr. Perthes, 1885, S. 64.) Einen weiteren Beleg für die Richtigkeit dieser Auffassung wird die gegenwärtige Arbeit liefern. Wie

wenig übrigens die Verteidiger des Monismus und vor allem die des anthropologischen Monismus diesen wissenschaftlich zu begründen vermögen, wird aufser von vielen anderen namentlich durch die hierauf bezüglichen Bemühungen Emil Du Bois-Reymonds, des durch seine „Untersuchungen über tierische Elektricität“ berühmt gewordenen Berliner Physiologen, deutlich bewiesen. Vgl. hierüber des Verfassers oben angezogene Schrift S. 122 f.

Was diese unsere Arbeit über und gegen Du Bois angeht, so hat dieselbe in gelehrten Zeitschriften, Litteratur- und selbst Tagesblättern eine Reihe von Besprechungen erfahren, die zu ihr eine sehr verschiedene Haltung einnehmen. Die einen sind voll Lob über dieselbe; die anderen äufsern sich teils anerkennend, teils tadelnd, und wieder andere glauben, die Schrift durch ihre Verurteilung in Bausch und Bogen einfach abthun zu können. Eine solche Teilung der Stimmen über unsere litterarischen Bemühungen und ihre Erfolge kommt uns recht gelegen. Wir haben sie im voraus auch mit Bestimmtheit erwartet, weil wir uns bei der Abfassung jenes Werkes fortwährend wohl bewufst waren, wie tief dasselbe, bei aller Anerkennung des Prinzipes der freien, voraussetzungslosen Forschung, in den Entwickelungsgang der Wissenschaft der neueren Zeit einschneide und mit welchen gewichtigen Gründen es der weit verbreiteten antichristlichen Weltanschauung unserer Tage entgegentrete, ja dieselbe, wenigstens im Prinzip, wahrhaft wissenschaftlich zu untergraben suche. Es kann uns daher auch nicht in den Sinn kommen, unseren Kritikern und namentlich unseren Tadlern gegenüber die Waffen zu strecken oder uns des eigenen Urteils zu begeben. Vielmehr werden wir an geeigneten Stellen dieses Buches die Ausstellungen, welche an unserem „Emil Du Bois-Reymond“ nach unserer Ansicht ungerechtfertigter Weise gemacht worden sind, in die ihnen gebührenden Schranken zurückweisen, in der Hoffnung, dafs hierdurch die Wahrheit und die Erkenntnis derselben in der Form strenger Wissenschaftlichkeit nur gewinnen kann. Sollte hierbei hier und da ein hartes Wort fallen, so hoffen wir unsere gegenwärtigen und vorurteilslosen Leser zugleich zu überzeugen, dafs der Grund hiervon nicht in Streit- und Zanksucht unserseits, sondern in dem ganz und gar unqualifizierbaren Verfahren liegt, dessen sich gewisse sogen. Rezensenten gegen uns bedienen zu dürfen geglaubt haben. Ein solcher ist z. B. Adolf Harpf, dessen Anzeige unseres „Emil Du Bois-Reymond“ in Nr. 49 der „Blätter für litterarische Unterhaltung“ vom 9. Dezember 1886, S. 772, wir hier in das rechte Licht rücken wollen.

Das Vorwort der erwähnten Schrift hatten wir mit der Mahnung an unsere Leser und Richter geschlossen:

„Ne mea dona tibi studio disposta fideli,
Intellecta prius quam sint, contemta relinquas.“

Lukrezius: „De rerum natura“ I, 52. 53.

Das hat sich Harpf wenig oder gar nicht zu Herzen gehen lassen. Er hat unsere Arbeit verächtlich beiseite gelegt, ehe er sie verstanden, und dann hat er sich dazu aufgeschwungen, ein völlig verkehrtes, ein völlig unbegründetes und ungerechtes öffentliches Urteil über sie abzugeben.

Harpf legt mir vor allem die Absicht bei, „die vorkantische Metaphysik mit ihrem dogmatischen Dualismus und allem, was drum und dran hängt, in etwas modernisierter Ausstaffierung wieder wissenschaftsfähig zu machen“. Das ist durchaus unwahr und Harpfs Behauptung eine grandiose Thorheit. Oder ist die „vorkantische Metaphysik“, wie sie z. B. in Descartes, Spinoza, Leibniz u. a. hervorgetreten, etwa ein einheitliches, harmonisches und wohlgefügtes Lehrgebäude, das jemand, der einen gesunden Verstand hat, in der Gegenwart wieder aufzuführen den Entschlufs fassen könnte? Giebt es in der Metaphysik eines Descartes nicht hundert und keineswegs unwichtige Punkte, in denen diese der Metaphysik Spinozas und beide wieder der Leibnizens widersprechen? Was soll also das einfältige und sinnlose Gerede von einem Versuche meinerseits, „die vorkantische Metaphysik wieder wissenschaftsfähig zu machen“? Im übrigen bekämpfe ich in meinem Buche auch ausdrücklich und kraftvoll genug nicht nur die dogmatische Lehrmethode, welcher die in Rede stehende Metaphysik ihr Dasein verdankt — einen entschiedeneren Gegner gegen allen und jeden Dogmatismus in der Wissenschaft als mich dürfte es kaum geben — sondern ebenso den Inhalt jener Metaphysik bezüglich einer grofsen Zahl der allerwichtigsten und belangreichsten Gegenstände. Nicht „die vorkantische Metaphysik“ will ich daher „wieder wissenschaftsfähig machen“, wohl aber, so viel an mir liegt, die Weltanschauung des positiven Christentums, und das ist gar sehr zweierlei, was Harpf nicht einmal zu merken scheint. Und eben weil das und nichts anderes meine Absicht ist, deshalb pafst auch das Gefasel Harpfs von „etwas modernisierter Ausstaffierung“ auf mein Buch durchaus nicht. Denn gerade „das modernisiert ausstaffierte“ Christentum so mancher Philosophen, Naturforscher, Historiker, Juristen, ja selbst Theologen unserer Tage, welches sich, es sei ihnen bewufst oder unbewufst, über der Wesens-Identität von Gott und Welt und innerhalb der letzteren von Geist und Natur errichtet, ist mir vom Teufel verhafst. Dagegen suche ich in diametralem Gegensatze hierzu die alte, unmodernisierte, auf der Wesens-Diversität von Gott und Welt, Geist und Natur errichtete christliche Weltanschauung auch in der Wissenschaft wieder zur Anerkennung zu bringen. Dieser Versuch ist mir aber nach Harpf um so weniger gelungen, als „er sich auf den Grundlagen der Güntherschen Scholastik bewegen“ soll. Was mag Harpf wohl von Günther und was mag er von der Scholastik

wissen? Dadurch, dafs er beide, wie andere schon vor ihm, wieder in eins zusammenwirft, beweist er sonnenklar, dafs er weder irgendeine Schrift Günthers noch eine solche irgendeines der namhafteren Scholastiker jemals mit Verständnis gelesen hat. Wie so?

Günther ist durch und durch antischolastisch — seine zahlreichen Schriften sind eben deshalb auch von den römischen Jesuiten, welche die Scholastik und Günthers Gegensatz zu ihr gar wohl kennen, verurteilt worden — aber echt wissenschaftlich im Sinne der neueren Zeit; die Scholastik ist durch und durch antiguntherisch und unwissenschaftlich nach dem Begriffe, welchen wir Neueren mit dem Worte „Wissenschaft" zu verbinden pflegen. Der Gegensatz beider wird durch die von ihnen beobachtete gänzlich verschiedene Methode der Forschung herbeigeführt. Die Methode der Scholastik — also das, was die Scholastik recht eigentlich zur Scholastik macht — ist ausgesprochen in dem Grundsatze: philosophia ancilla theologiae. Hier ist die Philosophie unselbständig, im Dienste einer fremden Herrin, auf ein Ziel hingewiesen, das sie sich nicht selbst aussteckt, sondern das ihr anderswoher, durch die Theologie, ausgesteckt wird. Dagegen steht Günther so gut, wie irgendeiner der Denker der neueren Zeit, durchaus auf dem Boden der freien, voraussetzungslosen Forschung. Günthers Philosophie wurzelt einzig und allein in der Erfahrung, der inneren und äufseren. Nur was durch eine sorgfältige Analyse derselben, besonders durch den Ausbau einer gründlichen Erkenntnistheorie als Resultat der Forschung gewonnen wird, wird als ein solches ausgegeben und geltend gemacht. Der Philosoph Günther läfst sich von dem Theologen in und aufser ihm die Resultate nicht vorzeichnen, bei denen seine Untersuchungen schliefslich ankommen müssen. Und eine solche Wissenschaft soll Scholastik sein? Vielleicht deshalb, weil ihr, trotz ihrer Selbständigkeit und Voraussetzungslosigkeit, in diametralem Gegensatze zu den meisten auf derselben Grundlage der freien Forschung errichteten Lehrgebäuden der neueren Zeit endlich einmal die Begründung — nicht der Scholastik, wohl aber die der Welt- und Lebensansicht des positiven Christentums im wesentlichen gelungen ist? Freilich mit letzterer glaubt die Wissenschaft heutzutage in weiten Kreisen in der That fertig zu sein und sie endgültig beseitigt zu haben. Auch Harpf gehört zur Zahl dieser wenig beneidenswerten, mehr dünkelhaften als einsichtsvollen Köpfe. Daher legt er, Christentum und vorkantische Metaphysik mit einander verwechselnd, meinem Buche denn auch ohne jedes Bedenken als Zweck unter „die Wiederbelebung des alten denn doch von Kant endgültig abgethanen metaphysischen Traumwebens, die dogmatische Wiedereinschlummerung, die für jeden, der wirklich philosophisch denkt, ein endlich überwundener Standpunkt ist." Und da Harpf nach seiner

Meinung selbstverständlich zu „den wirklich philosophisch Denkenden“ gehört, so glaubt er „gegen Versuche, wie die Theodor Webers sind, vom Standpunkte einer wissenschaftlichen Philosophie sich energisch verwahren zu müssen“, mit dem Zusatze, dafs „mein Beginnen die philosophische Forschung um mehr als ein Jahrhundert in ihrer Entwickelung zurückzuschrauben suche“. Zwar wird meine Kenntnis und eingehende Kritik Kants hervorgehoben, doch soll ich auch wieder so „darauf los spekulieren und dogmatisieren, als wäre die ‚Kritik der reinen Vernunft‘ heute noch nicht geschrieben worden“.

Wir würden uns nicht wundern, wenn mancher unserer gegenwärtigen Leser denken sollte, die beste Antwort unsererseits auf das vorher mitgeteilte durch und durch unwahre und sinnlose Geschwätz Harpfs sei keine Antwort gewesen. Und in der That! so würden wir ohne weiteres auch gehandelt haben, wenn wir nur uns und die Leser unseres Du Bois im Auge gehabt hätten, da wir durchaus der Ansicht sind, dafs jeder, der mit ausreichender Sachkenntnis, klaren Blickes und vorurteilsfrei an das Studium der erwähnten Schrift herangetreten ist, von der Unwahrheit aller der Ausstellungen, die Harpf gegen dieselbe erhebt, ohne auch nur ein Wort zu ihrer Begründung hinzuzufügen, sich leicht überzeugen wird. Allein es giebt sicherlich auch solche, die Harpfs Besprechung meines Buches ohne dieses selber gelesen haben und lesen werden. Und allen diesen glauben wir es schuldig zu sein, daran zu erinnern, wie wahr selbst heute noch, namentlich auch in Beziehung auf gewisse sogen. Rezensenten, der Ausspruch Goethes ist: „Wer die Unredlichkeit der Deutschen kennen lernen will, mufs sich mit ihrer Litteratur bekannt machen.“ Oder wird es für Harpf und Konsorten zutreffender sein, wenn wir uns für die Gegenwart und Zukunft dadurch gegen sie wappnen, dafs wir ihnen die bekannten Reimzeilen des weiland Wandsbecker Boten, Matthias Claudius, entgegenhalten?

„Heil, Heil dem Kritikaster!
Zweimal zu sehen hafst er.
Und säh' er zehnmal, sein Gesicht
Scheint blöd', er säh' es doch wohl nicht.“

Uns kann es gleichgültig sein, in welchem der beiden Motive die Leser dieser Abwehr die Veranlassung zu Harpfs Auftreten gegen uns suchen werden.

[11.] So verfährt, um von den vielen nur einen anzuführen, z. B. Fr. A. Lange in seiner von grofser Gelehrsamkeit zeugenden, weit verbreiteten „Geschichte des Materialismus“, 3. Aufl., Iserlohn 1877. Derselbe polemisiert II, 277 f. sehr stark gegen Eduard v. Hartmanns „Philosophie des Unbewufsten“, namentlich gegen dessen

Begriff und Einführung der „Finalität“, welche letztere beweise, dafs Hartmanns Denken „vollständig auf den Standpunkt des Köhlerglaubens und der rohen Naturvölker zurückkehre“. Den Grund hierzu, den Philosophen des Unbewufsten mit dem „Australneger“ auf gleiche Linie zu setzen, schöpft Lange aus der Thatsache, dafs Hartmann, falls irgendein natürliches Ereignis „in den gleichzeitig obwaltenden materiellen Umständen sich nicht vollständig begründen“ lasse, verlangt, „die zureichende Ursache“ davon „auf geistigem Gebiete zu suchen“. „Dem Naturforscher“, meint Lange mit Recht, „ziemt es, in solchen Fällen einfach zu sagen, dafs die physische Ursache (des betreffenden Ereignisses) noch nicht entdeckt ist, und in der ganzen Geschichte seiner nie rastenden Wissenschaft wird er den Impuls finden zu neuen Forschungen, die ihn dem Ziele um einen Schritt näher führen. Der Australneger aber und der Philosoph des Unbewufsten machen da Halt, wo ihr Vermögen natürlicher Erklärung aufhört, und schieben den ganzen Rest auf ein neues Prinzip, mit welchem alles durch ein einziges Wort höchst befriedigend erklärt ist. Die Grenze, bei welcher die physische Erklärung aufhört und der Spuk dafür eintritt, ist bei beiden verschieden; die wissenschaftliche Methode aber ist dieselbe.“ Und nun! von dem „phantastischen Reflexe der eigenen Unwissenheit“ Hartmanns, nämlich von „der geistigen Ursache“, welche dieser zur Erklärung von ihm sonst unerklärlichen physikalischen Vorgängen herbeizieht, geht Lange dazu über, die Existenz von anderen Geistern, als der des Menschen ist, wenigstens für die Wissenschaft in den allerschärfsten Ausdrücken in Abrede zu stellen. Lange schreibt:

„Dafs Hartmanns geistige Ursachen identisch sind mit dem devildevil der Australneger, bedarf kaum des Beweises. Die Wissenschaft kennt nur eine Art von Geist: den menschlichen; und wo von ‚geistigen Ursachen‘ in wissenschaftlichem Sinne die Rede ist, bleibt stets vorbehalten, dafs sich dieselben durch Vermittelung menschlicher Körper geltend machen. Was wir sonst noch etwa von ‚Geist‘ annehmen, ist transcendent und gehört in das Gebiet der Ideen. Wir haben das Recht, wenn wir durch den Materialismus hindurch zum Idealismus vorgedrungen sind, alles Bestehende für geistiger Art zu erklären, sofern es zunächst unsere Vorstellung ist; so lange wir aber noch zwischen Geist und Materie unterscheiden, haben wir nicht das Recht, Geister und geistige Ursachen zu erfinden, die uns nicht gegeben sind.“

Schon aus dem letzten hier mitgeteilten Satze Langes ersieht man aufs deutlichste, — und das wird durch den ganzen Inhalt seiner „Geschichte des Materalismus“ bestätigt — dafs auch dieser nicht weniger als der von ihm so arg zerzauste Hartmann von einem wahrhaften Wesens-Dualismus von Geist und Natur (Materie) in und

aufser dem Menschen nichts wissen will, vielmehr gleich letzterem ihre Wesens-Identität behauptet und dem Monismus alles Seins sich in die Arme geworfen hat. Es ist daher auch ohne weiteres sehr verwunderlich, warum Lange so gar arg sich darauf kapriziert, das, was wir „Geist“ nennen, ausschliefslich in dem Menschen zu suchen. Entfaltet derselbe nach Langes monistischer Grundansicht seine Wirksamkeit in mannigfaltig unter- und übergeordneten Abstufungen denn nicht notwendigerweise auch schon in dem weiten Bezirke des Tierreiches? Ja, werden selbst die Elemente der anorganischen Natur, wofern sie von dieser zum Baue eines tierischen oder menschlichen sensiblen Nervensystems und Gehirns verwertet werden, eben dadurch nicht auch zur Erzeugung geistiger Erscheinungen in den Stand gesetzt? Ist demnach innerhalb des Monismus die ganze Natur mit dem Geiste nicht gleichsam schon imprägniert, ohne dafs dadurch, wie Hartmann von jenem Standpunkte aus ganz richtig bemerkt, „die Ausnahmslosigkeit des Kausalitätsgesetzes vernichtet, dieselbe vielmehr vorausgesetzt wird“? Der einzige Unterschied zwischen Lange und Hartmann in dem zur Verhandlung stehenden Streitpunkte ist nur der, dafs jener den Komplex von Naturerscheinungen, welche er als „geistige“ bezeichnet wissen will, enger fafst als sein Gegner Hartmann. Dagegen weisen beide dem, was sie „Geist“ nennen, zur Natur oder zu dem einen und einzigen von ihnen angenommenen metaphysischen oder ontologischen Prinzipe im wesentlichen das ganz gleiche Verhältnis an, weshalb denn auch beide mit ihrer Auffassung des Seienden oder mit ihren Weltansichten in der Tiefe sich einander viel näher stehen, als dies einem Lange jemals zum Bewufstsein gekommen. Was dieser daher von Hartmanns Philosophie sagt und mit Recht sagt, das wird in gleicher Weise auch von seiner eigenen gelten. „Wenn die ‚Philosophie des Unbewufsten‘ jemals so viel Einflufs auf die Kunst und Litteratur der Zeitgenossen gewinnen und so zum Ausdruck der vorherrschenden Geistesströmung werden sollte, wie das einst mit Schelling und Hegel der Fall war, so würde sie damit bei noch so schadhafter Grundlage als eine Nationalphilosophie ersten Ranges legitimiert sein. Die Periode, welche damit bezeichnet würde, wäre eine Periode des geistigen Verfalls, aber auch der Verfall hat seine grofsen Philosophen, wie Plotin am Schlusse der griechischen Philosophie“ (II, 283). Und was vor diesem „geistigen Verfalle“ allein zu schützen vermag, ist eine viel richtigere, tiefere und allseitigere Erkenntniss der Beschaffenheit des menschlichen Geistes und seines Verhältnisses zur Natur, als dieselbe von dem Monismus, in welcher Schattierung er sich auch zeigen mag, jemals ans Tageslicht gefördert werden kann. Auf diesen Gegenstand vor allen anderen wird in dem Nachfolgenden unser Augenmerk gerichtet sein.

[12.] Wie sehr die „spekulative“ oder die früher sogen. „natürliche“ Theologie in manchen wissenschaftlichen Kreisen verhaſst ist und als ein- für allemal beseitigt betrachtet wird, zeigt sich ganz besonders in den Werken Arthur Schopenhauers. So macht derselbe in der Vorrede zur „zweiten Auflage“ seiner Schrift: „Über den Willen in der Natur“ aus dem Jahre 1854 (S. W. IV, S. xiv f.) den Herren vom „philosophischen Gewerbe“ (d. i. den Universitätsprofessoren der Philosophie) u. a. zum Vorwurfe, daſs sie seine Philosophie „schlechterdings nicht dürfen gelten lassen, ... auch nicht, wenn sie die gröſsten, je gehobenen Schätze menschlicher Weisheit enthielte“. Und warum nicht? „Weil ihr“, meint Schopenhauer, „alle spekulative Theologie nebst rationaler Psychologie abgeht, und diese, gerade diese sind die Lebensluft der Herren, die conditio sine qua non ihres Daseins.“ . . . „Nun ist aber“, wird dann fortgefahren, „dergleichen weder bei Kant noch bei mir zu holen. Zerschellen ja doch bekanntlich an seiner Kritik aller spekulativen Theologie die bündigsten theologischen Argumentationen wie ein an die Wand geworfenes Glas, und bleibt unter seinen Händen an der rationalen Psychologie kein ganzer Fetzen! Und nun gar bei mir, dem kühnen Fortsetzer seiner Philosophie, treten beide, wie es eben konsequent und ehrlich ist, gar nicht mehr auf.“ Ganz ähnlich hatte Schopenhauer schon zehn Jahre früher, in der „Vorrede zur zweiten Auflage“ seines Hauptwerkes: „Die Welt als Wille und Vorstellung“ aus dem Jahre 1844, seineTiraden gegen die Möglichkeit einer spekulativen Theologie mit folgenden Invektiven gegen die Philosophieprofessoren begleitet: „Die Herren“, schrieb er damals, „wollen leben und von der Philosophie leben: an diese sind sie mit Weib und Kind gewiesen und haben, trotz dem povera e nuda vai filosofia des Petrarka, es darauf gewagt. Nun ist aber meine Philosophie ganz und gar nicht darauf eingerichtet, daſs man von ihr leben könnte. Es fehlt ihr dazu an den ersten, für eine wohlbesoldete Kathederphilosophie unerläſslichen Requisiten, zunächst gänzlich an einer spekulativen Theologie, welche doch gerade — dem leidigen Kant und seiner Vernunftkritik zum Trotz — das Hauptthema aller Philosophie sein soll und muſs, wenngleich diese dadurch die Aufgabe erhält, immerfort von dem zu reden, wovon sie schlechterdings nichts wissen kann.“ (S. W. II, S. xxvii.) Nun! Diese und ähnliche Radomontaden eines ohne Zweifel glänzend begabten Kopfes und eines vorzüglichen Stilisten — was beweisen sie? Sie beweisen, daſs der Zorn gegen die Philosophieprofessoren, in den Schopenhauer sich hineingeredet, weil seine wissenschaftlichen Bemühungen von jenen lange Zeit hindurch fast gänzlich ignoriert wurden, ihm die Fähigkeit zur vorurteilslosen und gründlichen Beurteilung wissenschaftlicher Dinge in mancherlei Beziehung wesentlich beeinträchtigt, um nicht zu sagen, gänzlich geraubt hat. Denn wäre dieses

nicht der Fall, wie wäre es dann möglich, Kants Kritik der spekulativen Theologie als eine wissenschaftliche Vernichtung derselben auszuposaunen! Ist Kant in dieser seiner Kritik etwa unfehlbar? Stützt dieselbe sich nicht auf Hauptgrundsätze seiner Erkenntnistheorie, die ohne Zweifel nicht haltbar sind und weittragende, verhängnifsvolle und als solche nachweisbare Irrtümer in sich schliessen? Da wir von allem diesem nicht erst seit heute und gestern vollkommen überzeugt sind, so gehört unsererseits auch nicht allzu viel Mut dazu, trotz Kant, Schopenhauer und mancher anderen die Verteidigung der „spekulativen“ Theologie und ihren Ausbau von neuem zu unternehmen. Und weil wir dieselbe auf nichts anderes als auf ein möglichst gründliches Verständnis der Welt und ihrer Faktoren stützen werden, so haben wir auch wenig oder vielmehr gar keine Furcht, dafs die Forschungen verwandter Geister, wie die Kants und Schopenhauers, das von uns zu errichtende Gebäude jemals wieder zerstören werden. Vieles von demselben kann und wird sicherlich in der Zukunft verbessert und zu gröfserer Vollkommenheit gebracht werden; aber das Schicksal, welches Kant nach dem Urteile aller Einsichtigen beispielshalber dem „ontologischen“ Beweise für das Dasein Gottes bereitet, nämlich die endgültige Vernichtung, wird unsere spekulative Theologie niemals erreichen.

[13.] Vgl. „Eurystheus und Herakles. Metalogische Kritiken und Meditationen“ — eine der scharf- und tiefsinnigsten wie der inhaltreichsten Schriften Günthers. Wien 1843, S. 527.



Erster Teil.

Die Kosmologie.

Erste Abteilung.

Die Lehre vom synthetischen Weltfaktor.

(Die Anthropologie.)

Erste Unterabteilung.

Der Geist oder die Seele des Menschen.

---

§ 7.

Zur Orientierung.

Der Zentralgedanke des menschlichen Bewufstseins, um den alle übrigen Gedanken desselben wie um ihre Sonne sich lagern und von dem aus sie alle erst Licht und Bedeutung erhalten, ist ohne jede Widerrede kein anderer als der Ichgedanke, der Gedanke oder das Wissen des Menschen von sich selbst, das Selbstbewufstsein. Durch den Besitz dieses unschätzbaren Gutes sehen wir den Menschen weit hervorragen über alles, was wir mit und neben ihm auf Erden, ja in der ganzen unermeſslichen Natur erblicken und kennen lernen. Der Ichgedanke ist es, der den Menschen, mit Kant zu reden, „unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen erhebt", der ihn zu „einem von den vernunftlosen Tieren durch Rang und Würde ganz unterschiedenen Wesen macht" und „die gänzliche Absonderung desselben von allem Vieh zur Folge hat". [1]

Aber nicht von Anfang an befindet sich der im Mutterschofse empfangene oder auch der aus demselben an das Licht der Welt geborene Mensch im Besitze jenes Gutes.

Vielmehr kann und mufs mit voller Sicherheit behauptet werden, dafs selbst nach der Geburt des Menschen noch geraume Zeit, erfahrungsgemäfs ein bis zwei Jahre, vergeht, bevor das Licht des Selbstbewufstseins in der Form des Ichgedankens auch nur mit einiger Klarheit und Deutlichkeit in ihm aufleuchtet. [2]

Eine sorgfältige und unbefangene Beobachtung des zur Welt geborenen Menschen lehrt ferner unzweifelhaft, dafs keiner derselben rein aus und durch sich selbst, ohne jede fremde Mithilfe, zur Höhe des selbstbewufsten Denkens oder des Ichgedankens sich zu erheben vermag. Schon Kant hat den wohlbegründeten, unanfechtbaren Ausspruch gethan, dafs „alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange", indem er mit vollem Rechte dem menschlichen Erkenntnisvermögen eine solche Beschaffenheit beilegte, der zufolge es nur durch fremde auf den Menschen stattfindende Einwirkungen „in Bewegung" gesetzt und dadurch zur Ausübung der ihm eigentümlichen Wirksamkeit gebracht werden kann. [3] Ist aber das Denken und Erkennen des Menschen selbst in seinem ersten Anfange, also sogar für die Ausprägung der unvollkommensten sinnlichen Vorstellung und Empfindung, auf fremde Einwirkungen als eine unerläfsliche Vorbedingung hin- und angewiesen, um wie viel mehr wird dieses erst der Fall sein für den Aufgang desjenigen Gedankens im Menschen, durch dessen Gewinnung dieser den Zenith seines geistigen Lebens erreicht und in dessen Besitze er seine intellektuelle Entwickelung ins Unbegrenzte von Stufe zu Stufe zu steigern vermag? Die Thatsache, dafs kein Mensch unter keinem Himmelsstriche rein aus und durch sich selbst ohne jede fremde Mithilfe, also durch reine, von jeder fremden Anregung schlechthin unabhängige oder absolute Aktivität aus der Nacht der Bewufstlosigkeit, in der er ursprünglich gefangen liegt, in die Tageshelle des Selbstbewufstseins sich hinübersetzt noch hinübersetzen kann, — diese Thatsache, sage ich, drängt aber auch ohne weiteres und unvermeidlich zu dem Schlusse, dafs wir in dem Selbstbewufstsein oder dem Ichgedanken des Menschen das Pro-

dukt oder Ergebnis eines Prozesses vor uns haben, dessen einzelne Elemente teils in dem seiner selbst bewufst werdenden Menschen selber, teils aber auch aufser ihm in anderen von ihm als solchem verschiedenen Wesen oder Ursachen zu suchen sind. Es wird eine unserer hauptsächlichsten und dringendsten Aufgaben sein müssen, diesen Prozefs in allen wesentlichen Beziehungen und nach allen in ihm sich einstellenden und nachweisbaren Momenten zu klarem Bewufstsein und vollem Verständnisse zu bringen, denn es ist von vornherein im höchsten Grade wahrscheinlich, um nicht zu sagen, gewifs, dafs der gründliche und erschöpfende Einblick in diesen Gegenstand die gleiche Erkenntnis eines der wichtigsten metaphysischen Probleme, nämlich der Beschaffenheit und Genesis des menschlichen Geistes oder der menschlichen Seele, in unmittelbarem Gefolge haben wird. Schon in unserer vorletzten Schrift: „Emil Du Bois-Reymond u. s. w." haben wir uns S. 152f. mit der Lösung der vorher näher bezeichneten Aufgabe in ziemlicher Ausführlichkeit befafst. Indem wir in dem Nachfolgenden auf unsere dortigen Ausführungen mehrfach uns beziehen werden, werden wir zugleich in der Lage sein, Einzelnes genauer als früher zu fassen oder früher Gesagtes in dem einen und andern nicht unwichtigen Punkte auch selbst zu berichtigen und hierdurch den bedeutungsvollen Gegenstand seiner definitiven Erledigung, so hoffen wir, endgültig zuzuführen.

§ 8.

Die Genesis und Beschaffenheit des Selbstbewufstseins.

Schon in § 2 der Einleitung wurde wie auf eine ganz und gar unleugbare Erfahrungsthatsache darauf hingewiesen, dafs die Äufserungen unseres sogen. seelischen oder geistigen Lebens, sei es einzeln sei es in ihrer Gesamtheit, z. B. die Akte des Glaubens, Hoffens, Wollens, Zweifelns, Wissens u. s. w. mit demjenigen, was unter der Bezeichnung des Ich als das eine gemeinsame Subjekt resp. als die Ur-

sache jener Lebensäufserungen sich zu erkennen giebt, keineswegs ein und dasselbe oder wesenhaft identisch seien. Allein eben das Subjekt, welches in jenen Lebensäufseerungen und durch dieselben als Ich d. h. als ein seiner selbst bewufstes Subjekt sich zur Offenbarung bringt, ist, so haben wir eben gehört, ein solches keineswegs immer und vom Anfange seiner Existenz an gewesen, vielmehr ist dasselbe ein solches nur sehr allmählich geworden. Und so sehen wir uns denn ganz naturgemäfs vor allem zu der Untersuchung gedrängt, wie jenes Subjekt aus seiner ursprünglichen Bewufstlosigkeit zum Selbstbewufstsein in der Form des Ichgedankens sich erhoben habe.

Der Selbstbewufstwerdungsprozefs fängt den vorherigen Andeutungen zufolge damit an, dafs an den Menschen Einwirkungen von aufsen herankommen und dafs dieselben durch Vermittelung seiner peripherischen, an der Aufsenseite des Organismus gelagerten Sinnesorgane und seines sensiblen Nervensystems in ihn eindringen bis ins Gehirn, den einzigen und unleugbaren Sitz alles im Menschen sich vollziehenden subjektiven Lebens. Wie bekannt, wird vielfach darüber gestritten, welcher Art diese Einwirkungen selbst sein müssen, wofern sie den Selbstbewufstwerdungsprozefs im Menschen wirksam sollen anregen können. Anton Günther und seine Schule, die modernen sogen. Völkerpsychologen, ein Lazarus, Steinthal u. a. behaupten, dafs nur Einwirkungen von bereits im Selbstbewufstsein stehenden Wesen jene Kraft und Macht in dem noch bewufstlosen Menschen zu entfalten imstande seien. Die zahllosen ihrer selbst nicht bewufsten Wesen der Aufsenwelt wirken auf jeden Menschen, mag derselbe sich nun zu einem Ich oder selbstbewufsten Subjekte schon entwickelt haben oder nicht, in mannigfaltigster Weise zwar ein; sie regen ihn als einen noch selbstbewufstlosen augenscheinlich auch zur Gedankenbildung an, aber lediglich und ausschliefslich zur Bildung von sinnlichen Vorstellungen oder Empfindungen. Dagegen vermögen sie nach der erwähnten Ansicht schlechterdings keinen Funken in ihm hervorzulocken,

an dem das Licht des Selbstbewufstseins in der Form des Ichgedankens in ihm sich entzünden könnte. „Der menschliche Geist, so schreibt z. B. Günther, kann nur durch einen seiner selbst bereits bewufsten Geist ins Selbstbewufstsein versetzt werden. [4] Diese Stelle nimmt für den Urmenschen ohnstreitig Gott selber ein und zwar als selbstbewufster, persönlicher Gott. Sein Selbstbewufstsein also verdankt [4] der Urmensch der Einwirkung des selbstbewufsten Gottes.“ [5] Ähnlicher oder auch selbst gleichlautender Äufserungen finden sich in Günthers zahlreichen Schriften eine sehr grofse Menge [6]. Als Grund aber für die angebliche Thatsache führt Günther unseres Wissens immer und überall nur die Behauptung an, „dafs das Begriffsleben der Natur den Geist nicht differenzieren könne“ d. i. dafs die Natur, weil selbst in allen ihren Produkten ohne Ichgedanken oder selbstbewufstlos auch dem Geiste des Menschen zum Selbstbewufstsein nicht zu verhelfen vermöge. [7]

In unserer Arbeit gegen Du Bois-Reymond S. 154 und 251 fg. haben wir schon die Gelegenheit ergriffen, die vorgetragene Auffassung auf ihren wissenschaftlichen Wert, den Grad ihrer Gewifsheit und Sicherheit zu prüfen und unsere Stellung zu derselben genau zu präzisieren. Wie damals so können wir dieselbe auch heute noch als eine zweifellos gewisse und unwidersprechlich bewiesene nicht anerkennen. Zwar ist es uns nach wie vor auf Grund unleugbarer Thatsachen der Erfahrung in absoluter Weise gewifs, dafs kein Menschenkind, dessen Verkehr von dem ersten Anfange seines Lebens in der Wechselwirkung mit blofsen Individuen des Naturlebens völlig aufginge, welches also ohne jede menschliche Anregung und Erziehung in Familie, Schule, Kirche u. s. w. aufwüchse — es ist, sage ich, gewifs, dafs ein solches Menschenkind niemals eine auch nur irgendwie nennenswerte Höhe geistiger Entwickelung erreichen würde. Ob dasselbe aber auch zu dem überaus traurigen Lose verurteilt wäre, hier auf Erden niemals das Licht des Ichgedankens und damit auch die Vernunft, wenngleich nur in ihren schwächsten Anfängen, in sich aufleuchten zu sehen;

ob dasselbe daher für seine intellektuelle Entwickelung fort und fort bis zu seinem Tode schlechthin auf der Stufe der Tierheit zu bleiben verdammt wäre — das wissen wir nicht und wagen wir nicht zu behaupten, wiewohl uns die angebliche Thatsache anderseits auch keineswegs als eine Unmöglichkeit erscheint. Denkbar, ja sogar sehr wahrscheinlich ist dieselbe; ihre Wirklichkeit aber ist, wie uns scheinen will, noch nicht völlig gewifs und spruchreif, so lange nicht exaktere und stichhaltigere Beweise als bisher für dieselbe vorgebracht werden. [8] Doch — verhalte es sich damit, wie ihm wolle, ohne alle und jede Anregung oder Einwirkung von aufsen kann kein Mensch zur Gewinnung des Selbstbewufstseins vordringen, da überhaupt alle intellektuelle Entwickelung des Einzelnen, wie wir oben von Kant vernommen haben, mit der Rezeption fremder Einwirkungen ihren Anfang nimmt und nach der Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens allein nehmen kann. Diese Behauptung spricht eine schlechthin unbezweifelbare Thatsache aus, welche wir daher auch unbedenklich zum Ausgangspunkte der hier in Untersuchung stehenden Fragen nehmen dürfen.

Die von aufsen an den zur Welt geborenen Menschen in der Form von mechanischen Bewegungsvorgängen herankommenden fremden Einwirkungen treffen selbstverständlich zunächst nur die Aufsenseite seines Organismus, resp. seine äufseren Sinnesorgane. Wie die Physiologie der neueren Zeit unzweifelhaft nachgewiesen, pflanzen jene durch diese und die ihnen zugehörigen sensiblen Nerven sich fort ins Gehirn, indem sie auch in diesem ähnliche mechanische Bewegungsvorgänge, resp. mechanische Atom- oder Molekular-Bewegungen desselben hervorrufen. Mehr und anderes als diese können die von aufsen dem Gehirn zugeführten Einwirkungen in letzterem nicht bewirken; hier wie überall gilt in der That der von den Physiologen der Gegenwart so oft mit grofser Emphase ausgesprochene Satz: „Bewegung kann nur Bewegung erzeugen . . . . die mechanische Ursache geht rein auf in der mechanischen Wirkung“. [9] Und eben weil es so ist, so ist auch die oben schon gerügte

viel weitergehende Behauptung, dafs die auf das Gehirn stattfindenden Einwirkungen in diesem sogar Vorstellungen bewirken sollen, ganz offenbar falsch und als ein wenigstens sehr leicht irreführender Ausdruck ein für allemal zu verabschieden.

Wer in dem Kopfe des Menschen auch immer der verborgene Erzeuger und Träger des Selbstbewufstseins in der Form des Ichgedankens sein mag — seien dieser eines oder mehrere Atome, eine oder mehrere Molekeln des Gehirns oder sei es ein von dem Gehirne, sowie von jedem körperlichen oder materiellen Gebilde wesenhaft verschiedener Geist oder eine solche Seele — unter allen Umständen wird man sich zu denken haben, dafs die fremden, von aufsen in das Gehirn eindringenden Einwirkungen in und an jenem Erzeuger und Träger des Ichgedankens ebenfalls nichts anderes bewirken, als dafs sie ihn in bestimmte mechanische Bewegungen versetzen. Vor der Rezeption der ersten fremden Einwirkung auf ihn noch völlig regungs- und bewegungslos fängt derselbe nach jener Rezeption an, zum erstenmale bewegt zu werden. Es ist ebenso natürlich wie leicht begreiflich, dafs diese Bewegung oder Erregung desselben mit dem fortwährenden Zuströmen neuer fremder Einwirkungen auf ihn an Intensität und Stärke wenn zwar vielleicht ja wahrscheinlich nur sehr allmählich, so doch stetig wachsen wird. Hierdurch geschieht es aber auch, dafs für das in Rede stehende Subjekt in seinem Wechselverkehr mit den auf es einwirkenden Gegenständen der Aufsenwelt ein Zeitpunkt eintritt, wo es nicht mehr in blofser Passivität oder Rezeptivität die Einwirkungen der letzteren aufnimmt, sondern auf Veranlassung der aufgenommenen Einwirkungen gegen diese auch in Reaktion tritt. Und worin wird die Reaktion desselben in ihrer ursprünglichen Äufserungsweise sich kund geben?

Die Bewegungen, in welche das erwähnte Prinzip — denn so dürfen wir der Kürze wegen den Erzeuger und das Subjekt des Ichgedankens im Menschen wohl nennen — durch die fremden auf es eindringenden Einwirkungen ver-

setzt wird, sind ganz offenbar ebenso viele in und an ihm bewirkte Veränderungen seines ursprünglichen Zustandes. Ursprünglich d. i. vor Rezeption der ersten Einwirkung war jenes Prinzip noch gänzlich regungs- und bewegungslos; jetzt befindet es sich in Bewegung, also in einem von seinem ursprünglichen veränderten Zustande, welcher in demselben Grade von dem ersteren sich entfernt, als die Bewegung, welche jenem durch die fremden Einwirkungen zugeführt wird, selbst an Intensität sich steigert. Ist nun die Veränderung seines ursprünglichen Zustandes so weit gediehen oder hat dieselbe in dem Prinzipe, so zu sagen, eine solche Spannung erreicht, daſs sie die in diesem von Anfang an gleichsam schlummernde Reaktivität zur thatsächlichen Bethätigung herausfordert, so wird die letztere, da es sich vor allem um ein Bewuſstwerden des in Rede stehenden Prinzipes handelt, zunächst auch nur in der Wahrnehmung oder Anschauung der an und mit dem Prinzipe vor sich gegangenen Veränderung bestehen können. Man wird also zu denken haben, daſs jetzt das Prinzip nicht bloſs thatsächlich in Bewegung sich befindet, sondern daſs es die ihm als solchem anhaftende oder immanente Bewegung auch wahrnimmt, perzipiert, anschaut oder mit welchem andern Worte man diesen nicht durch eine fremde Ursache, sondern von dem Prinzipe selbst in ihm erzeugten Vorgang immer bezeichnen mag. Denn das Prinzip ist dadurch, daſs es durch fremde Einwirkungen in Bewegung versetzt worden, zu sich selber gleichsam in eine innere Scheidung getreten. Es bietet von jener Zeit an, was es vor derselben nicht that, dem über es Reflektierenden, so zu sagen, eine zweifache Seite dar, deren eine es selber als solches, die andere dagegen die ihm als solchem anhaftende Bewegung ist. So unlöslich und unabtrennbar die erwähnten beiden Seiten desselben auch sind, so sind sie doch keineswegs mit einander identisch, sodaſs die eine gegen die andere vertauscht und mit derselben verwechselt werden dürfte. Die Bewegung als solche ist nicht das Prinzip als solches und umgekehrt. Beides ist so wenig der Fall, daſs die absolute

Unmöglichkeit davon mit aller nur wünschenswerten Leichtigkeit und Deutlichkeit eingesehen werden kann. Auch ist auf den ersten Blick das ontologische oder metaphysische Verhältnis klar erkennbar, in welchem die beiden Seiten des einen und selben Dinges oder Prinzipes zu einander sich befinden. Die Bewegung nämlich haftet dem Prinzip an, sie ist ihm immanent; zu ihr ist das Prinzip als solches das Subjekt, das Substrat, der Träger, dagegen wird nicht auch umgekehrt das Prinzip als solches von seiner Bewegung getragen, da es ja für jenes thatsächlich einmal eine Zeit gegeben hat, in der es noch vor aller Bewegung stand und von einer solchen in oder an ihm noch gar keine Rede sein konnte. Und eben weil dies das fest bestimmte ontologische Verhältnis ist, welches zwischen dem Prinzipe und der ihm inhärent gewordenen Bewegung obwaltet, so ist jenes auch imstande, diese, wofern sie die hierzu erforderliche Intensität erreicht hat, wie sie ihm unmittelbar objektiv oder gegenständlich ist, so auch zum unmittelbaren Objekte oder Gegenstande seiner Wahrnehmung zu machen. Ferner ist dieser Vorgang in dem Selbstbewufstwerdungsprozesse des Menschen offenbar schon subjektiver, nicht mehr wie die vorherige Rezeption fremder Einwirkungen noch rein objektiver Natur. Denn jener, nämlich die in Verhandlung stehende Wahrnehmung oder Anschauung, ist ganz unzweideutig schon eine Art von Bewufstsein, freilich keineswegs auch schon vollendetes Selbstbewufstsein, da ja das betreffende Prinzip durch denselben nur erst von der ihm anhaftenden Bewegung als seinem Zustande mittels Wahrnehmung, nicht aber auch schon von sich selber als dem Subjekte und Träger seines Zustandes im Ichgedanken erfährt und erfahren kann. Die erwähnte Wahrnehmung bildet ein Moment und zwar wie leicht ersichtlich ein durchaus notwendiges Moment in dem Selbstbewufstwerdungsprozesse des Menschen, aber sie ist nicht auch zugleich das Schlufsmoment desselben, dessen Eintritt das Selbstbewufstsein in der Form des Ichgedankens unmittelbar im Gefolge hätte. Wie setzt sich denn nun jener Prozefs fort, und wie

gelangt durch die Fortsetzung desselben der Mensch zur Gewinnung des Selbstbewufstseins, des Ichgedankens?

Wir haben vorher in aller Kürze das metaphysische oder ontologische Verhältnis berührt, welches zwischen den beiden sehr verschiedenen Seiten besteht, die sich an dem in Rede stehenden Prinzipe von der ersten fremden Einwirkung an, die es in und an sich erfahren, für jeden über dasselbe unbefangen Nachdenkenden mit gröfster Leichtigkeit bemerklich machen. Das ursprünglich bewegungslose Prinzip ist durch Rezeption der fremden Einwirkungen in Bewegung getreten. Diese seine Bewegung, in der es sich nun befindet und die bezüglich ihrer Intensität durch herzuströmende neue Einwirkungen fortwährend mannigfache Veränderungen erleiden kann, ist offenbar nicht nichts. Sie ist ein Wirkliches, ein Seiendes, ein Reales, denn sie ist ja wirkliche, seiende, reale Bewegung. Sie hat eine Existenz, aber freilich und selbstverständlich nur eine solche Existenz, wie sie einer Bewegung als solcher überhaupt zukommen kann. Und worin besteht der eigentliche Grundcharakter dieser Existenz? Welches ist ihre wesentlichste, hauptsächlichste, am meisten und sorgfältigsten zu berücksichtigende Eigenschaft? Die lichtvolle Beantwortung dieser Frage ist für den hier verfolgten Zweck von grofser Bedeutung.

Die besprochene Bewegung, sagen wir, ist nicht nichts, sie ist ein Wirkliches, ein Seiendes, ein Reales, aber sie ist ein Wirkliches, Seiendes oder Reales in und an einem anderen Wirklichen, Seienden oder Realen, nämlich an demjenigen Prinzipe, dessen Bewegung sie ist und welches durch fremde Einwirkungen in dieselbe ist versetzt worden. Die Bewegung hat also wohl Existenz, aber sie hat eine unselbständige, keine ihr als solcher zuständige, keine selbständige Existenz, denn sie steht, so zu sagen, in, an und auf dem Prinzipe, von dem als ihrem Subjekte oder Substrate sie als solche getragen und insofern auch im Dasein erhalten wird. Keine wie immer geartete Bewegung, in die das Prinzip versetzt wird, könnte als solche ohne das Prinzip auch nur einen Augenblick existieren, eben weil eine

jede nur in sofern existiert und existieren kann, als sie ihm anhaftet und in ihm gleichsam den sichern, festen Boden hat, in dem sie wurzelt und aus dem sie für ihre Fortexistenz die erforderliche Nahrung zieht. Deshalb ist aber die Bewegung als solche mit dem Prinzipe als solchem doch nicht identisch, vielmehr erweist sich jene auf den ersten Blick als einen Zustand des letzteren oder auch als ein Accidenz desselben und als dieses deshalb, weil und in sofern das Prinzip sich nicht selbst durch eigene Kraft und Macht in dieselbe versetzt hat, sie ihm vielmehr durch fremde Einwirkung gleichsam zugefallen ist (accidit). Und diese Grundeigentümlichkeit der dem Prinzipe anhaftenden Bewegung ist der letzteren so tief und in einem so hohen, hervorragenden Grade aufgeprägt, dafs dieselbe dem Prinzipe mit, bei und in der oben charakterisierten Wahrnehmung seiner Bewegung schlechterdings nicht entgehen kann. Sie als solche wird notwendigerweise mit wahrgenommen und eben nur diese zweite Beobachtung als solche ist es, welche das Prinzip bei der blofsen Wahrnehmung seiner Bewegung nicht stillstehen läfst sondern über dieselbe hinaustreibt, um den in ihm eingeleiteten Bewufstwerdungsprozefs als einen wirklichen Selbstbewufstwerdungsprozefs zum Abschlufs zu bringen.

Bei der Beobachtung nämlich, dafs der von ihm in und an ihm wahrgenommenen Bewegung eine selbständige, in und auf ihr selber ruhende Existenz nicht zukommt, sieht das Prinzip sich in die Lage versetzt, von neuem sich auf den Weg zu machen und nach dem Subjekte oder Substrate zu suchen, in und an welchem die wahrgenommene Bewegung wurzelt und durch welches sie im Dasein erhalten wird. Dieses Suchen nach dem Subjekte der Bewegung tritt selbstverständlich nach erfolgter Wahrnehmung der letzteren ebenso unwillkürlich, oder, wenn das Wort erlaubt ist, ebenso instinktiv in dem Prinzipe auf wie die Wahrnehmung der Bewegung selbst, wofern diese nur die hierzu erforderliche Intensität erreicht hat und so stark ist, um die in dem Prinzipe schlummernde Reaktivität zur Aktualität wachzurufen.

Schon in unserer Kritik der Du Boisschen Weltansicht S. 158 fg. haben wir den Nachweis geführt, dafs es dem Prinzipe nicht sofort und auf den ersten Schlag gelingt, den Gegenstand seines Suchens in voller Klarheit und Deutlichkeit auch zu entdecken. Wir haben an der angezogenen Stelle den betreffenden Beweis auf eine ganz und gar unleugbare, bei der Entwickelung jedes neugeborenen Kindes leicht zu konstatierende Thatsache der Erfahrung gestützt, deren auch schon Kant in seiner „Anthropologie“ aus dem Jahre 1798 zu dem gleichen Zwecke sich bedient hat. Allein nach Verlauf einer kürzeren oder längeren Zeit macht das Prinzip doch eben die Entdeckung, welche auch der ihm selbst freilich unbewufste Hebel gewesen, der es über die blofse Wahrnehmung seiner Bewegung hinausgeführt und zu weiterer Gedankenarbeit veranlafst hat. Das Prinzip gewinnt nämlich die Erkenntnis, dafs das von ihm gesuchte Sujekt oder Substrat zu der in und an ihm wahrgenommenen Bewegung eben kein anderer als es selber ist. Und es gewinnt diese Erkenntnis dadurch und kann sie nur dadurch gewinnen, dafs es die wahrgenommene Bewegung, wie sie ihm und keinem andern thatsächlich inhäriert, so auch mit immer gröfserer Bestimmtheit und Deutlichkeit auf sich bezieht, dadurch die Bewegung als einen Zustand seiner selbst von sich als dem Träger, Subjekte oder Grunde dieses Zustandes unterscheidet, so sich selbst im Unterschiede und Gegensatze zu seinem Zustande im Gedanken gewinnt und auf diese Weise seiner nach den beiden Seiten seines Daseins, nämlich sowohl des ihm als solchem inhärierenden Zustandes als seiner selbst als des Subjektes oder Substrates des letzteren bewufst wird. Und derjenige Moment, in welchem die charakterisierte Erkenntnis in der Entwickelung oder Differenzierung des in Frage stehenden Prinzipes zum vollen Durchbruche kommt, mufs ohne weiteres als einer der wichtigsten, bedeutungsvollsten und weitesttragenden Momente im Leben desselben überhaupt betrachtet werden. Denn sie liefert den deutlichsten, unanfechtbarsten Beweis dafür, dafs dem betreffenden Prinzipe

von Anfang an die Fähigkeit innewohnte, zu einem vernünftigen Denkprinzipe sich zu entwickeln, und dafs es diese seine Fähigkeit aus ihrer ursprünglichen Potentialität oder Möglichkeit jetzt in die Aktualität oder Wirklichkeit übergesetzt hat. Und mit der Vernunft in ihm ist zugleich der Wille und das Gefühl in ihm erwacht — die, wie wir darthun werden, drei spezifisch verschiedenen Äufserungsweisen einer und derselben Reaktivität, deren Entwickelungsfähigkeit keine Grenzen kennt und in Beziehung auf welche das Prinzip selbst daher auf einen ewigen Fortschritt angelegt ist. Der erfolgte Eintritt jenes grofsen Momentes im Leben des Menschen aber ist dann konstatiert, wenn derselbe zum erstenmale das Wort: Ich nicht blofs nachsprechend sondern verständnisvoll d. i. zum Zwecke der Unterscheidung seiner selbst von allem, was nicht er selbst ist, über seine Lippen bringt.

§ 9.

Berichtigung eines früheren Irrtums.

Es wird erlaubt sein, das in § 8 erwähnte Prinzip, in welchem das Selbstbewufstsein in der Form des Ichgedankens thatsächlich zustande kommt, im Verfolge Kürze und Bequemlichkeits halber mit dem Ausdrucke Geist oder Seele zu bezeichnen, womit wir selbstverständlich vorläufig über die Beschaffenheit jenes Prinzipes noch keineswegs etwas bestimmen oder aussagen wollen. Geist und Seele sind uns daher völlig gleichbedeutende Ausdrücke. Unter allen bemerkbaren Erdenwesen finden sie ihre Anwendung nur auf den Menschen; denn von jenen entwickelt sich einzig und allein der Mensch zum Selbstbewufstsein, zum Ichgedanken, und Geist wie Seele bezeichnen eben nur das an dieser Stelle noch gänzlich unbekannte Etwas im Menschen, in welchem jener Gedanke über kurz oder lang zum Durchbruche kommt. In § 8 haben wir auch den Prozefs, durch welchen dies geschieht, schon kennen gelernt. Vergegen-

wärtigen wir uns die einzelnen Momente desselben der Reihe nach, wie sie in ihm auftreten, so sind es folgende.

1) Der ursprünglich völlig bewegungs- und regungslose Geist wird durch fremde von aufsen auf ihn eindringende Einwirkungen, die ihm durch Vermittelung der peripherischen Sinnesorgane, des sensiblen Nervensystems und Gehirns zugeführt werden, in Bewegung gesetzt.

2) Hat die Bewegung den hierzu erforderlichen Stärkegrad erreicht, so nimmt der Geist, wie sie ihm unmittelbar inhäriert, objektiv oder gegenständlich ist, dieselbe auch unmittelbar wahr, er perzipiert sie, schaut sie an.

3) Für die wahrgenommene Bewegung sucht der Geist, da sie nichts an sich selbst ist, keine selbständige Existenz hat sondern einem andern, als sie selbst ist, inhäriert, den ihr unterliegenden Grund, ihr Subjekt oder Substrat, und er findet dieses nach kürzerem oder längerem Suchen eben in und an sich selbst — eine Entdeckung, die den Aufgang des Selbstbewufstseins in der Form des Ichgedankens in ihm anzeigt.

Die vorher dargelegte Entwickelung der Art, wie und der Momente, durch welche das Selbstbewufstsein im Geiste oder in der Seele des Menschen ursprünglich zustande kommt, ist in einem nicht unwichtigen Punkte von derjenigen verschieden, die wir in unserer mehrfach erwähnten gegen Emil Du Bois-Reymond gerichteten Schrift vorgetragen und verteidigt haben. Wir halten die hierorts gegebenen Erörterungen für eine Verbesserung und Vertiefung unserer früheren Ansicht, und zwar in einem solchen Mafse, dafs erst durch sie der im Geiste sich vollziehende Selbstbewufstwerdungsprozefs seine volle und in allen Beziehungen deutliche Beleuchtung erhält. Es ist daher auch kein Abschweifen von den in dieser Arbeit vorliegenden Aufgaben, wenn wir dies durch Gegenüberstellung beider Auffassungen unsern Lesern verständlich zu machen suchen.

Wird der Geist des neugeborenen Kindes zum erstenmal durch fremde auf ihn eindringende Einwirkung affiziert oder in Bewegung gesetzt, so ist er selbst als solcher

schon bei diesem Vorgange nicht gänzlich unbeteiligt. Zwar kann in keiner Art behauptet werden, dafs der Geist selbst die Ursache der Bewegung sei, die ihm nach stattgefundener Einwirkung anhaftet, denn diese ist selbstverständlich und unleugbar eben nur die Einwirkung oder richtiger, da auch diese sich nicht selbst verursacht, der Gegenstand, welcher die Einwirkung auf den Geist ausübt. Eine aktive oder ursachliche (kausale) Beteiligung an dem Zustandekommen seiner Bewegung kann dem Geiste in keiner Art zugeschrieben werden. Nichtsdestoweniger hat er doch irgendeinen Anteil an dem Zustandekommen derselben, denn eben er und kein anderer ist es, welcher die fremde Einwirkung aufnehmen mufs, wofern es überhaupt zu einer Bewegung an ihm kommen soll. Die Art der Bethätigung, welche der Geist bei dem Zustandekommen seiner Bewegung offenbart, ist demnach ein rezeptives und, in sofern er zu demselben durch eine fremde Ursache veranlafst wird, ein passives Verhalten, sie ist Rezeptivität oder Passivität. Allein an einer solchen blofs rezeptiven oder passiven Bethätigungsweise läfst sich der Geist nicht genügen. Zwar wiederholt sich auch dieses Verhalten des Geistes so oft, als eine neue Einwirkung von aufsen auf denselben stattfindet, aber es ist nicht auch das einzige Verhalten, welches der Geist im Fortgange seiner Entwickelung ausübt. Denn hat durch die sich erneuernden fremden Einwirkungen auf den Geist die Bewegung desselben die hierzu erforderliche Intensität erreicht, so rafft jener sich auch zu einer Bethätigungsweise auf, die als solche in diametralem Gegensatze zu seinem rezeptiven oder passiven Verhalten ihre Wurzel und ihre Ursache nur in ihm selber hat. Diese Art von Bethätigung beweist der Geist schon in der ersten Wahrnehmung der ihm inhärent gewordenen Bewegung. Mehr und in höherem Grade beweist er sie in der Unterscheidung der ihm immanenten Bewegung von ihm selbst als dem dieser zugrunde liegenden Substrate sowie in jedem von ihm selbst gesetzten Akte seines späteren selbstbewufsten Lebens. Es ist ersichtlich,

dafs die hier besprochene Bethätigungsweise des Geistes den Charakter der Aktivität an sich trägt. Sie wird aber ohne allen Zweifel besser und richtiger als Reaktivität bezeichnet, da sie ja stets an das, was durch vorherige Bethätigung der Rezeptivität im Geiste zustande gekommen, sich anlehnt, auf solches sich bezieht, und da sie überhaupt vom Geiste gar nicht geübt werden könnte, wäre derselbe nicht zuvor durch fremde Einwirkungen angeregt und zu selbsteigener, aktiver Bethätigung sollizitiert worden. Die in Rede stehende Bethätigung des Geistes ist daher zwar Aktivität, aber sie ist um des zuletzt erwähnten Umstandes willen keine absolute, lediglich und allein vom Geiste abhängige Aktivität; sie ist kein actus purus, sondern sie ist nicht-absolute, relative, durch fremde Einwirkung bedingte Aktivität, oder mit einem Worte: sie ist Reaktivität. Rezeptivität (Passivität) und Reaktivität als Bethätigungsweisen des Geistes können auch Kräfte (Vermögen) des Geistes genannt werden, und sie sind, wie wir im Verfolge unserer Erörterungen darthun werden, die einzigen Kräfte desselben, durch deren Wirksamkeit in ihm der ganze unermefsliche Reichtum seines späteren Lebens zustande kommt.

In unserer Schrift: „Emil du Bois-Reymond u. s. w.“ S. 156 fg. liefsen wir nun den Geist des Menschen aus seiner primitiven Bewufstlosigkeit zum Selbstbewufstsein oder zum Ichgedanken dadurch sich entwickeln, dafs wir annahmen, der Geist als solcher nehme nicht die durch fremde Einwirkung ihm inhärent gewordene Bewegung, wie wir jetzt behaupten, sondern „er nehme das von ihm selbst geübte zweifache rezeptive und reaktive Verhalten als solches wahr“. „Wie“, so schrieben wir, „die beiden Kräfte als Bethätigungsweisen seiner selbst ihm als realem Prinzipe immanent, objektiv und gegenständlich sind, so macht er sie auch als solche zum Gegenstande seiner unmittelbaren Wahrnehmung, Vorstellung oder, wenn man lieber will, Anschauung.“ Und nun liefsen wir den Geist aus der Wahrnehmung seiner beiden Kräfte in ähnlicher Weise zum Ichgedanken vordringen, wie jetzt aus der Wahrnehmung der ihm anhaften-

den Bewegung. Auch „die beiden Kräfte sind“, so behaupteten wir, „nicht der Geist selbst oder als solcher. Vielmehr sind jene nur Erscheinungen (Accidentien, Zustände oder Eigenschaften) und Wirkungen von diesem, oder mit welchem anderen Namen man sie noch bezeichnen und ihr Verhältnis zum Geiste als solchem ausdrücken mag.“ Demnach „haben auch sie keine selbständige, ihnen als solchen zuständige Existenz; sie sind keine autonomen Prinzipien, keine Real- oder Kausalprinzipien, sondern, wenn man will, nur Formalprinzipien, denen eben deshalb aber auch nur in sofern eine Wirklichkeit zukommt und zukommen kann, in wiefern ihnen dieselbe von einem wahrhaften Real- und Kausalprinzipe durch ihre Immanenz und ihr Gewirktsein in, an und von diesem zufliefst.“ Durch die Wahrnehmung des geschilderten doppelten Grundcharakters seiner beiden Kräfte wird der Geist, so fuhren wir fort, über diese aber auch hinausgetrieben, „um den verborgenen, in jener (seiner Wahrnehmung) als solcher noch nicht ergriffenen realen und kausalen Grund zu entdecken, in welchen die wahrgenommenen Kräfte ihre Wurzel treiben und von welcher allein sie Existenz und Wirklichkeit empfangen.“ Und so erklärten wir denn in unserem Du Bois „das Selbstbewufstsein oder den Ichgedanken“ für „nichts anderes als die Beziehung der vom Geiste in und an ihm selber wahrgenommenen beiden Kräfte auf sich selbst als das eine und einzige denselben unterliegende reale und kausale Prinzip.“

Die vorher wieder in Erinnerung gebrachte Auffassung der ersten Entstehung des Selbstbewufstseins im Geiste des Menschen weicht von der jetzt von uns festgehaltenen, wie schon angedeutet, nur in einem einzigen Punkte ab. Ist aber die an jener vorgenommene Veränderung in der That auch eine Verbesserung derselben? Ohne allen Zweifel, wie sich leicht darthun läfst.

Der Geist wird durch die auf ihn stattfindenden Einwirkungen aus dem Zustande völliger Regungslosigkeit oder Ruhe in den der Bewegung versetzt. Diese Bewegung kommt an ihm nun zwar nicht zustande ohne sein eigenes

rezeptives oder passives Verhalten; aber kann er bei dem ersten Erwachen der Reaktivität in ihm mittels der letzteren auch jenes sein Verhalten als solches schon wahrnehmen? Sicherlich nicht. Denn eine derartige Wahrnehmung setzte offenbar voraus, daſs dem Geiste durch dieselbe zugleich der Gedanke aufginge, nicht er selbst, sondern eine fremde Ursache sei es, welche ihn zu jenem seinem Verhalten veranlaſst und angeregt habe. Ist aber dies noch vor dem Erwachen des Selbstbewuſstseins im Geiste möglich? Wir denken: die Antwort auf diese Frage ergiebt sich für jeden ernstlich darüber Nachdenkenden von selbst. Noch weniger als von seiner Rezeptivität kann aber der Geist durch die in Rede stehende Wahrnehmung von seiner in dieser sich kundgebenden Reaktivität schon etwas erfahren. Zwar ist die Wahrnehmung thatsächlich ein Akt der Reaktivität des Geistes; aber daſs sie dies ist, das kann dem Geiste auf Grund jener noch vor dem Selbstbewuſstsein liegenden Wahrnehmung keineswegs auch schon kund und offenbar werden. Mit anderen Worten: Weder die Rezeptivität noch die Reaktivität als die beiden Kräfte des Geistes sind als solche der Inhalt, das Objekt oder der Gegenstand seiner ersten Wahrnehmung und sie können es nicht sein. Dagegen kann dieser Inhalt wohl sein und ist wirklich die Bewegung, welche dem Geiste als solchem mittels fremder Einwirkung inhärent geworden und ihm als sein eigener Zustand auch unmittelbar objektiv oder gegenständlich ist. Um diese wahrzunehmen, braucht der Geist über das Woher derselben noch keineswegs zu reflektieren, wie er es offenbar müſste, wenn er sein doppeltes, diametral verschiedenes, rezeptives und reaktives Verhalten als solches oder seine beiden Kräfte als solche wahrnehmen und kennen lernen sollte. Die Erfahrung daher, welche der Geist von seinen Kräften macht, kann erst nach dem Eintritte des Selbstbewuſstseins in ihm erfolgen. Er gewinnt dieselbe dann und dadurch, daſs er, nachdem er als ein seiner selbst bewuſstes Subjekt oder als Ich eine bedeutende Stufe intellektueller Entwickelung schon erreicht hat, das eigene Leben zum Gegenstande seiner

reflektierenden Betrachtung macht und dem Prozesse auf die Spur zu kommen sucht, durch welchen dasselbe von ihm in ihm erzeugt worden. Ist er bei diesem Unternehmen nicht von allen Göttern verlassen, so kann er nicht blofs sondern er mufs sogar die Entdeckung machen, dafs alles, was an Zuständen, Erscheinungen oder Accidentien in und an ihm ist oder dafs alle seine Lebensäufserungen das gemeinschaftliche Produkt eines rezeptiven und reaktiven Verhaltens oder zweier Kräfte sind, als deren Subjekt oder Substrat er nichts anderes denn nur sich selber denken und anerkennen kann. Dafs diese Entdeckung dem Selbstbewufstsein oder dem Ichgedanken des Geistes nicht vorhergehen sondern nur nachfolgen kann, ist selbstredend und bedarf keiner weiteren Ausführung. Und so ist es denn auch über jeden Zweifel gewifs, dafs nicht die beiden Kräfte des Geistes sondern nur die Bewegung, in welcher derselbe infolge fremder Einwirkung sich befindet, das Objekt ist, das jener in dem ersten von ihm vollzogenen Vorstellungsakte wahrnimmt und das ihm die Möglichkeit zur Gewinnung des Selbstbewufstseins in der Form des Ichgedankens eröffnet. Und das letztere kommt nicht, wie wir früher sagten, durch „Beziehung der von dem Geiste in und an ihm selber wahrgenommenen beiden Kräfte“, sondern durch Beziehung der ihm anhaftenden und von ihm wahrgenommenen Bewegung auf sich selbst als das Subjekt oder Substrat derselben zustande.

§ 10.

Der Geist als reales Sein, Substanz, Realprinzip.

In den §§ 8 u. 9 haben wir die Genesis und Beschaffenheit des Selbstbewufstseins in soweit entwickelt, als nötig aber auch ausreichend ist, um die eigentlich metaphysischen oder ontologischen Probleme bezüglich des menschlichen Geistes in Angriff nehmen und die Lösung derselben versuchen zu können. Alle diese Probleme lassen sich in die beiden

Fragen zusammenfassen: Was ist der Geist und woher stammt er? Indem wir uns der Beantwortung der ersten der beiden Fragen zuwenden, werden wir den Geist als solchen zunächst nach einer bis jetzt nur obenhin berührten ebenso tief verborgenen als bedeutungsvollen und wichtigen Beziehung genauer kennen lernen, nämlich als reales Sein, Substanz, Realprinzip.

1. Nach dem Vorhergehenden wird der Selbstbewufstwerdungsprozefs dadurch im Geiste eingeleitet, dafs dieser durch fremde Einwirkungen affiziert oder in (mechanische) Bewegung versetzt wird. Erreicht die Bewegung eine bestimmte Intensität, so tritt der Geist in der Art gegen sie in Reaktion, dafs er sie wahrnimmt, die wahrgenommene auf sich bezieht und so seiner selbst in der Form des Ichgedankens bewufst wird. Den ursprünglich vor der Rezeption der ersten auf ihn stattfindenden fremden Einwirkung noch völlig regungs- und bewegungslosen, mithin indifferenten oder unbestimmten Geist des Menschen sehen wir also, zum Zwecke der Gewinnung des Selbstbewufstseins, in einen Scheidungsprozefs eintreten, durch welchen sofort mehrere wohl zu beachtende und auf ihre wahrhafte Beschaffenheit gründlich zu untersuchende Momente in dem Geiste sich einstellen. Dieselben lassen sich ganz ungezwungen in zwei Klassen teilen, von denen die eine in der weiteren Entwickelung oder Differenzierung des Geistes eine unzählbare Menge von spezifisch zwar verschiedenen aber in der hier zu besprechenden Hinsicht dennoch identischen Momenten in sich schliefsen wird, während die andere Klasse fort und fort auf ein einziges Moment beschränkt bleibt, welche Entwickelung der Geist auch immer durchmachen und welche Höhe in derselben er auch erklimmen mag.

Unter der ersten Klasse der vorher erwähnten Momente meinen wir u. a. die Bewegung, in welche der Geist durch fremde Einwirkung versetzt wird, ferner die vom Geiste selbst ausgehende Wahrnehmung derselben, ihre Beziehung seitens des Geistes auf sich selbst als das ihr unterliegende Subjekt, das Selbstbewufstsein als Wissen

um sich, kurz alles, was im Verlaufe der Entwickelung oder Differenzierung des Geistes in und an ihm, sei es durch fremde Einwirkung auf ihn sei es durch ihn selbst, erzeugt und hervorgebracht wird. Wollen wir dieser Erzeugungen in und an dem Geiste aus dem Stadium, in welchem er das Bewufstsein seiner selbst bereits erreicht hat, noch einige hervorheben, so gehören zu denselben ganz offenbar jeder Gedanke, der in dem Geiste entsteht, jede Anregung zur Bildung eines solchen, die er durch die Lektüre eines Buches, ein Gespräch mit anderen Menschen u. s. w. empfängt, jeder Willensakt, zu dem er sich aufrafft, jede Gefühlsregung, die ihn bewegt, mit einem Worte, es gehört zu denselben alles das, was wir in dem einen gemeinsamen Ausdruck des Lebens des Geistes zusammenfassen. Dieses Leben, einmal begonnen, baut sich also gleichsam auf aus einer Fülle einzelner Momente, die, so verschieden unter einander sie in vielen anderen Beziehungen auch sein mögen, in einer Beziehung doch alle einen und denselben grundwesentlichen Charakter an sich tragen und in ihm jedem unbefangenen und besonnenen Beobachter seiner selbst auf den ersten Blick sich auch zu erkennen geben. Und welches ist dieser?

Die Momente unseres geistigen Lebens haben zwar, wie früher schon hervorgehoben wurde, eine Existenz, sie sind nicht nichts sondern ein Wirkliches, aber sie alle ohne ingendeine Ausnahme haben keine selbständige Existenz, sie sind kein Wirkliches in und an sich selbst sondern in und an einem anderen, so dafs Spinozas Definition des Modus auf sie zutrifft, wenn er sagt: „Unter Modus verstehe ich das, was in einem andern ist, durch welches es auch begriffen wird.“ [10] Und dieses andere, dem sie inhärieren, dessen Lebensmomente sie sind und welches durch sie sich selbst zur Offenbarung bringt, ist ganz unleugbar eben das Ich, der seiner selbst bewufst gewordene Geist. Wir sagen: unleugbar verhält es sich so, denn nur bei dieser Annahme wird die ganz und gar unvermeidliche Notwendigkeit begreiflich, mit der das

Ich jene Momente nur auf sich und auf nichts anderes bezieht noch beziehen kann, nur von sich aussagt, sich zuschreibt, indem sein Ausspruch lautet: Ich denke, ich will, ich fühle, ich zweifle, ich hoffe u. s. w. Wurzeln nun aber die in Rede stehenden Lebensmomente in dem Ich oder dem Geiste als solchem, so sind sie samt und sonders auch nur so oder so beschaffene Zustände, Erscheinungen, Accidentien desselben oder durch welches andere Wort man ihr Immanenz- oder Inhärenzverhältnis zum Geiste als solchem ausdrücken will. Was ist nun aber seinen Zuständen oder Erscheinungen gegenüber das Ich oder der Geist selber? Das ist eine für die richtige und gründliche Erkenntnis des Geistes, des Menschen, der Welt und Gottes sehr wichtige Frage, die nicht, wie heutzutage von Philosophen und philosophierenden Naturforschern leider oft geschieht, übers Knie gebrochen sondern endlich einmal in wahrhaft wissenschaftlicher Form gelöst sein will. [11]

Zu den Zuständen oder Erscheinungen des Geistes gehören nach dem Vorhergehenden auch die Anregungen, die er von aufsen empfängt, die Bewegungen, in welche er durch fremde Einwirkungen versetzt wird. Der Geist offenbart sich demnach vor allem als ein Etwas, ein Ding, an welchem die fremde Einwirkung eine Veränderung hervorbringt, nämlich Bewegung. Die Bewegung als solche ist offenbar nicht der Geist als solcher, denn sonst müfste sie auch vor der fremden Einwirkung auf den Geist an ihm vorhanden sein und zu ihrer Hervorbringung wäre letzterer jener nicht bedürftig. Ebenso ist der Geist aber auch nicht nichts, denn ein Nichts kann nicht in Bewegung gesetzt werden. Es steht also unerschütterlich fest, dafs der Geist, da er von aufsen her thatsächlich in Bewegung gesetzt wird, irgendetwas, irgendein Ding sein mufs. Aber was oder was für ein Ding ist er?

Der Geist wird nicht nur durch fremde Einwirkungen in Bewegung gesetzt sondern auf Veranlassung derselben kommt er auch zu eigener Thätigkeit mannigfaltiger Art. Er wird der ihm inhärierenden Bewegung inne oder er

nimmt sie wahr, bezieht die wahrgenommene auf sich als ihr Subjekt und bemächtigt sich dadurch seiner selbst im Ichgedanken. Und einmal ein Ich oder selbstbewufst geworden, produziert der Geist durch stets neue eigene Thätigkeit auch fort und fort stets neue Erscheinungen in den zahllosen Gebilden seines Denkens, Wollens, Fühlens, Hoffens, Bewunderns u. s. w. Auch diese Bildungen des Geistes in und an ihm sind unbestreitbar wieder nicht der Geist oder das Ich selbst. Sie gehören ebenfalls in die Kategorie seiner Zustände oder Erscheinungen, um so mehr und um so gewisser, als sie in ihrer bunten Mannigfaltigkeit dem Geiste nicht blofs inhärieren sondern auch von ihm in und an ihm bewirkt oder hervorgebracht sind. Anderseits kann der Geist aber auch ihnen gegenüber wieder nicht nichts sein, denn das Nichts ist nicht die Ursache und Erzeugerin von wie immer beschaffenen Wirkungen. Weisen also auch die hier in Frage stehenden Erscheinungen wieder und zwar in verstärktem Mafse darauf hin, dafs der Geist im Unterschiede und Gegensatze von allen seinen Zuständen, Erscheinungen oder Accidentien irgendetwas, irgendein Ding sein mufs, so erneuert sich die Frage: Was für ein Ding ist er denn? Die Antwort, welche wir an dieser Stelle auf die vorliegende Frage suchen, wird sich ergeben, wenn wir den Geist als einen seiner selbst bewufst gewordenen oder als Ich in nähere Betrachtung ziehen.

2. Schon Kant hat in dem in § 2 S. 3 ausgehobenen, der „Kritik der reinen Vernunft“ entlehnten Ausspruche von dem Ich und seinem Verhältnisse zum Denken ganz offenbar ein Dreifaches behauptet, nämlich: Das Ich ist Subjekt, Substanz des Denkens; die Gedanken sind Bestimmungen, Accidenzen des Ich; das Ich ist nicht Bestimmung, Accidenz eines anderen Dinges. So richtig und unbezweifelbar alle diese Aussprüche und namentlich der erstere unter ihnen: Das Ich ist Subjekt, Substanz seines Denkens nun auch sind, so weifs Kant selbst mit denselben doch nur sehr wenig anzufangen. „Was soll ich“, ruft er aus, „von diesem Begriffe einer Substanz für einen Gebrauch

machen? Dafs ich als ein denkendes Wesen für mich selbst fortdaure, natürlicherweise [12] weder entstehe noch vergehe, das", meint er, „kann ich daraus keineswegs schliefsen und dazu allein könnte mir doch der Begriff der Substantialität meines denkenden Subjekts nützen, ohne welches ich ihn gar wohl entbehren könnte." Das Ich ist dem zufolge nach Kant zwar „das beständige Subjekt des Denkens" aber nur das „logische", keineswegs auch „das reale Subjekt der Inhärenz, von welchem wir nicht die mindeste Kenntnis haben noch haben können". Und das Ich als das beständige „logische" Subjekt des Denkens ist Kant wieder identisch mit „dem Bewufstsein", welchem selbst noch, sowie allen Gedanken, „das Subjekt an sich selbst als Substratum zum Grunde liegt, von dem wir aber keine Kenntnis haben". Daher „kann man denn, so schliefst Kant diese Ausführungen, den Satz: Die Seele ist Substanz, gar wohl gelten lassen, wenn man sich nur bescheidet, dafs uns [13] dieser Begriff nicht im mindesten weiter führe, oder irgendeine von den gewöhnlichen Folgerungen der vernünftelnden Seelenlehre, als z. B. die immerwährende Dauer derselben bei allen Veränderungen und selbst dem Tode des Menschen lehren könne, dafs er also nur eine Substanz in der Idee, aber nicht in der Realität bezeichne" [14]. Wie ist Kant zu dieser die wahre Beschaffenheit des Ich von Grund aus vernichtenden Auffassung gekommen? Es ist nicht gar schwer, auf die aufgeworfene für die Beurteilung von Kants Leistungen sehr belangreiche Frage eine ebenso präzise als deutliche Antwort zu geben. Die Wurzel des verderblichen Irrtums liegt in Kants Ansicht von den sogen. „Kategorieen".

Kant beginnt den Abschnitt der „Kr. d. r. Vern.", dem wir die oben mitgeteilten Aussprüche entlehnt haben, (II, 281) mit folgendem Satze. „Wir haben ..... gezeigt, dafs reine Kategorieen (und unter diesen auch die der Substanz) an sich selbst gar keine objektive Bedeutung haben, wo ihnen nicht eine Anschauung untergelegt ist, auf deren Mannigfaltiges sie als Funktionen der synthetischen Einheit

angewandt werden können. Ohne das sind sie lediglich Funktionen eines Urteils ohne Inhalt.“ Die Kategorieen, z. B. die der Substanz, der Ursache u. s. w., sind hiernach sowie nach tausend anderen Aussprüchen Kants als solche oder an sich völlig leere, inhaltslose Formen oder, wie Kant oben sich ausdrückt, „Funktionen eines Urteils ohne Inhalt“. Soll daher durch sie überhaupt etwas erkannt werden und erkannt werden können, so mufs ihnen ein Inhalt oder Objekt anderswoher gegeben werden, und dieses kann nach Kant, wie wir aus dem S. 24 fg. Nr. 1 Vorgetragenen schon wissen, immer nur eine innere oder äufsere Wahrnehmung oder Anschauung, mithin ausschliefslich eine Erscheinung sein. Kant nämlich vindiziert dem Menschen ein zweifaches und nur ein zweifaches Erkenntnisvermögen: Sinnlichkeit und Verstand. Jene ist ihm ein Vermögen der Anschauung, dieser ein solches der Begriffe oder des Denkens. Nun sind beide Vermögen an und für sich ohne allen und jeden Erkenntnisinhalt, ohne einen Stoff oder eine Materie zur Erkenntnis, aber sie sind nicht ohne Erkenntnisformen, vielmehr ist jedes der beiden Vermögen von Hause aus oder a priori im Besitze solcher Formen, die Sinnlichkeit in dem des Raumes und der Zeit, der Verstand in dem der (zwölf) Kategorieen. Der Inhalt nun, welcher der Sinnlichkeit behufs Ausprägung von Anschauungen gegeben wird, besteht zunächst (für den sogen. „äufseren“) Sinn in den Eindrücken, welche die Gegenstände der Aufsenwelt auf jene ausüben. Wird das Mannigfaltige dieser Eindrücke nach den apriorischen Formen der Zeit und des Raumes geordnet oder werden diese auf jenes angewandt, so entsteht empirische äufsere Anschauung, die Anschauung oder Wahrnehmung äufserer Gegenstände. Aber vermittelst des „inneren“ Sinnes gewinnt der Mensch auch die Wahrnehmung oder Anschauung seiner eigenen psychischen Zustände, der mannigfaltigen Akte seines Denkens, Wollens, Fühlens, Hoffens, Bewunderns etc. Und diese doppelte Klasse von Wahrnehmungen oder Anschauungen ist das Feld und das einzige Feld, aus

dem der Verstand den Stoff oder Inhalt für seine Begriffe a priori oder die Kategorieen entnehmen kann. Auf sie wendet er die Kategorieen an und nur auf sie darf er sie anwenden, wofern er auf seinem Fluge nach Erkenntnis nicht leeren Hirngespinsten nachjagen, sondern in dem Gebiete des ihm allein Gegebenen oder der für ihn allein vorhandenen Wirklichkeit sich halten will.

Aus der vorhergehenden Darstellung, die ganz unzweifelhaft Kants Auffassung der fraglichen Gegenstände, soweit dies zu dem hier verfolgten Zwecke nötig erscheint, genau und richtig wiedergiebt, geht sofort sonnenklar hervor, dafs „die Beharrlichkeit“ eines Gegenstandes z. B. die des Ich nach Kant niemals „aus der blofsen reinen Kategorie einer Substanz“ geschlossen werden kann, sie vielmehr „aus der Erfahrung (d. i. aus der Wahrnehmung oder Anschauung schon) zum Grunde gelegt werden mufs, wenn wir auf ihn (d. i. den betreffenden Gegenstand) den empirisch brauchbaren Begriff von einer Substanz anwenden wollen. Nun haben wir aber“, fährt Kant fort, „bei unserem Satze (d. i. bei der Behauptung der Beharrlichkeit des Ich) keine Erfahrung zum Grunde gelegt, sondern lediglich aus dem Begriffe der Beziehung, den [15] alles Denken auf das Ich als das gemeinschaftliche Subjekt hat, dem es inhäriert, geschlossen. Wir würden auch, wenn wir es gleich darauf anlegten, durch keine sichere Beobachtung eine solche Beharrlichkeit darthun können. Denn das Ich ist zwar in allen Gedanken, es ist aber mit dieser Vorstellung nicht die mindeste Anschauung verbunden, die es von anderen Gegenständen der Anschauung unterschiede. Man kann also zwar wahrnehmen, dafs diese Vorstellung bei allem Denken immer wiederum vorkommt, nicht aber, dafs es eine stehende und bleibende Anschauung sei, worin die Gedanken (als wandelbar) wechselten.“ [16]

3. Der Schwerpunkt des vorher behandelten Stückes Kantischer Erkenntnistheorie liegt, wie S. 24 fg. schon bemerkt worden, in der von Kant ganz willkürlich gemachten Annahme, dafs aller Stoff, Inhalt oder alle Materie

unseres Erkennens auf die äufseren und inneren Wahrnehmungen oder Anschauungen sich beschränke. Ja diese Behauptung ist von Kant oder irgendeinem seiner Anhänger nicht nur mit keiner Silbe als eine richtige jemals bewiesen worden, sie ist auch grundfalsch, wie aus unseren Erörterungen an der zuletzt angezogenen Stelle sonnenklar hervorleuchtet. Denn die äufseren oder inneren Wahrnehmungen sind bezüglich ihres Inhaltes weder einzeln noch in ihrer Totalität mit des Menschen Selbstbewufstsein oder Ichgedanken identisch. Wäre Kants Ansicht daher richtig, so wäre die Entstehung des letzteren im Menschen eine absolute Unmöglichkeit. Aber der Irrtum, den Kant mit seiner Auffassung begangen, wird auch noch durch eine andere Betrachtung in helles Licht gesetzt.

Wäre das Mannigfaltige, welches der Mensch durch seine äufseren und inneren Wahrnehmungen oder Anschauungen sich zum Bewufstsein bringt, in der That der einzige und alleinige Stoff und Inhalt seines Erkennens, so könnte selbstverständlich die Erkenntnis desselben das Gebiet der blofsen Erscheinung niemals transcendieren. Ja mehr als das. Denn wäre die in Rede stehende Voraussetzung wirklich zutreffend, so würde ganz offenbar immer und ewig nur einerlei Gedanke, nämlich der von blofsen Erscheinungen, in dem Kopfe des Menschen sich bilden können; dagegen könnte der Gedanke der Substanz, des realen und kausalen Seins als eines von all und jeder Erscheinung wesentlich oder qualitativ Verschiedenen in der Denk- und Erkenntnissphäre des Geistes gar nicht einmal auftauchen. Der Mensch würde aufser sich Farben, Gestalten, Töne, Gerüche, Bewegung und Ruhe u. s. w., und er würde in sich Akte oder Vorgänge des Denkens, Wollens, Hoffens, Bewunderns, Fühlens u. s. w. wahrnehmen; er würde aber schlechterdings nicht in der Lage sein, jene und alle anderen von ihm wahrgenommenen Erscheinungen auch auf ein Erscheinendes unter dem Namen des realen Seins, der Substanz oder des Wesens zu beziehen und jene von diesem zu unterscheiden. Und doch beruht

gerade auf der Unterscheidung der Dinge nach Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz, Wesen und Eigenschaft u. s. w., wie in § 2 schon vorkam, recht eigentlich die Vernunft des Menschen; denn nur deshalb, weil der seiner selbst bewufst gewordene Mensch diese Unterscheidung vornimmt und ewig vornehmen mufs, ist er kein blofs äufsere und innere Wahrnehmungen oder Anschauungen ausprägendes sondern ein vernünftig denkendes und erkennendes Subjekt. Daher mufs die erwähnte Unterscheidung, soll anders die Vernunft des Menschen nicht eine reine Illusion sein, aber auch in der Natur der Dinge ihre Begründung haben, und der Inhalt unseres Erkennens kann nicht mit Kant ausschliefslich in den mannigfaltigen Erscheinungen unserer äufseren und inneren Wahrnehmungen erschaut werden. Und an welchem Punkte seines Erkennens trifft der Mensch zunächst und zum erstenmal auf eine Substanz, ein reales Sein, ein Realprinzip? Nirgendwo anders als in der erstmaligen Ausprägung seines Selbstbewufstseins, des Ichgedankens, wie wir jetzt darthun wollen.

4. Sollte das Ich als ein beharrliches sich wissen, so müfste dasselbe nach Kants Meinung sich „anschauen“, es müfste „eine stehende und bleibende Anschauung“ sein. Das gerade Gegenteil hiervon ist richtig. Denn wäre das Wissen des Ich (des Geistes) um sich, der Ichgedanke, eine Anschauung (oder unmittelbare Wahrnehmung) desselben, so würde es sich als ein beharrliches gar nicht wissen können. Und warum nicht?

Unter den Momenten, durch welche das Selbstbewufstsein oder der Ichgedanke des Geistes zustande kommt, befindet sich, so haben wir gesehen, zwar auch eine Anschauung aber diese hat nicht den Geist als solchen, sondern die Zustände oder Erscheinungen desselben resp. die Bewegung zum Inhalte, in welche jener durch fremde Einwirkung versetzt worden. Nur seine Zustände kann der Geist anschauen oder unmittelbar wahrnehmen und zwar deshalb, weil sie allein ihm auch unmittelbar gegenständlich sind; dagegen sich selbst kann er nicht anschauen, eben

weil er sich nicht selbst unmittelbar objektiv gegenübersteht. Nun sind aber die Zustände oder Erscheinungen des Geistes erfahrungsgemäſs einem fortwährenden Wechsel unterworfen, so sehr, daſs es in ihnen, also in dem, was der Geist anschaut, schlechterdings nichts „Stehendes und Bleibendes“ giebt noch geben kann. Wäre also bei der thatsächlichen Beschaffenheit des Geistes das Selbstbewuſstsein oder der Ichgedanke desselben eine Anschauung, so könnte er von sich als einem „Beharrlichen“ unter keinen Umständen wissen. Aber die Anschauung des Geistes bezüglich seiner Zustände resp. der ihm inhärenten Bewegung ist nicht des Geistes Selbstbewuſstsein oder der Ichgedanke. Vielmehr kommt dieser nur dadurch zustande, daſs der Geist die angeschaute Bewegung an ihm auf sich als das ihr unterliegende Subjekt bezieht, jene von sich und sich von jener unterscheidet und so seiner selbst im Unterschiede von der ihm anhaftenden Bewegung im Gedanken sich bemächtigt. Und als was für ein Subjekt erfaſst sich in diesem Vorgange der Geist und als was für eins muſs er sich erfassen? Schon Kant hat, im allgemeinen ganz richtig, geantwortet, „als ein Subjekt, dem Gedanken nur als Bestimmungen (oder als Zustände, Erscheinungen u. s. w.) inhärieren,“ während es selbst „nicht als die Bestimmung eines andern Dinges gebraucht werden kann“. Wäre Kant dem hier von ihm selbst betonten Verhältnisse des Denkens zu dem Geiste oder Ich als denkendem Subjekte nur allseitig und gründlich nachgegangen, fürwahr! er hätte eine bessere und stichhaltigere Erkenntnistheorie zustande gebracht, als ihm dieselbe thatsächlich gelungen ist.

Die innere Erfahrung oder Selbstbeobachtung lehrt in der That einen jeden, der darauf achtet, unwidersprechlich, daſs die Gedanken oder überhaupt die Erscheinungen des Geistes oder des Ich diesem als solchem inhärieren, während das Ich selbst nicht auch wieder einem anderen von ihm als solchem verschiedenen Subjekte inhäriert noch inhärieren kann. Es offenbart sich dies unzweifelhaft darin, daſs das Ich alle Erscheinungen in ihm auf sich als Subjekt bezieht

und beziehen mufs, mit sich selbst aber eine derartige Beziehung nicht vornimmt und nicht mehr vornehmen kann. Kant, welcher, wie wir bereits wissen, das in der innern Erfahrung fort und fort sich kundgebende Ich mit einem blofsen „Bewufstsein“ oder einer blofsen „Vorstellung“ identisch setzt, legt infolge dessen dem Ich sowie allen Gedanken desselben wieder ein Subjekt, „das Subjekt an sich selbst“ zugrunde, von dem „wir aber keine Kenntnis haben sollen“. Kants desfallsiges Verfahren ist aber auch so willkürlich und unbegründet wie möglich. Alle seine Gedanken oder Erscheinungen bezieht das Ich ganz offenbar auf sich, es legt sich selbst ihnen allen als Subjekt zugrunde. Dagegen weifs selbst die schärfste Analyse unseres selbstbewufsten Lebens nichts davon, dafs dem Ich auch selbst wieder „ein Subjekt an sich selbst“ zugrunde liege. Denn wäre dieses der Fall, so müfste ja das Ich, mit Kant zu reden, „auch als die Bestimmung eines anderen Dinges gebraucht werden können“, nämlich als die „des Subjektes an sich selbst“, da es ja thatsächlich die Bestimmung desselben wäre. Und doch hat Kant selbst die Möglichkeit eines solchen Verfahrens mit einer Entschiedenheit in Abrede gestellt, die nichts zu wünschen übrig läfst. Demnach bezieht das Ich die Erscheinungen in ihm auf sich selbst, sich selbst aber bezieht es nicht auch wieder auf ein anderes als das ihm unterliegende Subjekt. Und eben dieses zweiseitige Verhalten des Ich bringt die zwischen ihm als solchem und den ihm immanenten Erscheinungen bestehende wesentliche oder qualitative Verschiedenheit sofort zu einem deutlichen, unmifsverständlichen Ausdrucke.

5. Die Erscheinungen inhärieren dem Ich als ihrem Subjekte, das Ich inhäriert nicht auch wieder einem von ihm als solchem noch verschiedenen Subjekte. Jene haben ihre Existenz oder ihr Sein in und an einem andern, dem Ich, dieses hat seine Existenz nicht an einem andern als es selbst ist. Die Erscheinungen sind ein unselbständig, accidental Seiendes, das Ich ist ein selbständig, autonom Seiendes, ein

Sein an und für sich. Denkt man sich einmal die Möglichkeit, dafs zwischen dem Ich und den Erscheinungen desselben in der Art ein Schnitt geführt würde, der beide plötzlich von einander trennte, so würden die Erscheinungen in demselben Augenblicke, in welchem dies geschähe, in jeder Beziehung zu existieren aufhören und aufhören müssen, weil ihnen das Subjekt oder Substrat fehlte, in dem allein sie ihre Existenz behaupten können. Zwar würde durch denselben Vorgang auch das Ich als Ich d. i. als ein seiner selbst bewufstes Subjekt aufhören, denn das Selbstbewufstsein in ihm fällt ja selbst in die Kategorie seiner Erscheinungen, aber es würde deshalb nicht auch in jeder andern Beziehung zu existieren aufhören, denn als blofses Subjekt oder Substrat oder Prinzip ist seine Existenz nicht bedingt durch die Gegenwart von Erscheinungen in ihm, da es als dieses in und auf sich selber ruht, eine Existenz in und an sich selber hat. Und eben diese Autonomie und Selbständigkeit des Ich ist es, welche es aus der Reihe aller seiner Erscheinungen gänzlich heraushebt, seine qualitative oder wesentliche Verschiedenheit von diesen offenbart und ihm im Unterschiede und Gegensatze zu diesen den Titel des realen Seins, der Substanz oder des Realprinzips auswirkt. Denn unter den Ausdrücken: reales Sein, Substanz oder Realprinzip wird eben nichts anderes und kann vernünftigerweise nichts anderes verstanden werden als ein solches Subjekt oder Substrat von Erscheinungen, welches selbst nicht, wie die Erscheinungen ihm, so wieder einem andern von ihm als solchem verschiedenen Subjekte inhäriert, sondern welches als solches in und an sich selbst existiert, seine Existenz in und an sich selbst hat, mithin ein autonom, ein selbständig, ein ihm selbst zustehendes und auf sich selbst ruhendes Seiendes ist. Für einen jeden, der seiner selbst bewufst ist, giebt es also unzweifelhuft wenigstens ein reales Sein, eine Substanz oder ein Realprinzip und dieses ist kein anderes als er selbst, sein eigenes Ich. Ich bin, ich bin das Subjekt der Erscheinungen in mir und gegenüber den letz-

teren als bloſs formalen Momenten bin ich oder ist mein Ich reales Sein, Substanz, Realprinzip — sind ihrem Inhalte nach völlig identische Sätze. Und diese unsere Auffassung der Sache ist nicht etwa bloſs möglich oder zulässig, sie ist so gewiſs, als die Thatsache des Selbstbewuſstseins in uns gewiſs ist; denn nur jene wird dieser Thatsache aller Thatsachen gerecht und führt, wie der Verfolg unserer Erörterungen lehren wird, zu einer ebenso ungezwungenen als in allen ihren Momenten erschöpfenden Deutung derselben. Auf Grund der vorherigen Auseinandersetzung läſst sich daher auch ermessen, wie willkürlich, unwissenschaftlich und unbegründet es ist, wenn u. a. Fr. A. Lange, der schon angeführte Geschichtschreiber des Materialismus, in dem Tone einer axiomatischen Wahrheit folgende Behauptungen ausspricht: „Erscheinung ist alles, was wir überhaupt haben, darüber hinaus können wir nur vermuten und postulieren. Die Welt der Erscheinungen ist unsere Wirklichkeit.“ [17] Ja, sie ist in der That die einzige Wirklichkeit aller derjenigen, die wie Lange in dem Geleise der Kantischen Erkenntnistheorie weiter wandeln, ohne für die vielen verhängnisvollen und verderblichen Irrtümer derselben ein offenes Auge zu haben, nicht aber auch derer, die Kants groſses Unternehmen dadurch zu einem glücklichen Ende zu führen suchen, daſs sie dasselbe von seinen Verkehrtheiten befreien und endlich einmal auf die Herstellung einer Erkenntnistheorie bedacht sind, die das innere, selbstbewuſste Leben des Menschen nicht malträtiert sondern zu einem vollkommen deutlichen und abschlieſsenden Verständnisse bringt. Denn in diesem Bemühen begegnet der vorurteilslose und umsichtige Forscher schon einer Wirklichkeit, die ganz unzweifelhaft über die Erscheinungswelt hinausliegt, weil sie von derselben wesentlich oder qualitativ verschieden ist, und diese Wirklichkeit ist, wie dargethan, keine andere, als des Forschers eigenes Ich, sein eigener, selbstbewuſster Geist. [18]

§ 11.

Der Geist ein ganzheitliches Realprinzip, eine substantiale Monas.

Wenn nicht alles täuscht, so ist es in dem Vorhergehenden gelungen, den Geist des Menschen im Unterschiede und Gegensatze zu den von ihm in und an ihm wahrgenommenen Erscheinungen, ja zu allen Erscheinungen überhaupt als reales Sein, Substanz oder reales Prinzip festzustellen und unwiderleglich zu begründen. Es ist dies gelungen durch eine sorgfältige und hoffentlich einleuchtende Analyse desjenigen Bewufstwerdungsprozesses, durch welchen der Geist aus einem ursprünglich noch bewufstlosen zu einem seiner selbst bewufsten Geiste oder zu einem Ich geworden ist. In dieser Analyse hat sich herausgestellt, dafs dem Geiste des Menschen keineswegs, wie Kant wähnt, ein Erkenntnisinhalt immer nur durch äufsere und innere Wahrnehmungen oder Anschauungen gegeben wird. Denn es hat sich herausgestellt, dafs die sogen. Kategorieen, diese Grundformen alles vernünftigen Denkens und Erkennens des Geistes, an sich nicht leere oder inhaltslose Formen sind, sodafs ihnen erst ein Inhalt aus den Anschauungen der Sinnlichkeit und in letzter Instanz aus den auf den Menschen stattfindenden äufseren Sinneseindrücken sich darbieten mufs, bevor sie von diesem zum Zwecke wirklicher Erkenntnis können verwertet werden. Zwar bedarf der Geist des Menschen, wie wir gesehen haben, in absoluter Weise fremder Anregung oder Einwirkung, wofern derselbe aus seiner ursprünglichen Leblosigkeit zu aktuellem Leben und in diesem zu intellektueller Bethätigung erwachen soll. Und diejenigen Erscheinungen, welche durch die von aufsen auf ihn eindringenden Einwirkungen in und an ihm hervorgerufen werden, nämlich die (mechanischen) Bewegungen, in die er durch jene versetzt wird, sind auch die Objekte oder Gegenstände, deren der Geist zunächst durch unmittelbare Wahrnehmung derselben sich bemächtigt und allein sich bemäch-

tigen kann, wenn die Sonne seines späteren Bewuſstseins als ein von ferne aufleuchtendes Morgenrot zum erstenmal in ihm sich zu erheben beginnt. Allein die dem Geiste von auſsen aufgenötigten Zustände oder Erscheinungen sind keineswegs auch die einzigen Objekte oder Gegenstände, auf welche sein Denken und Erkennen beschränkt und eingeengt bleibt. Denn einmal durch jene Erscheinungen zur Denkthätigkeit angeregt, greift der Geist mit dieser über jene weit hinaus oder richtiger, er steigt mit derselben unter jene in die Tiefe hinab, um sich selber als den verborgenen, nicht wahrnehmbaren substantialen oder realen Grund jener wie aller übrigen später in ihm auftretenden Erscheinungen im Gedanken zu erfassen, d. i. um in der Form des Ichgedankens seiner selbst als einer wahrhaften Substanz, als eines selbständigen oder als eines in und an sich selber seienden realen Prinzips bewuſst zu werden. Setzen wir nun die Untersuchungen nach der Beschaffenheit des Ich oder des Geistes als eines realen Prinzips weiter fort, so werden wir vor allem einer Eigenschaft desselben begegnen, welche durch das von ihr ausströmende Licht sein ganzes, selbstbewuſstes Leben wunderbar erleuchtet und um deren Feststellung es uns daher vorerst auch mehr als um alles andere zu thun sein muſs.

1. Bei aller Veränderung, die in und an dem selbstbewuſsten Menschen innerlich und äuſserlich im Laufe der Zeit vor sich gehen mag, weiſs derselbe sich dennoch im Grunde und Kerne seines Wesens fort und fort als eine und dieselbe Persönlichkeit, als ein und dasselbe mit sich selbst identisch bleibende Ich. Stellen wir uns vor, ein Mensch werde z. B. im Kriege in der gräſslichsten und entsetzlichsten Art verstümmelt; er verliere Arme und Beine, ja ein ansehnliches Stück des Schädels, doch so, daſs er dadurch das Bewuſstsein seiner selbst, den Ichgedanken, nicht einbüſst. Wie wird er sich in seiner Verstümmelung denken? Offenbar wird er sich als Menschen mit dem Menschen vor seiner Verstümmelung nicht identisch setzen und nicht identisch setzen können, denn

jetzt fehlt ihm zum vollkommenen, unversehrten Menschen in der That gar Vieles und gar Wesentliches, was ihm vor seiner Verletzung durch die feindlichen Geschosse nicht fehlte. Aber mag ihm als Menschen in seinem unglücklichen Zustande auch noch so Vieles und Gewichtiges fehlen, der Kern seines Wesens, seine geistige Persönlichkeit oder sein eigentliches Ich hat dadurch, laut dem unzweideutigen Ausspruche seines Selbstbewuſstseins, doch nicht im mindesten irgendeinen Abbruch erlitten, denn in dieser Beziehung weiſs er sich nach der Verstümmelung als ganz denselben, der er auch vor ihr gewesen und als welchen er sich vor ihr im Selbstbewuſstsein erfaſst und erkannt hat. Und selbst mehr als das. Es ist eine physiologisch festgestellte Thatsache, daſs der Leib eines jeden Menschen in dem periodischen Wechsel von 7—10 Jahren vollkommen sich regeneriert, so sehr, daſs nach dieser Zeit alle materiellen Atome, die vor ihr den Leib bildeten, aus demselben durch den fortwährenden Stoffwechsel vollständig verdrängt und durch andere Atome ersetzt sind. Der Leib des Menschen ist also thatsächlich in dieser Zeit ein wesenhaft oder substantial anderer geworden, wofern, wie im Verfolge unserer Erörterungen erhellen wird, die materiellen Atome, aus denen er besteht, das wahrhafte Wesen oder die Substanz desselben ausmachen. Aber ist dasselbe Schicksal auch dem eigentlichen Ich oder der geistigen Persönlichkeit in dem Menschen widerfahren? Keineswegs. Zwar bleibt erfahrungsgemäſs auch der Geist als solcher im Fortgange des menschlichen Lebens nicht ohne alle und jede Veränderung, vielmehr verändert auch er als solcher sich gar sehr. Eine derartige Veränderung und zwar eine der gröſsten und folgenreichsten für ihn erfährt der Geist schon in dem Augenblicke, in welchem das Licht des Selbstbewuſstseins in ihm zum erstenmal zu vollem Durchbruche kommt. Und von diesem Augenblicke an hat die mit dem Geiste vor sich gehende Veränderung auch kein Ende mehr und sie soll keins haben, denn der Geist ist, nachdem seine Entwickelung einmal begonnen, zu einem

unaufhörlichen Fortschritte in derselben berufen wie befähigt. Aber mögen die Veränderungen, die der noch bewufstlose wie der selbstbewufste Geist in und an sich erfährt, auch noch so grofs sein, sie treffen, entsprechend dem Ausspruche des Selbstbewufstseins, doch immer nur die Sphäre seines Erscheinens, nicht die seiner als Substanz, als realen Seins oder Prinzips. In dieser letzteren Hinsicht ist und bleibt der Geist des Menschen stets ein und derselbe, immer mit sich selber schlechthin identisch, wenigstens wenn er der Aussage des Selbstbewufstseins, in welchem die Identität seines Ich oder seiner Persönlichkeit der Substanz nach fort und fort ihren lauten, nicht überhörbaren Ausdruck findet, Glauben und Vertrauen schenken darf. Auf diese Unterscheidung zwischen den Erscheinungen und der Substanz des Geistes hat schon der vortreffliche René Descartes die Unveränderlichkeit und infolge dessen nicht zu Unrecht, wie wir darthun werden, auch die Unsterblichkeit des letzteren begründet; denn er schreibt in der „Synopsis“ vor seinen Meditationen wörtlich folgendes: „Der menschliche Geist besteht nicht aus Accidentien sondern ist eine reine Substanz. Denn wenn auch alle seine Accidentien sich ändern, wie wenn er andere Gegenstände erkennt, anderes will, andere Gefühle ausprägt u. s. w., so wird deshalb der Geist selbst kein anderer . . . . . Und hieraus folgt, dafs der Geist von Natur unsterblich ist.“ [19] Allein hält die in der Beschaffenheit des Selbstbewufstseins sich kundgebende Thatsache von der substantialen Unveränderlichkeit des menschlichen Geistes auch einer wissenschaftlichen, in die Tiefe gehenden Untersuchung desselben Stand? Läfst das, was jedem besonnenen und ernstlich über sich selbst reflektierenden Menschen bezüglich der Unveränderlichkeit seines Geistes nach der angedeuteten Richtung hin unwillkürlich und unvermeidlich sich aufdrängt, auch wahrhaft wissenschaftlich sich beweisen? Kann es, mit anderen Worten, auf klar durchschaubare und unwiderlegliche Gründe zurückgeführt und so der Möglichkeit jeder Bezweifelbarkeit entrissen werden? Wir wollen sehen.

2. Das Selbstbewufstsein in der Form des Ichgedankens vermittelt dem Geiste, so wurde in dem Vorhergehenden dargethan, die Kenntnis seiner selbst nach einer zweifachen wesentlich oder qualitativ verschiedenen Seite, nämlich als Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung, Wesen und Eigenschaft, Prinzip und Zustand, Subjekt und Objekt u. s. w. Dabei ist ganz und gar unleugbar, dafs dem Geiste der Gedanke des Seins, der Substanz, des realen Prinzips u. s. w., sowie überhaupt die Unterscheidung aller Dinge nach den beiden eben berührten Seiten zunächst und zum erstenmal nur durch seine im Ichgedanken gewonnene Selbsterkenntnis aufgeht und durch diese allein ihm aufgehen kann. Denn der erste Bewufstseins- und das Selbstbewufstsein anstrebende Akt, den der Geist überhaupt vorzunehmen imstande ist, ist die Anschauung oder Wahrnehmung derjenigen Erscheinung resp. Bewegung, in welche er als ein ursprünglich noch indifferentes oder völlig bewegungsloses Realprinzip durch äufsere, fremde Einwirkungen versetzt worden. Und diesem ersten Bewufstseinsakte folgt nach kürzerer oder längerer Zeit ein zweiter nach, welcher selbst schon das Selbstbewufstsein in der Form des Ichgedankens im Geiste absetzt. Denn wie der Geist als solcher thatsächlich das reale oder substantiale Subjekt der ihm inhärent gewordenen und von ihm an ihm wahrgenommenen Bewegung ist, so findet er sich nach und nach mit zunehmender Bestimmtheit und Deutlichkeit auch als dieses Subjekt im Gedanken, indem er die wahrgenommene Bewegung oder Erscheinung auf sich als ihre substantiale Grundlage bezieht und dadurch zur Erfassung seiner selbst im Unterschiede von und im Gegensatze zu der ihm immanenten Erscheinung vordringt, um sich von nun an nach den beiden ihm selbst gleich wesentlichen Seiten, als Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz, Wesen und Eigenschaft u. s. w. bleibend im Gedanken zu besitzen. Und diese grofse Entdeckung, die jedem zur Entwickelung oder Differenzierung kommenden Menschengeiste in der Sphäre seines eigenen

Seins und Lebens gelingt und durch welche allein er sich zu einem vernünftigen Denksubjekte emporschwingt, giebt derselbe nach aufsen kund durch das Wörtchen: Ich. Wir sagen: Der Aufgang des Selbstbewufstseins im Geiste bedeutet zugleich sein Erwachen zu vernünftigem Denken. Denn nur dadurch, dafs der Geist in dem Selbstbewufstwerdungsprozesse sich selbst als in den unterschiedlichen Momenten des Seins und Erscheinens, der Substanz und des Accidenz u. s. w. befangen gefunden, ist derselbe auch befähigt und genötigt, alles andere, was immer in den Kreis seines Bewufstseins eintritt, nach eben denselben Momenten zu beurteilen. Die in dem Ichgedanken gewonnene Selbsterkenntnis des Geistes ist das Prinzip wie der Mafsstab aller seiner anderen Erkenntnisse, in welche Regionen der bestehenden Wirklichkeit der Geist mit denselben sich auch hinauswagen mag, — eine Thatsache, die das Selbstbewufstsein des Geistes als die Geburtsstätte der Vernunft deutlich genug zu erkennen giebt. Denkt nun aber der Geist des Menschen im Selbstbewufstsein sich als reales Sein, als Substanz, als Realprinzip, als ein wie beschaffenes Realprinzip denkt er sich dann und als ein wie beschaffenes mufs er sich denken? Etwa als einen Teil, ein Fragment oder eine Individualität eines allgemeinen, universalen Prinzips oder umgekehrt nicht als eine solche, sondern als ein ganzheitliches reales oder substantiales Eins, als eine substantiale Monas, ein Sein an und für sich? Offenbar als letzteres, wie sich leicht und einleuchtend darthun läfst. Denn wäre der Geist eines jeden Menschen nicht ein solch ganzheitliches substantiales Eins, so würde ihm die Gewinnung des Selbstbewufstseins in der Form des Ichgedankens eine absolute Unmöglichkeit sein. Wie so?

3. Der Ichgedanke ist das Wissen des Geistes um sich als Substanz, reales Sein oder Prinzip. Zugleich geht aus unseren vorherigen Darlegungen hervor, dafs der Geist den Seins- oder Substantialitätsgedanken überhaupt zuerst nur in und an sich selber gewinnt und allein gewinnen kann.

Es ist dies so sehr der Fall, dafs eine Substanz oder ein reales Prinzip, welches in seinem Entwickelungs- oder Differenzierungsprozesse seiner selbst als eines solchen nicht bewufst wird, sich überhaupt zur Ausprägung des Seins- oder Substantialitätsgedankens zu erheben schlechterdings aufserstande ist. Soll ich irgendein anderes als den substantialen Grund gewisser Erscheinungen denken, so mufs ich zuvor meiner selbst als des substantialen Grundes der mir immanenten Erscheinungen im Gedanken habhaft geworden sein, denn die Unterscheidung von Erscheinung und Sein oder Substanz mufs das denkende Subjekt zuvor in und an sich selber vorgenommen haben, ehe es sie bei einem andern, das nicht es selber ist, vornehmen kann. Nun nehme man bei dieser Sachlage auf einen Augenblick einmal an, der Geist als Substanz wäre kein ganzheitliches Eins, keine substantiale Monas, kein Sein an und für sich. Man denke sich, der Geist als solcher wäre zur Existenz gelangt als Produkt der Entwickelung oder Differenzierung eines Seins oder Realprinzips und zwar in der Art, dafs dieses letztere als monadische reale Ein- und Ganzheit vor seiner Differenzierung durch diese in vielleicht zahl- und endlose substantiale Teile oder Fragmente auseinander gegangen wäre. Die ursprüngliche substantiale Ein- und Ganzheit des betreffenden Prinzips hätte sich somit durch die Differenzierung desselben in eine blofs kollektive Ein- und Ganzheit auf der Grundlage substantialer Entzweiung, Geteiltheit oder Diremtion um- und übergesetzt. Zwar wäre das betreffende Prinzip auch jetzt noch das ursprünglich Eine, aber es wäre nicht mehr das numerisch Eine, das Eine als kontinuierliches Ganzes und Ungeteiltes, sondern es wäre nur noch das Eine in dem Vielen, das in jedem einzelnen (in jeder Individualität) wiederkehrende Eine, wenn auch das als ein anderer Teil denn in allen übrigen Einzelheiten wiederkehrende, es wäre mithin das allem und jedem Gebilde, zu welchem das erwähnte Prinzip sich differenziert und in der Differenzierung zersetzt hätte, Gemeine oder Gemeinsame, also in der That eine allgemeine, universale Substanz, ein

universales Realprinzip. Wir werden später erfahren, daſs es in der That innerhalb der Weltwirklichkeit ein solch universales Prinzip giebt, aber dieses ist nicht der Geist des Menschen oder das Ich, sondern es ist die von diesem, wie sich zeigen wird, qualitativ oder wesenhaft verschiedene Natur. Denn wäre der Geist des Menschen in Wahrheit von solcher Beschaffenheit, so wäre das Selbstbewuſstsein als Wissen um sich ein Wissen um einen bestimmten Teil oder ein Fragment oder eine Individualität desjenigen universalen Seins, durch dessen Differenzierung mittels substantialer Teilung der Geist selbst in seiner Einzelheit zur Existenz gekommen wäre. Wie der Geist in dem besprochenen Falle die von ihm an ihm wahrgenommene Erscheinung resp. Bewegung auf sich als eine Individualität jenes universalen Seins bezöge und dadurch seiner selbst als eines Ich bewuſst würde, so würde er sich als Ich auch als eine bloſse Teilgröſse oder als ein Fragment derjenigen Substanz erfassen müssen, die ihn durch Teilung ihrer selbst aus ihrem Schoſse entlassen und dadurch ihm zu einer eigenen individuellen Existenz verholfen hätte. Wäre eine solche Selbsterfassung im Ichgedanken aber auch möglich und denkbar? Ist es denkbar, daſs irgendein Fragment einer Substanz oder eines realen Prinzips seiner selbst als jenes Fragmentes bewuſst wird, bevor es sich des noch ungeteilten Realprinzips im Gedanken bemächtigt hat, durch dessen Teilung es selbst als Fragment zur Existenz gekommen ist? Geht denn der Teilung eines Realprinzips nicht notwendigerweise das noch ungeteilte, ganzheitliche Prinzip vorher? Oder kann es ein Geteiltes geben ohne einen vorausgehenden Akt der Teilung? Und muſs somit jenem das ursprünglich noch ungeteilte Ganze nicht ebenfalls vorhergehen? Müſste nun aber der Geist des Menschen, wäre er anders in der That irgendein Fragment eines allgemeinen oder universalen Realprinzips, nicht schon vorher um das noch ungeteilte, ganzheitliche Prinzip auch wissen, ehe er um sich selbst als Fragment oder Bruchteil oder Individualität desselben wissen könnte? Wir sollten meinen: keinem ernst gesinnten

und besonnenen Denker, dem die Erkenntnis der Wahrheit Kopf- und Herzensangelegenheit ist, könnte die Beantwortung dieser Frage noch irgendwie schwer fallen. Den Geist des Menschen als eine Teilgröfse, einen Bruchteil, ein Fragment oder eine Individualität eines allgemeinen Seins annehmen heifst also, das Selbstbewufstsein in der Form des Ichgedankens in ihm für eine absolute Unmöglichkeit erklären. Da derselbe im Laufe seiner Entwickelung oder Differenzierung nun aber jenen Gedanken, den Kern und Stern seines ganzen Lebens, thatsächlich in sich durchsetzt, so ist diese Thatsache auch der unwiderleglichste und der denkbar stärkste Beweis dafür, dafs der Geist vor wie in und nach dem Beginne seiner Entwickelung kein Bruch oder Fragment einer allgemeinen, universalen Substanz ist noch sein kann, sondern dafs er durchaus auf den Ehrentitel, ein Sein an und für sich, ein ungeteiltes, ganzheitliches Realprinzip, ein kontinuierliches substantiales Eins und Ganzes zu sein, Anspruch erhebt und, so lange die Sonne des Selbstbewufstseins in ihm leuchtet, auch ewig erheben mufs. Diejenige Eigenschaft des Geistes, welche nach unseren obigen Bemerkungen in dem Selbstbewufstsein eines jeden Menschen unwillkürlich sich kund giebt, nämlich seine Unveränderlichkeit oder permanente Identität mit sich in substantialer Beziehung, ist daher jetzt ein- für allemal auch wissenschaftlich durch eine sorgfältige Analyse des Selbstbewufstwerdungsprozesses des Geistes bewiesen. Der Geist eines jeden Menschen ist ein kontinuierliches substantiales Eins und Ganzes. Er ist dieses wenigstens so lange, als das Licht des Selbstbewufstseins in der Form des Ichgedankens in demselben noch leuchtet, weil die Möglichkeit dieses Gedankens an jene Eigenschaft des Geistes als an ihre Vorbedingung in absoluter Weise gebunden ist. Weil nun aber der Geist aus einem ursprünglich bewufstlosen Prinzipe zu einem seiner selbst bewufsten erst sehr allmählig geworden ist, so mufs er auch vor der Gewinnung des Selbstbewufstseins ein solch kontinuierliches substantiales Eins und Ganzes schon gewesen sein. Daher heifst es den Geist des Menschen von

vornherein seiner eigensten Würde und seines eigensten Wesens berauben, wenn derselbe, wie von unzähligen Denkern geschehen ist und noch geschieht, als die Individualität, der Teil, die Besonderung, das Fragment oder Entwickelungsmoment eines allgemeinen oder universalen Seins angesehen und behandelt wird. Der Geist ist keine Teil- sondern eine ganzheitliche Substanz, ein Realprinzip an und für sich. Und in dieser seiner Beschaffenheit ist er kein Individuum, keine Individualität sondern eine (freie) Persönlichkeit. Das ist der Ehrentitel, der ihm in diametralem Gegensatze zu jeder Individualität (des Naturlebens) von Rechts wegen zukommt. Die Natursubstanz ist, wie sich zeigen wird, in der That ein allgemeines, universales Realprinzip, das sich in zahllose Individuen auseinandergelegt und besondert hat. Aber das Gerede von einem allgemeinen oder universalen Geiste von den Tagen des Plato an bis auf Schelling und Hegel und in die Gegenwart hinein, mag derselbe nun als Weltseele oder Weltgeist oder wie immer bezeichnet werden, ist ein leeres Geschwätz, welches nur für Unwissende den Schein der Wissenschaft ferner noch affektieren kann, in der That aber von aller wahrhaften Wissenschaft weil von aller gründlichen Selbsterkenntnis völlig verlassen ist. Einen allgemeinen, universalen Geist in dem hier erörterten Sinne giebt es nicht und kann es nicht geben, weil sonst der Aufgang desjenigen Gedankens in ihm, durch welchen der Geist eben als Geist vor sich und anderen sich offenbart, absolut unmöglich wäre. Und so steht denn unerschütterlich fest, dafs in jedem Menschen, wenigstens so lange er seiner selbst bewufst, ein Ich ist oder ein solches noch werden kann, eine Substanz oder ein Realprinzip steckt, das kein Teil irgendeines allgemeinen Realprinzips sondern ein ungeteiltes reales Eins, ein substantiales Ganzes an und für sich ist und sein mufs. Dieses Realprinzip und nur dieses ist der Geist oder die Seele eines jeden Menschen. Und diesen ihren Grundcharakter kann die Seele auch niemals und unter keinen Umständen verlieren. Sie kann das ebenso wenig als sie

ihre in § 10 besprochene Autonomie oder Selbständigkeit jemals einbüfsen und verlieren kann. Dafs aber beides in der That so sich verhält, mufs in dem zunächst Folgenden dargethan und bewiesen werden. [20]

§ 12.
Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit des Geistes.

Die scharfe Unterscheidung der zweifachen Seite des seiner selbst bewufsten Geistes, von der wir in dem Vorhergehenden erfahren haben, nämlich die seines Erscheinens und die des realen oder substantialen Seins desselben, ist für dessen richtige und gründliche Erkenntnis überall von der allergröfsten Bedeutung. Es gilt dies auch für die hier zu besprechenden Eigenschaften des Geistes, vor allem für die erstere derselben, seine Unvergänglichkeit.

1. Jede nur halbwegs gründliche Selbstbeobachtung lehrt unzweifelhaft, dafs es in der Sphäre des Geistes gar vielerlei giebt, was einem fortgesetzten Wechsel und einer steten Veränderung unterworfen, mithin teilweise oder ganz vergänglich ist. Denn der Geist ist ein Wesen oder eine Substanz, welche ursprünglich noch vor und aufser aller Entwickelung steht. Aber derselbe kann es wegen seiner Koexistenz mit anderen Wesen nicht vermeiden, dafs diese in mannigfaltigster Art auf ihn einwirken und eben dadurch zu der ihm möglichen Entwickelung oder Differenzierung ihn herausfordern und anregen. So leiten sich anfänglich ohne seinen Willen durch fremde Einwirkungen auf ihn und eigene Rückwirkung gegen dieselben und später mit seinem Willen durch eben dieselben beiden Faktoren zahllose Prozesse in ihm ein, welche eine Unsumme von Erscheinungen, Zuständen, Accidentien u. s. w. als eben so viele Momente seines Lebens in und aus ihm hervorrufen. Dieses Leben des Geistes als die Totalität der im Fortgange seiner Differenzierung in immer gröfserem Reichtum in ihm hervortretenden Erscheinungen ist nun auch diejenige Seite an dem Geiste, in welcher der Wechsel und die Veränderung so recht eigentlich zuhause ist und in

welcher es ein schlechthin Unveränderliches und Bleibendes weder giebt noch auch nur geben kann. Denn alles Leben des Geistes hat sowohl die Wurzel als die Ursache seiner Existenz nicht in und an sich selber sondern in und an einem andern. Ihre Wurzel treiben alle Lebensmomente als bloſse Erscheinungen in und an dem Geiste immer und notwendigerweise in diesen selber als Substanz und reales Prinzip; ihre Ursache aber haben dieselben nur zum Teil in und an dem Geiste als solchem, insofern nämlich, als der Geist nicht bloſs Realprinzip ist sondern durch den Prozeſs seiner Differenzierung auch zu einem Kausalprinzipe wird und in dieser seiner Eigenschaft eine unerschöpfliche Fülle der ihm immanent werdenden Lebensmomente aus eigener Kraft und Macht in sich hervorruft. Andere Erscheinungen oder Lebensmomente des Geistes aber, nämlich alle diejenigen, welche ihm nicht durch Bethätigung seiner eigenen Aktivität oder Reaktivität sondern durch die seiner Passivität oder Rezeptivität zugeführt werden, sind verursacht durch Wesen auſser ihm mittels der Einwirkungen, welche sie auf den Geist als solchen geübt haben. Hat es aber, woran ein Zweifel nicht möglich ist, mit der Erscheinungs- oder Lebenssphäre des Geistes diese Bewandtnis, so ist auch ebenso natürlich als begreiflich, daſs die einzelnen Momente dieser Sphäre nur so lange im Geiste unverändert erhalten und bestehen bleiben, als die Ursache, welche dieselben hervorruft, bezüglich ihrer dieselbe unveränderte Wirksamkeit entfaltet. Der geringste Wechsel in dieser, sei es in der eigenen Thätigkeit des Geistes sei es in den auf denselben stattfindenden fremden Einwirkungen, hat unvermeidlich auch einen entsprechenden Wechsel in der Erscheinungs- oder Lebenssphäre des Geistes im Gefolge. Und da nun die das Leben des Geistes bedingenden Ursachen oder Kausalprinzipien ihre Wirksamkeit in demselben und auf denselben beständig ändern, so ist ersichtlich, daſs auch das Leben des Geistes derselben beständigen Veränderung unterliegen wird. Hier ist in der That, mit Kant zu reden, alles „wandelbar“; „es kann kein stehendes und bleibendes

Selbst in diesem Flusse innerer Erscheinungen geben.“ [21] Aber bietet auch, wie Kant ebenfalls meint, die andere Seite des Geistes oder er als Substanz, als Real- und Kausalprinzip dem Blicke des in die Tiefe dringenden Forschers kein solch „stehendes und bleibendes Selbst“ dar? Keiner, der sich in die Irrgänge und Wirrnisse der Kantischen Erkenntnistheorie nicht schon verloren hat, wird auch hierin dem kritischen Philosophen noch beistimmen können und wollen.

Die fundamentale Verschiedenheit, welche zwischen dem Geiste als Substanz und jedem Erscheinungs- oder Lebensmomente in ihm obwaltet, haben wir früher darin erkannt, dafs, während diese ihre Existenz nur in und an der Substanz des Geistes als solcher haben und haben können, die letztere dagegen eine autonome, selbständige Existenz, ein Sein in und an ihr selber für sich in Anspruch nimmt. Zwar werden wir später darthun, dafs der Geist auch als Substanz die Ursache seiner Existenz nicht in und an sich selber hat. Er ist kein Sein schlechthin, kein absolutes Realprinzip, sondern, was hoffentlich bis zur Evidenz wird bewiesen werden, gerade umgekehrt ein nicht-absolutes und mithin ein von dem Sein schlechthin oder dem absoluten Realprinzipe gesetztes Realprinzip. Aber der Geist als Substanz ist nicht so gesetzt, wie er selbst, nachdem er sich durch den in ihn eingetretenen Differenzierungsprozess zu aktuellem Leben aufgeschlossen hat, einen Teil der vorher besprochenen Erscheinungen in und an sich selber hervorbringt. Denn der Geist als solcher ist kein Erscheinungsmoment in dem Leben des ihn setzenden absoluten Seins oder Realprinzips, sowie die ihm immanenten Erscheinungen Momente seines eigenen Lebens sind. Diesem radikalen, alle wahrhafte Erkenntnis verderbenden und unmöglich machenden Irrtume soll die vorliegende Schrift, wenn anders unsere Absicht mit derselben in Erfüllung geht, eben den Todesstofs versetzen, wenigstens insoweit, dafs er vor keinem Kundigen in Zukunft ferner noch als Resultat der Wissenschaft, wir sagen:

der Wissenschaft sich ausgeben und geltend machen kann. Denn in dieser hat er sich lange genug als halber oder ganzer Pantheismus unter den mannigfaltigsten Formen breit gemacht; ja er durchzieht in der That die ganze Geschichte derselben, aber es müſste alles täuschen oder es ist endlich einmal auch für ihn die Stunde gekommen, in welcher er aus den ehrwürdigen Hallen der Wissenschaft für immer wird ausgestoſsen und an seine Vernichtung die rechte und wahre Verhältnisbestimmung zwischen dem absoluten und nicht-absoluten Sein und in erster Linie zwischen jenem und dem Geiste des Menschen sich anschlieſsen wird. Nehmen wir die letztere hier einmal voraus, so ist das Sein schlechthin oder das absolute Realprinzip die schöpferische Ursache oder der Schöpfer des menschlichen Geistes. Aber als Schöpfer setzt das absolute Realprinzip diesen nicht als eine Erscheinung sondern ebenfalls als ein Realprinzip, als eine Substanz, sowie der Schöpfer selber Substanz ist, wenn zwar als eine nicht-absolute oder relative Substanz. Und als Substanz ist der Geist nicht einer von ihm verschiedenen Substanz etwa der schöpferischen oder irgendeiner andern immanent, in und an der er seine Existenz hätte — denn ein solches Immanenzverhältnis darf nur von den Erscheinungen in Rücksicht auf die ihnen unterliegende Substanz behauptet werden —, sondern einmal als Substanz geworden steht und ruht der Geist als solche lediglich in und auf sich selbst. Obgleich keine absolute Substanz oder kein absolutes Realprinzip ist er doch eben Substanz oder Realprinzip, und als dieses trägt er auch den grundwesentlichen Charakter all und jeder Substanz d. i. er hat seine Existenz nicht dadurch, daſs er von einer anderen Substanz in der Existenz fort und fort erhalten wird, sondern wer ihn, den einmal gewordenen, in der Existenz erhält, ist kein anderer als nur er selbst. Mit anderen Worten: dem Geiste als nicht-absoluter oder relativer Substanz kommt so gut wie der absoluten Substanz selber eine Existenz in und an ihm selbst zu, und eben deshalb steht er als Substanz auch so fest und so unwankend wie der

Absolute selber. Als Substanz oder reales Prinzip ist der Geist wie überhaupt jedes Realprincip, von welcher Beschaffenheit es sonst immer sein mag, aus und durch sich selbst schlechthin unvergänglich. Selbst der Absolute, der ihn mittels Kreation gesetzt, könnte ihn, auch wenn er es wollte, was er freilich ohne Widerspruch mit sich selbst und daher ohne Vernichtung seiner eigenen Wesenheit gar nicht wollen kann, doch nicht wieder zu nichte machen, denn von jeder Substanz als solcher gilt der kategorische Ausspruch der Alten: „Nichts d. i. keine Substanz kann auf irgendeine Weise wieder zu nichts werden.“ [22] An und für sich Unmögliches kann auch das absolute Sein nicht möglich machen. Daher ist denn auch die Erhaltung der Welt als der Totalität der kreatürlichen Substanzen keineswegs, wie die Scholastiker, Descartes, Leibniz und viele andere Denker der Vergangenheit und Gegenwart noch wähnen, mit einer fortgesetzten Neuschöpfung derselben identisch, so dafs die Weltsubstanzen sofort in das Nichts wieder zurücksinken würden, wofern der Absolute seine dieselben im Sein erhaltende Thätigkeit von ihnen zurückzöge. Vielmehr im Sein oder in der Existenz erhalten die Weltsubstanzen sich selbst, aber die Endbestimmung, die der Absolute in der Schöpfung ihnen gegeben, erreichen sie nicht durch und aus sich selbst. Hierzu bedürfen sie, zumal die freien Kreaturen, der fortwährenden Hilfe und Mitwirkung des absoluten Seins und eben diese Wirksamkeit des letzteren, durch welche es die von ihm geschaffene Welt auch ihrer Endbestimmung entgegenführt, wird mit Fug und Recht als die Erhaltung der Welt vonseiten des Absoluten bezeichnet [23]. Und so ist denn der Geist eines jeden Menschen als Substanz oder reales Prinzip schlechthin unvergänglich; es giebt keine Macht im Himmel und auf Erden, die ihn als solchen vernichten könnte. Aber ist er einmal seiner selbst bewufst oder ein Ich geworden auch als dieses oder als Persönlichkeit unvergänglich? Ist er auch unsterblich? Darüber sollen uns die zunächst folgenden Ausführungen belehren.

2. Eine der hauptsächlichsten uud unerläfslichsten Bedingungen für das Seinerselbstbewufstwerden des Geistes in der Form des Ichgedankens haben wir in dem Vorhergehenden darin erkannt, dafs der Geist in dem Prozesse seiner Entwickelung oder Differenzierung das substantiale ungeteilte Eins, die reale Monas, das kontinuierliche substantiale Ganze bleibt, welches er vor dem Beginne jenes Prozesses seit dem Anfange seiner Existenz schon gewesen. Eine gebrochene, dirimierte Substanz, und wäre sie selbst eine göttliche oder absolute, wenn anders das absolute Realprinzip oder die Gottheit jemals in die Diremtion ihrer selbst eintreten könnte, was freilich, wie wir im Verfolge unserer Erörterungen beweisen werden, eine Unmöglichkeit ist — eine dirimierte Substanz, sage ich, hat weder als allgemeines Sein in ihrer kollektiven Ein- und Ganzheit noch in irgendeinem ihrer Teile oder Individuen mehr die Fähigkeit, zur Unterscheidung ihrer Scheidungsmomente von Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz u. s. w. durch die Gewinnung des Selbstbewufstseins in der Form des Ichgedankens sich emporzuschwingen. Vielmehr ist dieser Gedanke einzig und allein die Prärogative desjenigen Realprinzips, dessen Entwickelungsprozefs zwar in der Heraussetzung differenter Momente sich vollzieht, doch so, dafs dadurch das Prinzip selber nicht in differente Teile auseinanderfährt und seine ursprüngliche prinzipielle oder substantiale Ein- und Ganzheit an diese preisgiebt. Ein derartiges Realprinzip mufs, wie wir schon wissen, der Kopf eines jeden Menschen in sich bergen, weil wir einen jeden derselben entweder thatsächlich zum Ichgedanken gelangen sehen oder doch wenigstens die Voraussetzung zu machen genötigt sind, dafs derselbe bei normaler Beschaffenheit und bei dem Eintritte der hierzu erforderlichen Bedingungen zur Ausprägung des Ichgedankens gelangen könnte und würde. Und eben dasjenige Realprinzip in dem Menschen, welchem diese Fähigkeit innewohnt, nennen wir den Geist oder die Seele des Menschen.

Jeder, welcher zum Ichgedanken einmal erwacht ist,

macht in dem ferneren Verlaufe seines Lebens zum öfteren, ja unzähligemal die Bemerkung, dafs dieser Gedanke zeitweise sich immer wieder gleichsam zurückzieht und auf Stunden gänzlich aus ihm verschwindet. Einen unwidersprechlichen Beweis hierfür liefert jede Nacht, in der wir uns einem ruhigen, tiefen, das Selbsbewufstsein völlig auslöschenden Schlafe übergeben. Auch in dieser Thatsache erblicken wir, sicherlich nicht zu Unrecht, ein unantastbares Zeugnis dafür, dafs der Geist des Menschen als Substanz oder Realprinzip nicht den Charakter der Absolutheit an sich trägt, dafs also zwischen ihm und dem absoluten Realprinzipe nicht Wesens-Identität sondern Wesens-Diversität besteht und ewig bestehen mufs. Denn wäre jener in der That absolutes Sein, also eine von dem Absoluten aus dessen eigenem Wesen entlassene substantiale Monas, wie wäre es dann denkbar und möglich, dafs der Ichgedanke, dieses Zentrum alles Lebens des Geistes, nachdem derselbe einmal in ihm aufgegangen, jemals wenngleich nur zeitweise in ihm wieder erlöschen könnte? Ja, wie hätte der Geist in diesem Falle jemals ohne jenen Gedanken sein können? Ist aber der Geist des Menschen wahrhaft kreatürliches, mithin nicht-absolutes Sein und Leben und fällt der Ichgedanke als ein bestimmtes Lebensmoment desselben in die Sphäre seiner ewig wechselnden und veränderlichen Erscheinungswelt, so ist das zeitweise Wiedererlöschen jenes Gedankens im Geiste aus den oben auseinandergesetzten Gründen vollkommen erklärlich, ja unvermeidlich. Aber mag auch in jedem Schlafe die Sonne des Ichgedankens für den Menschen untergehen, bei seinem Erwachen sieht er dieselbe am Horizonte seines Geistes sich auch wieder erheben. Und ist dieselbe von neuem in ihm aufgegangen, so weifs der Geist der Substanz nach sich auch wieder als dasselbe Ich, das er vorher gewesen — ein unumstöfsliches Zeugnis dafür, dafs während des Schlafes der Geist als solcher den Menschen nicht verlassen hat, sondern dafs aus jenem nur das aktuelle Leben oder Bewufstsein zeitweise entschwunden ist. Die Möglichkeit, in das Bewuftsein seiner selbst wieder

zurückzukehren, ist dem Geiste also auch während des Schlafes geblieben und worin anders könnte diese Thatsache begründet erscheinen als darin, dafs der Geist in wie aufser dem Schlafe seine substantiale Ein- und Ganzheit nicht verliert sondern er in und mit derselben beständig sich behauptet? Wird der nach wie vor im Besitze dieser seiner Grundbeschaffenheit befindliche aber zeitweise zur Unthätigkeit und damit auch zur Bewufstlosigkeit zurückgekehrte Geist von aufsen wieder angeregt in einer Weise, dafs er die hierdurch an ihm bewirkte Veränderung wahrzunehmen vermag, so ist er zugleich auch imstande, die wahrgenommene auf sich als ihren Realgrund zu beziehen, sie von sich als diesem zu unterscheiden und dadurch das Licht des Selbstbewufstseins oder Ichgedankens von neuem in sich zu erzeugen. Und mit dem Wiederauftauchen dieses Gedankens in ihm wird dem Geiste auch die Erinnerung an den Inhalt seines dem Schlafe vorhergegangen Bewufstseins wiederkehren.

Bei der dermaligen Beschaffenheit des Menschen ist es selbstverständlich, dafs dem Geiste das einmal erlangte Selbstbewufstsein aufser durch den von Zeit zu Zeit eintretenden Schlaf auch noch durch manche andere Ursachen für eine kürzere oder längere Dauer wieder verloren gehen kann. Aller Verkehr, den der Geist mit anderen Wesen unterhält, wird ihm durch Vermittelung der peripherischen Sinnesorgane und des zentralen sensiblen Nervensystems zugeführt. Von der gesunden Beschaffenheit und normalen Funktionierung der letzteren wird es daher auch abhängen, ob dem Geiste die fremden Einwirkungen so zufliefsen, dafs er sie gleichsam als Bausteine für sein eigenes gesundes Leben verwerten und seinem Bewufstsein als normale, dasselbe nicht störende und trübende sondern fördernde und erweiternde Momente einfügen kann. Aber hiervon selbst abgesehen, wird in dem Nachfolgenden bewiesen werden, dafs der Geist des Menschen als ein ungeteiltes, ganzheitliches Realprinzip von dem Leibe mithin auch von dem zentralen Nervensystem und Gehirn desselben *wesentlich* oder *qualitativ* verschieden ist. Denn der Leib des

Menschen besteht aus nichts als einer Summe materieller Atome, deren keines ein ungeteiltes, ganzheitliches Realprinzip ist, sondern welche alle ohne Ausnahme minimale Bruchteile oder Fragmente der einen, ursprünglich zwar ebenfalls ungeteilt und ganzheitlich gewesenen aber infolge ihres Entwickelungs- oder Differenzierungsprozesses in endlose Geteiltheit übergegangenen Natursubstanz sind. Nichtsdestoweniger ist der Geist mit dem Gehirne, wie wir ebenfalls darthun werden, in unmittelbare Verbindung gesetzt. Denn Geist und Leib gehören durchaus zusammen. Trotz ihrer wesentlichen substantialen Verschiedenheit bilden sie ein Ganzes und sollen ein solches bilden — den einen Menschen. Daher ist aber auch die Funktionierung eines jeden der beiden Faktoren mehr oder weniger auf die Funktionierung des andern angewiesen und von der jedesmaligen Beschaffenheit derselben abhängig. Und wenn nun der Leib und namentlich das sensible Nervensystem und Gehirn wegen einer eingetretenen Alterierung oder Verletzung derselben dem Geiste diejenige Beihilfe versagen, deren er für die Unterhaltung seines Bewufstseins und Selbstbewufstseins durchaus bedürftig ist, so kann es auch hierdurch geschehen, dafs ihm jenes wie dieses getrübt wird oder beides selbst zeitweise wieder verloren geht. Der bekannte Satz: „Ein gesunder Geist in einem gesunden Körper" [24] bewährt sich erfahrungsgemäfs bis zu dem Grade, dafs selbst dem gewecktesten und erleuchtetsten Geiste alles und jedes Leben abhanden kommen kann, wenn die zur Erhaltung des letzteren durchaus wesentlichen Organe des Leibes schwer verletzt oder gar zerstört werden. Diese traurige Möglichkeit hat aber selbstverständlich nicht die Bedeutung, als ob da, wo sie zur Wirklichkeit wird, der Grund dafür in dem Geiste als solchem liege. Daher sehen wir denn auch einen derartigen Geist zu seinem früheren Bewufstsein und Selbstbewufstsein wieder zurückkehren wofern es gelingt, aus dem mit ihm verbundenen Leibe oder Sinnen-Organismus die Ursachen zu entfernen, welche jene zeitweise gehemmt oder gar unmöglich gemacht

haben. Und auch diese Thatsache beweist sonnenklar, daſs in dem betreffenden Menschen ungeachtet der Verletzung seines Leibes der Geist nach wie vor das ungeteilte ganzheitliche Realprinzip geblieben ist, welches er vor derselben gewesen.

3. Die vorstehenden Erörterungen führen zu einem weittragenden und, wenn wir nicht sehr irren, die Unsterblichkeit des Geistes d. i. die Möglichkeit, ja die Wirklichkeit einer unvergänglichen persönlichen Fortexistenz desselben selbst nach dem Tode des Menschen unmittelbar beweisenden und, setzen wir hinzu, unwiderleglich beweisenden Schlusse. Wie so?

Der Geist des Menschen wurde von uns erkannt als ein primitiv ein- und ganzheitliches aber noch völlig unentwickeltes, indifferentes oder unbestimmtes reales Prinzip. Geht derselbe nun, durch fremde von auſsen her auf ihn stattfindende Einwirkungen dazu angeregt, in die Entwickelung oder Differenzierung ein, so ändert er sich durch diesen in ihm sich vollziehenden Prozeſs in verschiedener Hinsicht zwar sehr, aber was sich in und an dem Geiste nicht ändert, ist seine ursprüngliche substantiale Ein- und Ganzheit. Denn würde der Geist infolge seines Differenzierungsprozesses auch als ganzheitliches Realprinzip sich ändern, und wie wäre das anders möglich, als daſs er durch jenen in substantiale Geteiltheit auseinander ginge, so wäre von demselben Augenblicke an, wo dies geschähe, für einen jeden der Teile, in die er sich zersetzt oder dirimiert hätte, die Gewinnung des Selbstbewuſstseins in der Form des Ichgedankens eine absolute Unmöglichkeit. Die Ausprägung desselben wäre also überhaupt für den Geist nicht mehr möglich, da dieser eben nur noch in der Totalität der Teile, in die er sich auseinandergelegt hätte, bestehen würde. Nun setzt aber gerade der Differenzierungsprozeſs des Geistes als erstes und hauptsächlichstes Resultat das Selbstbewuſstsein als Ichgedanken in ihm ab. Und jedesmal, wenn der Geist nach einmal erreichtem Ichgedanken denselben zeitweise wieder verliert, ist doch nicht auch die Möglichkeit

für ihn verloren gegangen, denselben von neuem in sich hervorzurufen, vielmehr lebt jener Gedanke erfahrungsgemäſs immer wieder im Geiste auf, sobald die sei es im Geiste selbst sei es auſser ihm in der mit ihm verbundenen Leiblichkeit gelegenen Ursachen beseitigt werden, welche der Ausprägung desselben seitens des Geistes für eine gewisse Zeit hinderlich im Wege standen. Aus diesen ganz und gar unwidersprechlichen Thatsachen folgt nun unzweifelhaft, daſs der Geist weder in seinem Differenzierungsprozesse bis zur erstmaligen Ausprägung des Ichgedankens noch in allen späteren Stadien desselben seine ursprüngliche reale oder substantiale Ein- und Ganzheit jemals verliert und einbüſst. Die Eigenschaft, ein ungeteiltes, unteilbares und ganzheitliches Realprinzinzip, eine substantiale Monas, ein Sein an und für sich zu sein und niemals in substantiale Geteiltheit sich zu dirimieren, erscheint als eine wesentliche Eigenschaft des Geistes, deren er unter keinen Umständen verlustig werden kann. Zwar kann und soll der Geist eines jeden Menschen aus seinem ursprünglichen Zustande der Entwickelungslosigkeit oder Unbestimmtheit in den der Entwickelung oder Bestimmtheit übergehen und damit eine unübersehbare Menge von Veränderungen durchlaufen; aber so zahlreich und bedeutend die in und an ihm sich vollziehenden Veränderungen auch immer sein mögen, sie gehören stets der Sphäre seines Lebens oder dem Kreise seiner Zustände und Erscheinungen an, niemals aber auch dem seines realen oder substantialen Seins, wenigstens insofern nicht, daſs irgendeine jener Veränderungen des Geistes numerische substantiale oder reale Ein- und Ganzheit zu vernichten imstande wäre. Wie demnach unseren früheren Nachweisungen zufolge der Geist nicht weniger als jede andere Substanz eben als diese schlechthin unvergänglich ist, so muſs ihm jetzt dieselbe Unvergänglichkeit auch als einer ganzheitlichen Substanz, als einem Realprinzip an und für sich zuerkannt werden. Denn verliert der Geist erfahrungsgemäſs diese seine Grundeigenschaft nicht, so lange er mit dem ihm geeinten Sinnenorganismus in der Gestalt des Men-

schen auf Erden wandelt, wie könnte und sollte er sie dann im Tode des Menschen einbüſsen, da ja die erwähnte Thatsache sonnenklar beweist, daſs die in Rede stehende Beschaffenheit eine dem Geiste als Substanz oder realem Prinzipe wesentliche oder notwendige und eben deshalb von ihm schlechthin unabtrennliche Eigenschaft bezeichnet! In und nach der Trennung des Geistes von dem ihm verbundenen Leibe im Tode des Menschen bleibt derselbe also dasselbe ein- und ganzheitliche reale Prinzip, welches er von dem ersten Augenblicke seiner Existenz an gewesen. Als einem solchen muſs ihm nun aber auch in seinem jenseitigen Zustande und Aufenthaltsorte nach wie vor die Macht zugeschrieben werden, die ihm immanenten Erscheinungen unmittelbar wahrzunehmen, die wahrgenommenen auf sich als ihren Real- oder, sofern dieselben von ihm selber in ihm verursacht sind, auf sich als ihren Real- und Kausalgrund zu beziehen und dadurch das Licht des Selbstbewuſstseins in der Form des Ichgedankens in sich zu unterhalten. Denn der Geist hat die Objekte seiner unmittelbaren Wahrnehmung eben in den ihm immanenten Erscheinungen in und an sich selber. Und um aus seinen Wahrnehmungen stets in das Wissen seiner selbst sich emporheben zu können, dazu bedarf es keiner andern Bedingung als der, daſs der Geist in der Ungeteiltheit und Ganzheit seines Wesens oder seiner als Substanz fort und fort sich behauptet. Es ist aber gewiſs, daſs diese ihm nie verloren geht. Ebenso gewiſs ist es daher auch, daſs er nicht bloſs als Substanz sondern nicht weniger als selbstbewuſste Substanz, als Ich oder Persönlichkeit den Tod des hienieden mit ihm geeinten Sinnen-Organismus überdauert und daſs er als diese wie als jene schlechthin unvergänglich ist. So weit trägt die gründliche, allseitige und erschöpfende Erkenntnis des menschlichen Geistes. Ihr ist und bleibt die Unsterblichkeit desselben kein Geheimnis mehr, sondern selbst der Möglichkeit einer Bezweifelbarkeit entrissen ist sie vor allem andern gerade der lichte Punkt im Leben des Geistes, durch welchen seinem Thun und Lassen hie-

nieden ein unvergleichlicher Wert und eine ewige Bedeutung verliehen wird.

§ 13.
Kräfte oder Vermögen.

In dem Vorhergehenden wurde zu wiederholten Malen mit Nachdruck hervorgehoben, dafs erfahrungsgemäfs der Geist eines jeden Menschen primitiv in dem Zustande einer noch völligen Entwickelungslosigkeit, Indifferenz oder Unbestimmtheit sich befinde. Es wurde ferner darauf hingewiesen, dafs thatsächlich auch kein Menschengeist die Kraft und Macht besitze, rein aus und durch sich selbst aus jenem seinem ursprünglichen Zustande in die Entwickelung, Differenz oder Bestimmtheit sich überzusetzen. Was könnte auch natürlicher sein als dieses? Indifferenz oder Unbestimmtheit eines Realprinzips ist identisch mit absoluter Regungs- oder Bewegungslosigkeit, oder anders ausgedrückt, mit absoluter Unthätigkeit oder Ruhe desselben. Ein Prinzip aber, welches in solcher sich befindet, kann diesen seinen Zustand aus und durch sich allein schlechterdings nicht aufheben. Es bedarf dazu durchaus fremder Einwirkung, ohne welche es in seiner ursprünglichen Unthätigkeit zu verharren auf ewig verurteilt wäre, denn ohne jene würde es überall an der erforderlichen Ursache fehlen, durch die allein eine Änderung seines primitiven Zustandes und ein Heraustritt aus demselben in Bewegung und Thätigkeit denkbar wird. Und nichts als die deutliche Auffassung dieses Sachverhaltes ist es, welche uns nach einer neuen, bis jetzt kaum berührten Seite hin einen weiteren, tiefen Blick in die Beschaffenheit des Geistes ermöglicht.

1. Die ersten auf den noch indifferenten Geist stattfindenden fremden Einwirkungen rufen ihn zu einer Art der Bethätigung auf, die wir in dem Vorhergehenden schon mit Fug und Recht als R e z e p t i v i t ä t oder P a s s i v i t ä t bezeichnet haben. Die Fähigkeit, fremde Einwirkungen zu

rezipieren, behält der Geist selbstverständlich fortwährend. Denn wie der Geist nicht die einzige Substanz und das einzige Realprinzip ist, das existiert, sondern wie mit und neben ihm noch andere Realprinzipien vorhanden sind, andere Geister, die Natur u. s. w., so ist er auch nicht bloſs für den Beginn seines Lebens sondern nicht weniger für die spätere Bereicherung, Erweiterung und Vertiefung desselben auf den Verkehr und die Wechselwirkung mit jenen anderen Realprinzipien beständig hin- und angewiesen. Ist aber hierzu die Fähigkeit, die von diesen an ihn erfolgenden Einwirkungen in sich aufzunehmen, also Rezeptivität oder Passivität dem Geiste nicht durchaus erforderlich? Diese Frage beantwortet sich für jeden von selbst, so daſs wir nicht nötig haben, auch nur mit einem Worte bei derselben länger zu verweilen.

Früher haben wir die Rezeptivität oder Passivität des Geistes auch schon als eine „Kraft“ desselben charakterisiert; denn unter Kraft verstehen wir, durchaus in Übereinstimmung mit dem Sprachgebrauche, jede Art der Bethätigung irgendeiner Substanz oder eines realen Prinzips. Aber die Rezeptivität ist, so haben wir ebenfalls schon gesehen, nicht die einzige dem Geiste zugebote stehende Kraft, vielmehr erhebt sich derselbe, nachdem der Differenzierungsprozeſs einmal in ihm eingeleitet ist, sehr bald zur Ausübung einer zweiten, die wir im Gegensatze zur Rezeptivität als Aktivität oder richtiger als Reaktivität bezeichnet haben. Rezeptivität und Reaktivität sind in der That zwei grundverschiedene Bethätigungsweisen des Geistes, von denen die eine aus der andern abzuleiten schlechterdings unmöglich ist. Sie sind mithin wirklich zwei Kräfte nicht eine, und sie sind dem Geiste zum Auf- und Ausbau seines Lebens gleich wesentlich. Wir sagen: sie sind zwei Kräfte nicht eine. Das erhellt ohne weiteres aus der Thatsache, daſs die Bethätigung der Rezeptivität des Geistes jedesmal von Ursachen bewirkt wird, die als solche nicht der Geist selber sind. Dagegen ist die Ursache, welche die Aktivität oder Reaktivität des Geistes in Bewegung setzt, jedesmal

notwendigerweise der Geist selbst. Freilich ist auch die Aktivität des Geistes keine reine, keine absolute, keine, für deren Bethätigung der Geist lediglich auf sich selber und auf nichts aufser ihm angewiesen wäre, sondern sie ist eben nur Reaktivität d. i. eine Aktivität, zu deren Bethätigung er sich nur nach stattgefundener Rezeption fremder Einwirkungen erheben kann. Nimmt ja doch der Entwickelungs- oder Differenzierungsprozefs des Geistes überhaupt durchaus von fremden Einwirkungen auf ihn, also seinerseits von der Bethätigung der Rezeptivität seinen Anfang. Und ist der Geist ja unzweifelhaft auch in dem späteren Verlaufe seines Lebens fortwährender fremder Einwirkungen bedürftig, wofern er für seine Aktivität immer neue Kreise der Bethätigung gewinnen und dieser eine sich stetig erweiternde Wirksamkeit verschaffen will. Aber mag die Bethätigung der dem Geiste immanenten aktiven Kraft auch noch so sehr von der vorherigen Bethätigung seiner Rezeptivität bedingt und jene daher im Grunde in der That nur Reaktivität sein, in dem Momente, in welchem die Reaktivität des Geistes von dem Geiste in Wirksamkeit gesetzt wird, ist ihre Ausübung jedesmal doch des Geistes einziges und alleiniges Thun, kein anderer kann und mag ihm hierbei behiltlich sein. Und gerade hieraus geht augenscheinlich hervor, dafs Rezeptivität oder Passivität und Reaktivität oder Spontaneität — denn so können wir sie, weil sie, wie wir weiter unten darthun werden, den Charakter der Freiheit an sich trägt, auch nennen — in Wahrheit zwei Kräfte sind, welche in ihrer Angewiesenheit auf einander zwar die Autonomie und Selbständigkeit des menschlichen Geistes aber auch nur die relative und keineswegs die absolute Autonomie und Selbständigkeit desselben unwiderleglich beweisen.

Wie mit dem Geiste des Menschen verhält es sich unseren später folgenden Nachweisungen gemäfs auch mit dem metaphysischen oder ontologischen Gegensatze desselben, der Natur, ja mit jedem endlichen oder kreatürlichen Realprinzipe. Jedes endliche Realprinzip ist primitiv (als Setzung

Gottes mittels Kreation) im Zustande der Indifferenz oder Unbestimmtheit; es ist ein zwar lebensfähiges aber thatsächlich noch lebloses, so sehr, dafs es aus und durch sich allein in aktuelles Leben sich überzusetzen auch schlechthin aufserstande ist. Diese fundamentale Wahrheit ans Licht gezogen und zum Aufbau der ebenso wahren als wissenschaftlich allein haltbaren Welt- und Lebensansicht des positiven Christentums verwertet zu haben, ist eines der gröfsten Verdienste Anton Günthers, welches, hätte er ihm auch kein anderes hinzufügt, seinen Leistungen im Gebiete der Wissenschaft die Unsterblichkeit sichern würde. Und jedes kreatürliche Realprinzip bildet, wie der Geist des Menschen, bei dem Übergange aus seiner Leblosigkeit zu aktuellem Leben zwei Kräfte in sich heraus, Rezeptivität und Reaktivität, durch deren erstere es beweist und allein beweisen kann, dafs es kein unendliches, kein absolutes Realprinzip und nichts von diesem ist, und durch deren zweite es an den Tag legt, dafs es doch eine wahrhafte Substanz, ein wahrhaftes Realprinzip ist und nicht die blofse Erscheinung oder das Accidenz eines solchen, und dafs ihm infolge jenes seines substantialen Charakters auch selbst dem absoluten Realprinzipe gegenüber eine wenigstens relative Autonomie und Selbständigkeit nicht abgesprochen werden kann und darf.

2. Es ist von hoher Wichtigkeit, die vorher besprochenen beiden Kräfte des menschlichen Geistes nach allen ihren wesentlichen Beziehungen und Eigenschaften genau kennen zu lernen. Indem wir daher in der Charakterisierung derselben fortfahren, bemerken wir zunächst, dafs sie als solche weder mit dem Geiste als solchem noch auch mit denjenigen Zuständen oder Erscheinungen identisch sind, welche in und an dem Geiste mittels derselben bewirkt und hervorgerufen werden. Beides läfst sich mit gröfster Leichtigkeit vollkommen deutlich machen. Die Kräfte sind nicht der Geist als solcher, als Substanz oder reales Prinzip, denn sie sind ja nur die zwei diametral entgegengesetzten Bethätigungsweisen desselben. Eine jede wie immer be-

schaffene Bethätigung hat aber offenbar ein sich Bethätigendes d. i. eine Substanz oder ein reales Prinzip zur Voraussetzung, dessen Bethätigung jene ist und welches durch sie sich selbst zur Offenbarung bringt. Und die Substanz, welche durch die beiden hier in Erwägung gezogenen Kräfte und ihre Bethätigung als eine wirklich existierende sich kundgiebt, ist eben der Geist als solcher. Hieraus wird zugleich ersichtlich, in welchem Verhältnisse die Kräfte zu dem Geiste als einem Realprinzipe stehen werden. Als seine Bethätigungsweisen sind sie diesem unleugbar immanent, sie hängen ihm gleichsam an, es kommt ihnen keine selbständige Existenz, kein Sein in und an ihnen selbst zu. Die Kräfte haben demzufolge nach der erwähnten Richtung hin durchaus ganz denselben Charakter, der allen Zuständen oder Erscheinungen des Geistes eigentümlich und wesentlich ist. Eben deshalb fallen sie auch selbst unter die Erscheinungen des Geistes, obgleich ihnen, im Vergleich zu allen übrigen dem Geiste immanent werdenden Erscheinungen, doch auch wieder ein gewisser Vorzug nicht abgesprochen werden kann. Denn offenbar sind die Kräfte die primitivsten und sozusagen die Urerscheinungen, welche in und an dem Geiste zufolge seiner Differenzierung sich einstellen und durch deren Vermittelung alle übrigen Erscheinungen desselben erst zustande kommen. Die Bewegungen oder Affektionen, welche dem Geiste von aufsen durch fremde Einwirkungen auf ihn zugeführt werden, kommen in und an ihm nicht zustande und können nicht zustande kommen, ohne dafs seine Passivität oder Rezeptivität in Wirksamkeit tritt. Und alle diejenigen Erscheinungen, welche der Geist in letzter Instanz selbstthätig in sich erzeugt, wären ganz und gar unmöglich, wofern er als Substanz seine Reaktivität nicht in Wirksamkeit setzte und er sie mittels derselben in sich hervorbrächte. So stehen die beiden Kräfte gleichsam als die Urerscheinungen des Geistes zwischen ihm als Substanz oder Realprinzipe und allen seinen übrigen von ihm durch jene in und an ihm hervorgebrachten Erscheinungen sozusagen in der Mitte.

Sie sind, anders ausgedrückt, die dem Geiste möglichen Bethätigungsweisen, durch deren Wirksamkeit jede Veränderung in und an ihm d. i. der ganze Reichtum seines Lebens, teils von fremden Ursachen, die auf ihn einwirken, teils von ihm selbst bewirkt und hervorgerufen wird. Allein welcherlei Arten von Veränderungen, Zuständen oder Erscheinungen kommen durch die Wirksamkeit jener beiden Kräfte in und an dem Geiste zum Vorschein? Sind dieselben etwa einartig oder sind sie verschiedener Art, von denen die eine aus der anderen nicht abgeleitet werden kann? Wie beschaffen sind, mit anderen Worten, die Produkte der Wirksamkeit der Kräfte des Geistes in und an diesem selber? Die Beantwortung dieser Frage wird und mufs zugleich über die weitere Frage entscheiden, ob dem Geiste als Realprinzipe aufser den beiden oft genannten noch andere Kräfte zugebote stehen und, wenn nicht, ob und eventuell in welchem Sinne bei ihm dennoch von mehr als zwei Kräften oder Vermögen die Rede sein kann.

3. Der zwischen Rezeptivität und Reaktivität als Bethätigungsweisen des Geistes obwaltende Gegensatz ist, wie auf den ersten Blick einleuchtet, kein konträrer sondern ein kontradiktorischer, so dafs jedes Dritte oder Mittlere zwischen ihnen von vornherein ausgeschlossen erscheint. Alle Veränderungen in und an dem Geiste sind Wirkungen entweder von fremden Ursachen, die als solche nicht der Geist selber sind, oder sie haben ihre sie erzeugende Ursache in und an dem Geiste selbst. In dem ersteren Falle verhält sich der Geist bei dem Zustandekommen derselben in und an ihm notwendigerweise passiv oder rezeptiv, in dem zweiten Falle ist er aktiv oder genauer: reaktiv. Ein anderes Verhalten oder eine andere Bethätigungsweise des Geistes ist überhaupt nicht denkbar und nicht möglich. Rezeptivität und Reaktivität sind daher auch ohne allen Zweifel die *einzigen* Kräfte oder Vermögen des Geistes. Aber die Kräfte als solche sind verschieden von den Wirkungen oder Erscheinungen, welche mit ihrer Hilfe in und an dem Geiste hervortreten. Da fragt es sich nun, ob auch

jene Wirkungen oder Erscheinungen nur doppelartig sind, so zwar, dafs die eine Art derselben auf die Seite der Rezeptivität, die andere auf die der Reaktivität zu stehen kommt, oder aber ob der Geist als reales Prinzip imstande sei, mittels der einen oder andern seiner Kräfte mehrere Arten von Erscheinungen in und an sich hervorzurufen.

Eine Entscheidung nach der angedeuteten Richtung wird sich vor allem bezüglich der Rezeptivität des Geistes mit Leichtigkeit herbeiführen lassen. Es ist nicht gut abzusehen, wie die mannigfaltigen Einwirkungen, welche von aufsen her durch fremde Ursachen dem Geiste zugeführt werden, in und an demselben etwas anderes hervorbringen sollten, als dafs sie ihn jedesmal in eine rein mechanische Affektion oder Bewegung setzen, welche Bewegungen aber in Beziehung auf Stärke oder Intensität unendlich von einander abweichen und die feinsten Unterschiede gegen einander zeigen werden. Denn keine dem Geiste äufserliche Ursache kann in und an ihm eine Veränderung hervorrufen, deren Aufnahme vonseiten des Geistes auch nur die geringste Teilbarkeit oder Diremtion seiner als Substanz zur Voraussetzung hätte. Hierbei brauchen wir nicht länger zu verweilen, da es in dem Vorhergehenden ausführlich bewiesen ist [25]. Ist nun aber der Geist des Menschen als Substanz eine schlechthin unteilbare Ein- und Ganzheit, ein numerisches weder vermehrbares noch verminderbares substantiales Eins, wie anders soll und kann man sich dann die durch fremde Ursachen an dem Geiste bewirkten Veränderungen noch denken als so, dafs dieselben samt und sonders in lauter verschiedenen Bewegungszuständen bestehen, in welche der Geist durch Einwirkung jener fremden Ursachen auf ihn versetzt wird? Findet ein Gleiches bei dem sensiblen Nervensystem und Gehirne des Menschen (und der Tiere) ja ebenfalls statt. Denn nach der nicht mehr anfechtbaren Behauptung der neueren Physiologie sind die von aufsen in das Gehirn eindringenden fremden Einwirkungen, auf deren Veranlassung dasselbe seine Vorstellungen, Begierden und Empfindungen ausprägt, nichts als lauter so oder so modi-

fizierte mechanische Bewegungen derjenigen Gehirnatome oder Gehirnmolekeln, welche das in den drei eben angegebenen Formen sich manifestierende subjektive Leben des Gehirns in ihm erzeugen [26]. Nun ist aber der Geist wie die Gehirnatome durchaus Substanz, reales Prinzip, nur mit dem freilich gewaltigen weil wesentlichen Unterschiede, daſs jener ein ungeteiltes und unteilbares substantiales Ganze, ein Sein an und für sich ist, während jedes Hirn-, sowie überhaupt jedes materielle Atom von uns als ein kleinster Bruchteil, als minimales Fragment der in endlose Geteiltheit ihrer selbst auseinander gegangenen allgemeinen Natursubstanz wird bewiesen werden. Teilt demnach der Geist des Menschen mit dem ihm vereinten Gehirne den Charakter der Substanz, des Realprinzips, warum soll er mit diesem nicht auch die Fähigkeit teilen, auf Veranlassung von rein mechanischen Bewegungen, in die auch er durch fremde Einwirkungen auf ihn versetzt wird, ebenfalls das ihm eigentümliche subjektive Leben in sich zu erzeugen? Alles, was immer der Geist des Menschen von auſsen her in sich aufnimmt, beschränkt sich demnach auf lauter mechanische aber individuell nach dem Grade ihrer Stärke oder Intensität sehr verschiedene Bewegungen. Diejenigen Erzeugnisse, welche durch Bethätigung seiner Rezeptivität in und an dem Geiste zustande kommen, sind stets derselben Art; verschiedenartiges zu veranlassen ist dem Geiste mittels seiner Rezeptivität nicht möglich. Aber vermag er dasselbe auch nicht mit Hilfe seiner Reaktivität? Die sorgfältige Untersuchung dieser Frage wird eine ganz andere Antwort ergeben.

4. Der Geist beginnt — so wurde in dem Vorhergehenden dargethan — gegen die von auſsen empfangenen Einwirkungen, wofern dieselben nur die hierfür erforderliche Stärke haben, zu reagieren und zwar in erster Linie in der Art, daſs er die durch jene an ihm bewirkten Veränderungen unmittelbar wahrnimmt oder anschaut. Bei der bloſsen Wahrnehmung der letzteren als der ihm inhärent gewordenen Bewegungszustände bleibt der Geist aber nicht stehen. Er steigt auch noch unter dieselben gleichsam hinab, indem er

sich selbst als den Realgrund oder als die substantiale Wurzel jener im Gedanken erfaſst und dadurch seiner selbst bewuſst wird. Hat der Geist aber einmal sich selbst im Gedanken gewonnen und zwar dadurch, daſs er in und an sich selbst die Unterscheidung seiner schiedlichen Momente, nämlich die Unterscheidung von Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz, Wesen und Eigenschaft, Ursache und Wirkung, Prinzip und Zustand, Subjekt und Objekt u. s. w. vorgenommen, so ist mit diesem Aufgange der Vernunft in ihm seiner Denk- und Erkenntnisfähigkeit auch keine Grenze mehr gesteckt. Alles und jedes, was mit ihm in irgendeiner Art von Beziehung oder in Wechselwirkung steht, kann derselbe von nun an nach allen Richtungen hin zum Gegenstande seiner denkenden und erkennenden Betrachtung machen. Wenigstens ist dem seiner selbst bewuſst gewordenen Geiste die Möglichkeit hierzu nicht abzusprechen, wenngleich dieselbe in ihrer ganzen Ausdehnung nicht bei jedem Geiste auch in die Wirklichkeit übergeht.

Aus dem vorher Bemerkten ersieht man, daſs die Reaktivität des Geistes vor allem als Vorstellungs-, Denk- oder Erkenntnisvermögen sich äuſsert. Die Gebilde, welche der Geist mittels ihrer in erster Linie in sich hervorbringt, sind die Wahrnehmung derjenigen Veränderungen, in die er durch fremde Einwirkungen auf ihn eingetreten ist, ferner die Gedanken des Seins und Erscheinens, der Substanz und des Accidenz, der Ursache und Wirkung u. s. w., mit einem Worte: das Selbstbewuſstsein in der Form des Ichgedankens durch Unterscheidung der Scheidungsmomente, welche der Differenzierungsprozeſs in ihm hervorgerufen. Und weil so die Reaktivität des Geistes ihre Wirksamkeit zunächst durch die Ausbildung mannigfaltiger Denk- und Erkenntnisformen an den Tag legt, so wird sie selbst auch mit Fug und Recht als des Geistes Denk- oder Erkenntnisvermögen können bezeichnet werden. Aber eine und dieselbe Kraft der Reaktivität, welche in der charakterisierten Art als Erkenntnisvermögen im Geiste auftritt, giebt sich anderseits als des Geistes

Willens- und Gefühlsvermögen kund, so sehr auch ihre Wirkungen in den beiden letzteren Beziehungen von denen in der ersteren verschieden sind und so gewifs auch keine der drei Äufserungsweisen als eine mit den beiden anderen gleichartige angesehen und behandelt werden darf. Denn ein Gedanke, in welcher Form er immer zum Vorschein kommen mag, ist ein spezifisch ganz anderes Gebilde als ein Willensakt oder eine Gefühlsäufserung; es ist dies um so mehr der Fall, als ein Übergang oder eine Verwandlung der einen Erscheinung in eine der beiden anderen auf den ersten Blick als eine Unmöglichkeit erkannt wird. Nichtsdestoweniger sind die mannigfaltigen Gedanken, Willensakte und Gefühlsäufserungen des Geistes dennoch die Wirkungen einer und derselben ihm immanenten Kraft, seiner Reaktivität. Sollen wir den in Diskussion befindlichen Gegenstand durch ein Beispiel illustrieren, so mag es sich damit ähnlich verhalten wie mit den Blättern, Blüten und Früchten eines und desselben Baumes. Auch jene sind durchaus verschiedenartige Bildungen, welche der Baum mittels seiner einen Reaktivität gegen die Einwirkungen der Aufsenwelt auf ihn aus sich hervortreibt. Insofern nun als der Geist mittels seiner Reaktivität nicht nur Gedanken sondern auch Willensakte und Gefühle in bunter Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit hervorbringt, wird man wie von einem Denk- oder Erkenntnismögen, so mit gleichem Rechte auch von einem Willens- und Gefühlsvermögen desselben reden können. Und da jedes dieser sogen. Vermögen, vor allem das zuerst erwähnte, wieder in sehr verschiedenen Richtungen z. B. durch Ausprägung von Gedanken, Urteilen und Schlüssen sich bethätigt, so werden leicht auch Gesichtspunkte sich auffinden lassen, nach welchen aus einem jeden derselben als einem Kollektivvermögen noch zahlreiche Einzelvermögen können entwickelt werden. Mag man es hiermit gegebenenfalls aber halten, wie man will, Eines mufs dabei nach dem Vorhergehenden, wofern man die Wesenheit des Geistes nicht zerstören will, durchaus berücksichtigt werden, nämlich dieses, dafs die vielen sogen. Vermögen des Geistes

nicht auch ebenso viele Kräfte oder Bethätigungsweisen desselben sind. Vielmehr sind dieselben samt und sonders nur eine Kraft oder eine Bethätigungsweise des Geistes, seine Reaktivität, denn immer und überall ist es die sei es unmittelbare sei es mittelbare Reaktion gegen fremde empfangene Einwirkungen, durch welche der Geist die zahllosen Gebilde seiner Erscheinungswelt als ebenso viele Momente seines Lebens in und an sich hervorruft [27].

5. Johann Friedrich Herbart war im Hinblicke auf die vorherige Entwickelung vollkommen im Rechte, wenn er gegen die Theorie der vielen nach Zahl und Beschaffenheit unbestimmbaren sogen. Seelenvermögen, wie sie in grofser Verworrenheit beispielshalber bei Kant noch hervortritt, einen wahren Vernichtungskrieg eröffnete. Schon die Einleitungen in beide Auflagen seines „Lehrbuchs zur Psychologie“ aus den Jahren 1816 und 1834 kündigen denselben an. „Dafs Vorstellungen durch die Sinnlichkeit gegeben, durch das Gedächtnis aufbewahrt, von der Einbildungskraft vergegenwärtigt und neuverbunden werden; dafs der Verstand sich zeige im Verstehen einer Sprache oder Kunst, die Vernunft im Vernehmen von Gründen und Gegengründen: diese allgemein verbreitete Meinung ist von der Psychologie weiter ausgebildet worden, indem die Unterscheidung des Schönen und Häfslichen der ästhetischen Urteilskraft, die Leidenschaften dem Begehrungsvermögen, die Affekten [28] dem Gefühlsvermögen zugewiesen wurden u. s. w. Die Meinung ist, dafs diese Vermögen sich in jedem Menschen stets beisammen finden. Allein über die Erklärung und Abteilung der Vermögen sind die gröfsten Streitigkeiten entstanden, welche längst aufmerksam machen mufsten, dafs die Psychologie einer anderen Grundlehre bedarf, worin gleich anfangs auf die wechselnden Zustände das Augenmerk gerichtet wird. Diese (nicht aber jene Vermögen) erfahren wir in uns unmittelbar.“ [28] Aber nicht nur dies, dafs die sogen. Seelenvermögen kein Gegenstand einer unmittelbaren Erfahrung sind, sie existieren auch nicht einmal. Vielmehr

sind dieselben nichts als eine „Voraussetzung, die zu den unwissenschaftlich entstandenen Begriffen von dem, was in uns geschieht, hinzugefügt wird, und so verwandelt sich (durch dieselben) die Psychologie in eine Mythologie“ [29], als deren eigentliche Urheber Wolff und Kant zu betrachten sind. „Die Psychologie“, schreibt Herbart, „ist in den neueren Zeiten vielmehr rückwärts als vorwärts gegangen. Locke und Leibniz waren, in Rücksicht auf diese Wissenschaft, beide auf besserm Wege, als auf dem wir durch Wolff und Kant sind weiter geführt worden. Die letztgenannten nämlich sind die eigentlichen Absonderer der Seelenvermögen und müssen als solche zusammengestellt werden, soweit sie auch übrigens von einander abweichen“ [30]. Aber so gewifs Herbart mit seiner Polemik gegen die Annahme der obenerwähnten und mancher anderen als ebenso vieler verschiedenen Seelenvermögen im Rechte sich befindet, er selbst hat nichtsdestoweniger der Sache doch auch nicht auf den Grund gesehen und das Verhältnis nicht durchschaut, welches zwischen dem Geiste oder der Seele als solcher und den ihr eigentümlichen Kräften oder Vermögen obwaltet. Vielmehr fällt er seinerseits in das gerade entgegengesetzte Extrem, indem er der Seele des Menschen ohne weiteres all' und jedes Vermögen abspricht.

In dem dritten „rationale Psychologie“ überschriebenen Teile seines „Lehrbuchs“ handelt das erste Kapitel „von der Seele und der Materie“. Hier erfahren wir über jene wörtlich Folgendes. „Die Seele“, sagt Herbart, „ist ein einfaches Wesen, nicht blofs ohne Teile, sondern auch ohne irgendeine Vielheit in ihrer Qualität. Sie ist demnach nicht irgendwo. Dennoch mufs sie .... in den Raum und zwar für jeden Zeitpunkt an einen bestimmten Ort gesetzt werden. Dieser Ort ist das Einfache im Raume oder das Nichts im Raume, ein mathematischer Punkt .... Die Seele ist ferner nicht irgendwann. Dennoch mufs sie ... in die Zeit und zwar in die ganze Ewigkeit gesetzt werden, ohne doch dafs diese Ewigkeit und überhaupt die zeitliche Dauer ein reales Prädikat der Seele abgäbe.“

Ferner lesen wir:

„Die Seele hat gar keine Anlagen und Vermögen, weder etwas zu empfangen noch zu produzieren.“

„Sie ist demnach keine tabula rasa in dem Sinne, als ob darauf fremde Eindrücke gemacht werden könnten; auch keine in ursprünglicher Selbstthätigkeit begriffene Substanz in Leibniz' Sinne. Sie hat ursprünglich weder Vorstellungen noch Gefühle noch Begierden; sie weiſs nichts von sich selbst und nichts von anderen Dingen; es liegen auch in ihr keine Formen des Anschauens und Denkens, keine Gesetze des Wollens und Handelns, auch keinerlei wie immer entfernte Vorbereitungen zu dem allen.“

„Das einfache Was der Seele ist völlig unbekannt und bleibt es auf immer; es ist kein Gegenstand der spekulativen so wenig als der empirischen Psychologie“ [31].

Übergehen wir aus diesen Mitteilungen alles das, was dieselben über den Ort, die Zeit sowie die Unerkennbarkeit des „Was“ der Seele vortragen; ferner auch das, was sie an Polemik gegen Lockes, Leibnizens und Kants Auffassungen enthalten und beschränken wir uns auf diejenigen Bemerkungen, welche einen direkten Bezug auf die hier geführten Untersuchungen haben, so giebt Herbart eben durch diese jedem Vorurteilslosen unseres Erachtens deutlich zu erkennen, daſs auch er von der wahren Beschaffenheit der Seele oder des Geistes des Menschen kaum eine Ahnung, geschweige denn eine klare und wissenschaftlich begründete Erkenntnis hat. Oder ist es etwa nicht eine ganz und gar willkürliche und grundlose Behauptung, wenn Herbart der Seele das Vermögen abspricht, sowohl etwas zu „empfangen“ als zu „produzieren“? Sind denn die von Herbart selbst angenommenen „Selbsterhaltungen der Seele“ gegen „die Störungen“, welche andere ihr koexistente einfache Wesen in ihr anrichten würden, wenn jene „nicht widerstände und gegen die Störung sich selbst in ihrer Qualität erhielte“, nicht etwas, was die Seele als solche „produziert“? „Die Selbsterhaltungen der Seele“, sagt Herbart, „sind (zum Teil wenigstens und so weit wir sie

kennen) Vorstellungen und zwar einfache Vorstellungen, weil der Akt der Selbsterhaltung einfach ist, wie das Wesen, das sich erhält.“ Kann aber, so fragen wir erstaunt, die Seele „sich erhalten“, können „unendliche mannigfaltige“ derartige Akte der Selbsterhaltung von ihr ausgehen, und zwar auf Veranlassung von Störungen, die ohne jene andere einfache Wesen in ihr oder „in ihrer einfachen Qualität“ hervorbringen würden, ohne daſs die Seele „die Kraft“ oder „das Vermögen“ hat, von anderen Wesen, als sie selbst ist, sowohl „etwas (nämlich: Einwirkungen) zu empfangen“ als auch selbst „etwas zu produzieren“, nämlich ihre Selbsterhaltungen in der Gestalt „einfacher Vorstellungen“? Zwar ist Herbart, wie wir gesehen und noch heller sehen werden, mit der kategorisch vorgetragenen Behauptung durchaus im Rechte, daſs die Seele (der Geist) des Menschen „keine in ursprünglicher Selbstthätigkeit begriffene Substanz in Leibniz' Sinne“ sei. Denn die Leibnizische Auffassung widerspricht in der That all und jeder Erfahrung, mit der die Wissenschaft auf keinem Punkte ihrer Forschung sich in Widerspruch setzen darf, und sie wurzelt in ihrem tiefsten Grunde in der Wesens-Identität, welche Leibniz zwischen den sogen. „geschaffenen“ Monaden und Gott als der ungeschaffenen, absoluten Monade ansetzt, also in dem starken pantheistischen Einschlage, welcher sich durch die Philosophie Leibnizens nicht weniger als durch die seines Antipoden Spinoza ohne allen Zweifel hindurchzieht. Allein Herbart fällt mit seiner Behauptung, daſs der Seele oder dem Geiste des Menschen weder Rezeptivität als Empfänglichkeit für fremde Einwirkungen zukomme noch Reaktivität als das Vermögen, auf Veranlassung und im Anschlusse an diese selbst Wirkungen hervorzubringen, in den dem Leibnizischen entgegengesetzten Irrtum. Und dieser ist für seinen Urheber um so schlimmer, als er, hätte Herbart mit ihm nur vollen Ernst gemacht, jedes geistige Leben im Menschen von vornherein für eine bare Unmöglichkeit hätte erklären müssen. Das aber that unser Philosoph nicht. Er redet nach wie vor viel und oft

von Selbsterhaltungen der Seele gegen die auf sie versuchten Störungen anderer Wesen. Allein mit diesem Gerede tritt Herbart zu seiner eigenen vorher charakterisierten Ansicht in einen Widerspruch, als welcher ein flagranterer gar nicht gedacht werden kann und der die letztere entweder im Keime vernichtet oder, wofern sie wirklich ernstlich genommen wird, als eine ganz und gar verfehlte kund und offenbar macht.

Wird Herbarts Theorie ernst genommen und so, wie die Ausdrucksweise des Philosophen sie kund giebt, so ist „die Seele als solche“ nicht identisch mit ihren „Selbsterhaltungen“ und diese sind nicht jene. Ausdrücklich wird von Herbart zwischen beiden auch allenthalben unterschieden und zwar unterschieden wie zwischen „Geschehen“ und „Sein“. Die Seele und die übrigen ihr koexistenten einfachen Wesen sind als solche „das Sein“ (Substanz); die Selbsterhalhaltungen dieser Wesen „das Geschehen“, ja „das Einzige, was in der Natur wahrhaft geschieht“. Daher werden die Selbsterhaltungen der Seele denn auch als „Akte“ der Selbsterhaltung bezeichnet und als diese sind sie, wie wir schon wissen, Vorstellungen und zwar einfache Vorstellungen der Seele. Ist das alles aber noch denkbar, wofern die Seele nicht auch als die ihre Selbsterhaltungen hervorbringende und in letzter Instanz allein hervorbringende Ursache angesehen wird? Sind die Selbsterhaltungen der Seele Vorstellungen derselben, mufs dann nicht sie als solche auch die jene bewirkende Kausalität sein? Und ist dieses wieder denkbar ohne der Seele ein „Produktionsvermögen“ d. i. eben die Fähigkeit oder Kraft, Vorstellungen auszuprägen, beizumessen? Man sieht, Herbarts Verfahren, der Seele all und jedes „Vermögen“ abzusprechen, ist ein reiner Gewaltstreich, der durch nichts begründet ist und durch seine eigene Seelentheorie, namentlich durch seine Unterscheidung der Seele als solcher von ihren Selbsterhaltungen, Lügen gestraft wird. Aber freilich! Herbart ist bei der Unterscheidung der Seele als Substanz oder Sein von ihren Vorstellungen als ebenso vielen Akten der Selbst-

erhaltung nicht stehen geblieben, wenigstens hat er den verborgenen Sinn dieser Verhältnisbestimmung nicht durchschaut. Hieraus wird nun allerdings erklärlich, wie er dazu kam, der Seele als solcher jedes „Vermögen“ oder jede Kraft abzusprechen, dagegen „die wahren Kräfte“, aus denen die „sämtliche Thätigkeit des Gemüts erklärt werden mufs“, nicht etwa in „erdichtete Seelenvermögen“, sondern eben „in die Vorstellungen selbst“ zu verlegen. Die Vorstellungen als solche sind Herbart „die Kräfte der Seele“. „Vorstellungen“, meint er, „sind nicht etwa blofse Bilder, ein nichtiger Widerschein des Seienden, sondern sie sind das wirkliche Thun und Geschehen, vermöge dessen die Seele ihr Wesen aufrecht hält und ohne welches sie aufhören würde zu sein, was sie ist.“ Und nun handelt es sich einem Herbart in der Psychologie ganz vorzugsweise darum, „die Art genau kennen zu lernen, wie die Vorstellungen zusammenwirken“ [32]. Was beweist aber diese Wendung in Herbarts Gedankengange? Sie bietet zwar die Erklärung dafür, dafs und warum dieser der Seele als solcher (als einer Substanz oder einem Realen) jedes Vermögen oder jede Kraft absprach; sie beweist zugleich aber auch sonnenklar, dafs er die von ihm getroffene Verhältnisbestimmung zwischen der Seele als solcher und ihren Vorstellungen als Selbsterhaltungen hinterher wieder aufgab und dadurch sich mit seiner eigenen Theorie in einen schreienden Widerspruch setzte.

Prüfen wir endlich die Herbartsche Auffassung der Vorstellungen als „der wahren Kräfte“ der Seele auf ihren objektiven Wahrheitsgehalt, so ist dieselbe gänzlich verkehrt und ohne weiteres zu verwerfen. Denn weder ist eine Vorstellung die bewirkende Ursache ihrer selbst noch die eine Vorstellung die bewirkende Ursache irgendeiner anderen. Sind ja doch alle Vorstellungen, wie immer sie nach Form und Inhalt beschaffen sein mögen, als solche Wirkungen, die als diese ein sie bewirkendes Subjekt als ihre Ursache zur Voraussetzung haben. Dieses Subjekt aber ist immer der Mensch und wenn zwar, wie wir darthun werden, nicht von allen im Menschen aufsteigenden Vor-

stellungen so doch von einem sehr grofsen Teile derselben nach unseren früheren Erörterungen der Geist oder die Seele des Menschen. Da nun aber der Geist seine Vorstellungen erfahrungsgemäfs wieder nicht durch absolute Aktivität in sich zu erzeugen imstande ist und sie ihm auch nicht von aufsen d. i. durch fremde Einwirkungen gleichsam zugeworfen werden, so sind ihm seit dem Beginne seines Entwickelungs- oder Differenzierungsprozesses notwendigerweise nicht blofs eine sondern zwei Kräfte oder Bethätigungsweisen eigentümlich und wesentlich: Rezeptivität und Reaktivität. Vor dem Eindringen der ersten fremden Einwirkung auf den für solche empfänglichen Geist ist derselbe aktuell noch völlig kraftlos. Er ist in diesem primitiven Zustande seiner Indifferenz zwar schon die reale Möglichkeit zu der skizzierten zweifachen aktuellen Bethätigung, aber die Möglichkeit ist in und an dem Geiste noch nicht zur Wirklichkeit geworden. Und sie kann in die letztere auch gar nicht übergeführt werden durch den Geist selbst und durch ihn allein, da dieser Vorgang an Bedingungen geknüpft ist, die zu erfüllen nicht in der Macht des Geistes steht. Ist der Geist durch fremde Einwirkungen auf ihn aber einmal zur Bethätigung seiner Rezeptivität sollizitiert, so erwacht im Fortgange des hiermit in ihm eingeleiteten Prozesses auch die Reaktivität zu aktueller Bethätigung und — nun sind es diese beiden Kräfte und sie ganz allein, durch deren Wirksamkeit der Geist ein immer reicheres Leben in Erkennen, Wollen und Fühlen in sich erzeugt, um sich dadurch aus seiner ursprünglichen Unbestimmtheit zu immer gröfserer Bestimmtheit zu erheben.

§ 14.

Freiheit oder Spontaneität.

In dem Vorhergehenden wurde die Ausprägung von Gedanken, Willensakten und Gefühlen seitens des menschlichen Geistes aus einer und derselben Kraft, der Reaktivität des-

selben, hergeleitet und begründet. Nichtsdestoweniger räumten wir ein, dafs jene als drei spezifisch verschiedene Ereignisse, Bildungen oder Erscheinungen sich zu erkennen gäben, welche ihrer Form und ihrem Inhalte nach mit einander identisch zu setzen oder auf eine Erscheinung zurückzuführen ein Ding der Unmöglichkeit sei. Unsere Auffassung der Sache ist also diese. Wie der Geist eines jeden Menschen nur einer ist, ein ein- und ganzheitliches substantiales Prinzip, so besitzt derselbe auch nur eine Reaktivität, mittels deren er alle von ihm in und an ihm bewirkten Erscheinungen hervorbringt. Aber die eine Reaktivität des Geistes äufsert sich bald als sogen. Denk- oder Erkenntnisvermögen durch Ausprägung von so oder so beschaffenen Vorstellungen, bald als Willensvermögen durch Setzung von Willensakten oder Entschliefsungen und bald als Gefühlsvermögen durch Erzeugung von bestimmten Gefühlen. Nun sehen wir Vorstellung, Entschlufs und Gefühl als Erscheinungen an, durch welche ein und derselbe Geist mittels einer und derselben Reaktivität sein Leben in dreifach spezifisch verschiedener Weise zum Ausdrucke bringt. Eine Vorstellung, wie immer sie nach Form und Inhalt beschaffen sein mag, ist als solche kein Willensakt und dieser wie jene sind als solche kein Gefühl. Wir wollen das an einem sehr einfachen und überzeugenden Beispiele klar machen.

Angenommen: es arbeitet jemand an einem schwierigen Problem der Mechanik und die volle Lösung desselben gelingt ihm. Damit hat er eine Reihe von Vorstellungen von bestimmter Beschaffenheit und von bestimmtem Zusammenhange in seinem Geiste. Schon diese Vorstellungsreihe als Produkt seiner eigenen geistigen Thätigkeit wird ihn mit Freude erfüllen — ein Gefühl, das offenbar mit jenen Vorstellungen als solchen nicht identisch ist sondern als ein neuer und von jenen spezifisch verschiedener geistiger Zustand zu seinen Vorstellungen hinzukommt. Denn die Freude, welche er über seine Entdeckung im Erkenntnisgebiete empfindet, setzt als solche keineswegs eine neue

Vorstellung in ihm ab; vielmehr bezeichnet sie nur das Wohlgefallen, welches die frühere Vorstellungsreihe dem Geiste verursacht. Fragt man nach der Entstehung jenes Freudegefühls im Geiste, so wird man sicherlich nicht irre gehen, wenn man sich denkt, dafs die vom Geiste ausgebildeten Vorstellungen als Objekte auf denselben von neuem einwirken und seine Reaktivität zur erneuerten Bethätigung sollizitieren. Und das Produkt der letzteren tritt jetzt in der Form des Gefühls auf d. i. des Innewerdens der Angemessenheit und Harmonie oder im umgekehrten Falle der Unangemessenheit und Disharmonie, in welcher die betreffende Vorstellungsreihe zur Wesenheit und Lebensaufgabe des Geistes steht. Aber Vorstellung und Gefühl können einzeln und zusammen die Reaktivität des Geistes möglicherweise nochmals zu neuer Bethätigung herausfordern. Sie können in der Art auf dieselbe wirken, dafs der Geist nun auch zu dem Entschlusse sich erhebt, seine gewonnene Erkenntnis gleichsam zu verkörpern oder die Maschine, die er vorläufig nur in der Form des Gedankens in sich trägt, auch in die äufsere Realität und Wirklichkeit überzusetzen. Und dieser Entschlufs ist wieder ein Produkt der Reaktivität des Geistes, welches von ihren beiden vorher genannten Produkten des Gedankens und Gefühls augenscheinlich spezifisch verschieden ist, obgleich es auf die Gedanken- und Gefühlswelt des Geistes in mannigfaltiger Weise bald fördernd und bald hemmend auch wieder zurückwirkt. So greifen die dreifach verschiedenen Erzeugnisse der *einen* Reaktivität des Geistes als die Lebensäufserungen des letzteren zwar mannigfaltig in einander ein und über, ohne aber einander sich zu verwischen oder in eine ununterscheidbare Einheit zusammenzufliefsen. Und derjenige, welcher die erwähnten Erscheinungen in und an sich hervorruft, ist in letzter Instanz immer der Geist als substantiales und kausales Prinzip. Bei dieser Sachlage wirft sich selbstverständlich nun auch die Frage auf: welche *Qualität* offenbart die kausale Bethätigung des Geistes, wenn derselbe mittels ihrer die Momente seines eigenen Lebens in sich hervorbringt? Trägt

sie, namentlich als Wille, die Signatur der Freiheit, der Spontaneität oder die des Zwanges, der Notwendigkeit? Mit der Lösung der hierdurch angedeuteten Aufgabe haben wir uns vor allem anderen zu beschäftigen.

1. In dem Differenzierungsprozesse des Geistes können und müssen unseren früheren Erörterungen zufolge hauptsächlich zwei Stadien unterschieden werden, das eine das des noch bewufstlosen, das andere das des seiner selbst bewufsten Geistes. In das erstere fallen folgende Vorgänge: Das Rezipieren fremder Einwirkungen seitens des Geistes, die Wahrnehmung der hierdurch an diesem bewirkten Veränderungen respektive Bewegungen, die Beziehung der letzteren auf den Geist als reales oder substantiales Prinzip und als Endergebnis aller dieser teils vom Geiste teils von ihm fremden Ursachen in und an ihm gesetzten Wirkungen das Selbstbewufstsein in der Form des Ichgedankens. Es liegt auf der Hand, dafs alle diese Vorgänge in und an dem Geiste noch keineswegs Akte einer freien, spontanen Setzung desselben sind oder sein können. Wie die ganze Reihe der genannten Vorgänge eingeleitet wird durch Ursachen, deren Wirksamkeit und Einwirkung auf den Geist von dem Willen desselben vollkommen unabhängig ist, so vollzieht jene sich auch in allen ihren Momenten bis zum Eintritte des Ichgedankens wie ohne selbstbewufste Überlegung so ohne alle und jede eigentliche und wahrhafte Freiheit. Der in Rede stehende Prozefs spielt sich unwillkürlich im Geiste gleichsam ab, denn er führt ja erst mit seinem Endergebnisse, dem Erwachen des Geistes in das Licht des Selbstbewufstseins, dazu, dafs die unerläfslichste Bedingung hergestellt werde, nach deren Erfüllung das Thun und Lassen des Geistes den Charakter der Freiheit oder Spontaneität erst annehmen kann, wenn anders die letztere dem Geiste überhaupt erreichbar und möglich ist.

Mit der Gewinnung des Ichgedankens geht in dem Geiste — davon kann unter Berücksichtigung unserer Selbstbewufstseinstheorie jeder sich leicht überzeugen — eine bedeutende und weittragende Veränderung vor. Durch den

Differenzierungsprozeſs ist der ursprünglich noch indifferente Geist in die Scheidung zweier toto coelo verchiedener Momente getreten, in die Scheidung von Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung, Subjekt und Objekt, Prinzip und Zustand u. s. w., mit einem Worte, in die Scheidung aller derjenigen Momente und Elemente, welche den Inhalt der sogen. Kategorieen, dieser Grund- und Stammgedanken des seiner selbst bewuſst gewordenen Geistes, ausmachen. Nun ensteht aber das Selbstbewuſstsein im Geiste dadurch, daſs er als reales Prinzip die durch fremde Einwirkung ihm zugeführten Erscheinungen unmittelbar wahrnimmt und die wahrgenommenen von sich als ihrem realen Subjekte unterscheidet. Unterscheidung der dem Geiste durch die Differenzierung inhärent gewordenen Scheidungsmomente von Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz u. s. w. ist das Mittel, durch welches der Geist das Licht des Selbstbewuſstseins in sich entzündet. Ist dieses aber einmal in dem Geiste aufgegangen, so steht offenbar von nun an auch in der Macht desselben, auf die ihn selbst konstituierenden Momente seiner Scheidung zu reflektieren, dieselben zum Gegenstande nicht bloſs seines Denkens sondern auch seines untersuchenden Nachdenkens zu machen. Denn der Inhalt des Selbstbewuſstseins ist ja eben der Geist selbst nach den beiden Momenten der in und an ihm stattgefundenen Scheidung. Freilich wird die Reflexion auf sich selbst zu dem Zwecke, um der Beschaffenheit seiner selbst vollkommen gewiſs und sicher zu werden, in dem eben erst zum Selbstbewuſstsein erwachten jugendlichen Geiste noch nicht eintreten oder höchstens doch nur in ihren allerersten und schwächsten Anfängen ganz unwillkürlich sich hervorthun. Ein solcher Geist hat vorerst den Umkreis seines Denkens, Wissens und Erkennens noch bedeutend zu erweitern, bevor er in die Tiefe der Selbsterkenntnis herabsteigen und den verborgenen Vorgängen nachspüren wird, durch welche er selbst zum Denken und Erkennen gekommen ist und nach deren vollkommner Ergründung ihm ein ebenso wahrer als allseitiger Einblick in die Beschaffenheit seines

eigenen Wesens gelingen müfste. Doch — mag die Zeit dieses gewichtigen Unternehmens für den selbstbewufst gewordenen Geist eintreten, wann immer es sei, oder mag sie für manchen sogar niemals während seines Lebens auf Erden sich einstellen, die Möglichkeit, das erwähnte Unternehmen ins Werk zu setzen, mufs an sich jedem Geiste zugesprochen werden, in dem einmal die Sonne des Selbstbewufstseins in der Form des Ichgedankens aufgegangen. Ja mehr als das. Dem Bewufstsein eines jeden zum Ichgedanken vorgedrungenen Geistes werden sich auch alle, wenigstens die hauptsächlichsten derjenigen Momente mehr oder weniger deutlich zu erkennen geben, welche infolge der durch fremde Einwirkungen auf ihn eingeleiteten Differenzierung in ihm sich eingestellt haben. So wird sich der Geist auch schon auf dieser Stufe seiner Entwickelung nicht blofs erfassen als das Subjekt oder die Substanz aller von ihm an ihm wahrgenommenen Erscheinungen, sondern von gewissen Erscheinungen in ihm, nämlich von den durch ihn selbst hervorgebrachten, denkt und erkennt er sich auch als das, was er bezüglich ihrer in der That ist, nämlich als Ursache oder Kausalität. Ferner findet der Geist bei seinem erstmaligen Selbstbewufstwerden für das in ihm zur Entwickelung gekommene Leben mit gröfserer oder geringerer Bestimmtheit sich auch abhängig von der Einwirkung anderer Wesen auf ihn, — eine Abhängigkeit des Geistes, die, wie wir weiter unten sehen werden, gewöhnlich Beschränktheit genannt wird. Und das Innewerden seiner Beschränktheit wird dem Geiste sehr frühzeitig wenigstens in der ahnungsvollen Form des Gefühls auch den Gedanken der Bedingtheit aufdrängen d. i. seiner Abhängigkeit als einer Substanz oder eines realen Prinzips von einem anderen (dem unbedingten, absoluten) Realprinzipe, dessen Setzung mittels Kreation er selbst als Realprinzip seine Existenz zu verdanken hat. So erhält der Geist gleich mit dem erstmaligen Aufgange des Selbstbewufstseins in ihm nicht nur die Fähigkeit der Reflexion auf sich selbst und dadurch der Möglichkeit einer immer tiefer vordringenden Selbsterkenntnis, sondern

durch eben jenen Vorgang erfaſst derselbe sich auch schon, ob zwar, wie gesagt, mehr in der Form der Ahnung als einer deutlichen Einsicht, nach allen denjenigen Eigenschaften und Beziehungen, welche ihm als solchem gleich wesentlich sind und durch welche er sich selbst von jedem andern Wesen, das mit und neben ihm existieren mag, bestimmt unterscheidet. Und eben diese Beschaffenheit der Selbsterkenntnis des Geistes schon in dem Augenblicke, in welchem ihr Licht zum erstenmal in ihm aufleuchtet, ist die Wurzel der Denkfreiheit. Sie ist aber auch zugleich die Quelle, aus welcher die groſse Frage, ob das Wollen des seiner selbst bewuſsten Geistes die Signatur der Freiheit oder die der Notwendigkeit an sich trage, ihre endgültige Entscheidung finden muſs. Wenden wir unsere Betrachtung zunächst dem Geiste als einem freien Denksubjekte zu.

2. Das Charakteristische des Selbstbewuſstseins als Ichgedankens besteht darin, daſs der Geist die beiden Seiten, in welche er sich durch den Differenzierungsprozeſs in ihm geschieden, auch unterscheidet, daſs er somit seiner selbst als Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung, Subjekt und Objekt u. s. w. gewiſs und sicher wird. Diese Grundbeschaffenheit des Ichgedankens bei seinem erstmaligen Entstehen im Geiste kann dem letzteren in all seinem späteren Denken und Erkennen niemals verloren gehen. Durch die Wechselwirkung, in welche der Geist zu anderen ihm koexistenten Wesen gestellt ist, nimmt derselbe fortwährend neue, fremde Einwirkungen in sich auf. Diese sowohl als die von ihm selbst in ihm verursachten Ercheinungen nimmt derselbe auch immer wieder wahr und erhebt sich hierdurch zu dem Bewuſstsein seines stets reicher werdenden Lebens. Aber mit dem Wissen um sein Leben verbindet sich auch fort und fort das Wissen um sich selbst als die substantiale Wurzel, beziehungsweise als die bewirkende Ursache dieses seines Lebens, mithin die Unterscheidung seiner selbst als der Substanz und Ursache von jenem als der Totalität der ihm inhärent gewordenen Er-

scheinungen und Wirkungen. Die offen daliegende, grundwesentliche Beschaffenheit des Selbstbewufstseins nötigt also unwidersprechlich zur Anerkennung der Thatsache, dafs das Denken und Erkennen des Geistes in der blofsen Ausprägung von Vorstellungen und deren mannigfaltigen Assoziationen nicht aufgeht sondern dafs derselbe die einzelnen von ihm vorgestellten Momente von einander auch unterscheidet und jedes nach dem metaphysischen oder ontologischen Werte bestimmt, welcher ihm in seinem Verhältnisse zu allen anderen in der Sphäre des Geistes ebenfalls auftretenden Momenten zukommt. Und mit der Ausführung der erwähnten Wertbestimmung wird der einmal seiner selbst bewufst gewordene Geist auch nicht lange zögern. So unterscheidet derselbe sofort zwischen allen von ihm in und an ihm wahrgenommenen Erscheinungen und sich selbst als dem sie tragenden und in der Existenz erhaltenden Subjekte. Fafst derselbe dabei das fertige, abgeschlossene Immanenzverhältnis jener zu diesem ins Auge, so erkennt er jenen gegenüber sich selbst als Substanz, reales Sein oder Prinzip. Aber die Erscheinungen sind nicht immer als fertige Gebilde in dem Geiste gewesen und auch dieser Umstand entgeht seiner Beobachtung nicht. Jene sind nicht blofs Erscheinungen, die in abgerundeter, vollendeter Gestalt dem Geiste jetzt immanent sind sondern sie sind auch Wirkungen im Geiste, die vor ihrer Vollendung in und an ihm erzeugt wurden. Und wer hat sie erzeugt? Einen Teil und zwar einen sehr grofsen Teil derselben offenbar der Geist selber. So erfährt sich denn der Geist nicht blofs als die Substanz zu allen seinen Erscheinungen sondern auch als die Ursache derjenigen, die er durch eigene Thätigkeit in und an sich bewirkt und hervorgebracht hat. Des Geistes Gedanken von Substanz und Ursache sind also im Grunde dieselben; wenigstens haben sie einen und denselben Inhalt, nämlich — den Geist als reales Sein oder Prinzip. Der Geist als Realprinzip ist Substanz, sofern gewisse Erscheinungen als fertige Bildungen oder Momente seines Lebens ihm immanent sind. Hier wird das Verhältnis des Geistes

als solchen zu seinen Erscheinungen gleichsam als ein ruhendes, abgeschlossenes gedacht. Aber die Beziehung beider zu einander mufs als eine nicht immer gewesene sondern gewordene, sie kann also auch in dem Flusse ihres Werdens aufgefafst und begriffen werden. Geschieht dies, so erkennt der Geist diejenigen seiner Erscheinungen, welche durch seine eigene Thätigkeit in und an ihm geworden sind, auch als seine Wirkungen und sich selbst als die Ursache derselben. Und mit der Erkenntnis seiner selbst als Substanz und Ursache erkennt er notwendigerweise andere Substanzen und Ursachen mit. Denn von einem Teile der ihm immanent gewordenen Erscheinungen macht der Geist die Bemerkung und er mufs sie machen, dafs nicht er es ist, der dieselben in und an sich hervorgerufen hat; er kann also auch nicht sich selbst als die bewirkende Ursache derselben ansetzen. Getreu dem Kausalitätstriebe, der in ihm zum Leben erwacht ist und der schon darin sich geltend gemacht, dafs der Geist die von ihm bewirkten Erscheinungen in ihm auf sich als ihre Ursache bezogen hat, ist derselbe nun auch unumgänglich d. i. um seiner Vernünftigkeit willen genötigt, den vorher erwähnten Teil der ihm immanenten Erscheinungen, den er in sich als ihrer Ursache nicht begründen kann, auf andere Ursachen zurückzuführen, um aus diesen ihre Möglichkeit und Wirklichkeit zu begreifen. Und diese anderen Ursachen setzt der Geist mit demselben Rechte und mit derselben Notwendigkeit auch als Substanzen an, wie er zuvor in sich selbst nur, insofern er Substanz, nicht aber auch, insofern er Erscheinung ist, die Kausalität für die von ihm gesetzten Erscheinungen erschaut hat. Die mit der erstmaligen Gewinnung des Ichgedankens schon verbundene Selbsterkenntnis des Geistes führt demnach in konsequenter, unvermeidlicher Weise zur Erkenntnis noch anderen realen und kausalen Seins, als der Geist ist, hinüber. Und wenn auch, was nicht zu leugnen, die erwähnte zweifache Erkenntnis des Geistes anfänglich noch in vielfaches Dunkel gehüllt ist, dieselbe ist doch von solcher Beschaffenheit, dafs jener im Fortgange seiner Ent-

wickelung sie zu einer immer helleren und richtigeren Ausgestaltung zu bringen und hierdurch sich selbst nach und nach zu einer ebenso wahren als vollkommen begründeten Erkenntnis aller Realprinzipien zu erheben vermag. Ja es müfste sogar alles lügen und trügen wie nie zuvor, oder es kommt auch die Zeit — und sie ist nicht mehr fern —, in welcher das Streben des Geistes nach Erfüllung der vorher charakterisierten grofsen und weittragenden Aufgaben endlich einmal seine volle Befriedigung finden wird. Und was wird das zu bedeuten haben? Nun! Es bedeutet die Herstellung einer Welt- und Gotteserkenntnis, die ebenso den strengsten Forderungen der Wissenschaft, also den intellektuellen, wie den ethischen und religiösen Bedürfnissen des Menschengeistes vollkommen Genüge thut. Doch — unterlassen wir es an dieser Stelle, das Lichtbild der Zukunft weiter auszumalen, die mit der Verwirklichung jener unserer Sehnsucht und Hoffnung den Völkern der Erde und vor allem dem deutschen Volke noch bevorsteht! Ziehen wir vielmehr aus der entwickelten Beschaffenheit der im Ichgedanken erreichten Erkenntnis des Geistes denjenigen Schlufs, der allein hier uns interessiert und der in der zweifellos gewissen Behauptung besteht, dafs der seiner selbst bewufst gewordene Geist des Menschen dem gründlichen Forscher vor allem als ein wahrhaft freies Denk- und Erkenntnissubjekt kund und offenbar wird. Demzufolge hat der Geist die Macht und das Recht, die ursprünglich unwillkürlich erworbene Selbsterkenntnis nach allen ihren Momenten später wieder zum Gegenstande einer absichtlich unternommenen neuen Untersuchung zu machen. Und er thut dies in dem Bestreben, um von dem reichen Inhalte, der in jener vorerst mehr ahnungsvoll und in der Form eines geheimnisvollen Halbdunkels ergriffen wird, ein vollkommen deutliches und begründetes Verständnis sich zu verschaffen. Nun giebt es aber neben und aufser dem Geiste kein anderes Real- und Kausalprinzip, mit welchem derselbe nicht in irgendeiner Beziehung oder Wechselwirkung stände und dessen er sich mit Hilfe seiner Selbsterkenntnis nicht eben-

falls im Gedanken bemächtigen könnte. Die Selbsterkenntnis des Geistes — das leuchtet aus dem Gesagten ein — ist demnach die Grundlage, das Prinzip und der Mafsstab jeder anderen Erkenntnis desselben; der Mensch ist durch den Geist in ihm, um mich eines Wortes des Sophisten Protagoras zu bedienen, in der That „das Mafs aller Dinge“ [33]. Denn je wahrer, je deutlicher, je gründlicher die Selbsterkenntnis des Geistes, um so wahrer, deutlicher und gründlicher wird auch seine Erkenntnis alles andern, was nicht er selber ist. Wäre es dem Geiste nur erst einmal gelungen, die Beschaffenheit seiner selbst sowie die Beziehungen, durch welche er mit allen übrigen Real- und Kausalprinzipien verknüpft ist, vollkommen zu durchschauen, fürwahr! es würde und müfste sich ihm mit dieser Selbsterkenntnis zugleich ein ebenso wahrer als vollkommener Einblick in die wesentliche Beschaffenheit alles substantial Existierenden eröffnen. Und bis zu dieser Höhe, Breite und Tiefe trägt die Erkenntnisfähigkeit des menschlichen Geistes aus keinem andern Grunde, als weil derselbe in dem Ichgedanken zur Unterscheidung der in und an ihm selbst vorhandenen schiedlichen Momente vordringt. Denn eben hierdurch und durch nichts anderes ist der Geist in den Stand gesetzt, den Denk- und Erkenntnisprozefs, in welchen er unabsichtlich eingetreten, später bei erstarktem Selbstbewufstsein absichtlich zu rekonstruieren und dadurch aller derjenigen Momente in voller Klarheit sich zu versichern, welche jener Prozefs von und an ihm selber enthüllt hat. Mit anderen Worten, der Erkenntnisfähigkeit des menschlichen Geistes ist nichts von der wesentlichen Beschaffenheit aller existierenden Real- und Kausalprinzipien verschlossen, aus dem einfachen Grunde, weil er ein wahrhaft freies Denksubjekt ist d. i. weil er die Prozesse, durch welche alles Denken und Erkennen in ihm zustande kommt, so oft er will, in die sie konstituierenden Elemente analysieren und dadurch von diesen nicht weniger als von sich selbst, wenngleich erst nach langer, ausdauernder Bemühung, ein erschöpfendes Verständnis gewinnen kann [34].

3. Die vorhergehende Entwickelung hat uns in die Lage gebracht, der Frage nach der Freiheit oder Unfreiheit des Willens des Geistes jetzt näher zu treten, um sie, wie wir hoffen, zugunsten der Freiheit desselben endlich einmal definitiv zu erledigen. Der Punkt, von dem diese an sich sehr schwierige Untersuchung auszugehen hat, ist offenbar die von uns gewonnene Erkenntnis, daſs der Geist des Menschen infolge seines Differenzierungsprozesses in die Scheidung von Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung u. s. w. eintritt und daſs er durch Wahrnehmung und Beziehung der ihm inhärent gewordenen Erscheinungen auf sich als Substanz und teilweise als Ursache derselben das Licht des Ichgedankens in sich entzündet. Mit dem Erwachen des Geistes zu aktuellem Denken und im Anschlusse daran nicht weniger zu aktuellem Fühlen wird die Reaktivität desselben nun auch in der Form des Willens in ihm rege. Wie so?

Selbstverständlich steht der Geist als Real- und Kausalprinzip zu den ihm immanenten und von ihm selbst ausgeprägten Gedanken und Gefühlen in einer durch und durch lebensvollen Beziehung und Wechselwirkung. Er selbst wirkt in mannigfaltiger Weise modifizierend und umgestaltend auf diese, aber diese wirken auch auf ihn. Hier ist nun aber zwischen den Einwirkungen des Geistes als solchen auf seine Gedanken und Gefühle und umgekehrt denen dieser auf jenen ein groſser und leicht erkennbarer Unterschied. Der Geist als solcher ist Real- und Kausalprinzip. In dieser seiner Eigenschaft ist alles und jedes, was in und an ihm sich ereignet, sofern es nicht durch fremde auſserhalb seiner selbst gelegene Real- und Kausalprinzipien verursacht ist, seine und seine alleinige Setzung. Nur der Geist als Substanz und Ursache kann Erscheinungen und Wirkungen in und an sich hervorbringen, dagegen ist keine Erscheinung im Geiste, mag sie in der Form des Gedankens oder Gefühls oder wie immer demselben immanent sein, als solche imstande, in und an demselben irgendeine Wirkung zu erzeugen. Einzelne Erscheinungen im Geiste können andere

in demselben möglicherweise nach sich ziehen oder im Gefolge haben, aber keine von ihnen kann auch eine andere als solche bewirken oder hervorbringen, und zwar deshalb nicht, weil keine unter ihnen den Vorzug hat und jemals haben kann, ein reales und kausales Prinzip zu sein. Hier ersieht man denn auch ganz besonders deutlich, wie un- und widersinnig das Unternehmen aller derjenigen ist, welche die Existenz all und jeder Substanz in Abrede stellen und die Totalität des Wirklichen nur auf Erscheinungen d. i. auf bloſse Bewegungs- und Bewuſstseinsvorgänge einschränken wollen. Denn gäbe es in der That keine Substanz oder kein Real- und Kausalprinzip in diametraler Verschiedenheit von allen möglichen wie immer beschaffenen Erscheinungen, so gäbe es überhaupt gar nichts, selbst nicht einmal die thörichte Weisheit derjenigen, welche mit einem Schwall nichtssagender Phrasen die Existenz von Substanzen zu bekämpfen und zu leugnen den Mut haben. Von der Wahrheit dieser Behauptung überzeugt sich der Geist durch seine Selbsterkenntnis im Ichgedanken. Denn unbestreitbar macht er fort und fort in und an sich selber die Erfahrung, daſs keine Erscheinung in ihm jemals die bewirkende Ursache einer anderen ist, sondern er als Real- und Kausalprinzip ist selber von allen die Ursache, wofern sie nicht als bloſs passive Zustände von anderen Realprinzipien durch Einwirkung auf ihn an und in ihm bewirkt sind. Ist der Geist aber einmal zur Erkenntnis und Überzeugung vorgedrungen, daſs wie in und an ihm selber so überall, wo immer es sei, nur reales und kausales Sein Erscheinungen hervorzubringen oder zu wirken vermöge, so kann er von eben dem Augenblicke an den Erscheinungen in und an ihm selber vernünftigerweise auch nur eine indirekte oder mittelbare Einwirkung auf sich als Real- und Kausalprinzip noch vindizieren. Sie als solche sind nie und können nie sein die Erzeuger irgendeiner Wirkung im Geiste; wozu sie allein imstande sind, ist dies, daſs der Geist als solcher, durch sie angeregt, sich selbst bestimmt, diese oder jene Wirkung zu erzeugen. Und wie hat man

sich die Einwirkungen der Erscheinungen des Geistes auf diesen als Kausalprinzip näher zu denken? Es sei erlaubt, unsere Ansicht durch ein jedem leicht einleuchtendes Beispiel zu begründen.

4. Denken wir uns einen armen, in drückender Not befindlichen, religiös und sittlich zwar nicht besonders doch ziemlich hoch stehenden Menschen. Derselbe habe die günstige Gelegenheit, eine namhafte Summe Geldes, deren Besitz ihn nicht nur seiner mifslichen Lage entreifsen, sondern aufserdem noch in eine gute und angenehme Situation bringen würde, zu stehlen. Die Umstände, unter denen die Gelegenheit sich darbiete, seien ferner der Art, dafs jede Möglichkeit einer Entdeckung des Diebstahls seitens der Polizei oder durch wen immer gänzlich ausgeschlossen sei; ja unser Armer sei vollkommen sicher, dafs niemals auch nur der geringste Verdacht auf ihn als den Urheber des Diebstahls, wenn wirklich er ihn begehen sollte, sich lenken würde. Nun nehmen wir ferner an, der Arme schlage sich den Gedanken an die fremde Geldsumme nicht sofort aus dem Kopfe, sondern er verweile längere Zeit dabei, die Vorteile im Geiste sich auszumalen, welche der Besitz des Geldes ihm bringen würde. Jedermann wird zugeben, dafs die hierdurch in seinem Geiste heraufziehende Vorstellungsreihe ihn nicht gleichgültig lassen und nicht ohne Eindruck auf ihn bleiben wird. Die Gedanken, für sich und die Seinigen mit einemmal aller Not enthoben zu sein, für die Zukunft seine drückenden Verhältnisse in angenehme und erfreuliche verwandelt zu sehen, den Einzug eines so grofsen Glückes ohne jede Gefahr für seinen guten Ruf und seine Hochachtung seitens der Menschen herbeiführen zu können — diese und ähnliche Gedanken, sage ich, werden sicherlich auf unseren Armen einen Eindruck machen, oder mit anderen Worten, sie werden für den Geist desselben zu einem Motive, das ihn zu veranlassen suchen wird, den Entschlufs zu dem Diebstahle zu fassen und dem Entschlusse die That selber folgen zu lassen. Aber da unser Armer der gemachten Voraussetzung gemäfs zugleich eine ziemlich hohe Stufe in

wahrhafter, echter Religiosität und Sittlichkeit einnimmt, so wird mit der vorher geschilderten Gedankenreihe auch eine andere, gerade entgegengesetzte in seinem Geiste sich einstellen. Seine Religiösität erinnert ihn an das alles durchschauende Auge Gottes und an das Mifsfallen, welches dieser an jeder, auch der im Verborgenen begangenen und vor den Menschen unentdeckt bleibenden Schlechtigkeit hat und wegen der Heiligkeit seines Wesens ewig haben mufs. Und mit diesen religiösen Erwägungen verbinden sich die Forderungen der Sittlichkeit und des Gewissens. Du sollst nicht stehlen, auch wenn du dir durch eine solche That die gröfsten Vorteile ohne jeden Nachteil vor und bei anderen verschaffen kannst, weil du dadurch dein sittliches Wesen mit Füfsen trittst und infolge dessen dich selbst als einen Nichtswürdigen ansehen mufs — das ist der ernste Ruf, den die Stimme des Gewissens in dem Geiste unseres Armen laut erheben wird. So gestaltet sich die durch Religiosität und Sittlichkeit in dem letzteren heraufgeführte Gedankenreihe ebenfalls zu einem Motive, dessen Tendenz dahin geht, den Armen zu bewegen, die Versuchung, in der er sich befindet, von sich zu weisen und den Vorteil, welchen der ungerechte Besitz des Geldes ihm bringen könnte, geringer anzuschlagen als den Schaden, den er durch Begehen des Diebstahls an seiner Sittlichkeit d. i. an dem eigentlichen Adel seiner Menschennatur erleiden würde.

Es liegt auf der Hand, dafs zwei in einem und demselben Geiste vorhandene aber ihrer Tendenz nach diametral entgegengesetzte Motive wie die vorher charakterisierten möglicherweise die gleiche, möglicherweise aber auch eine sehr verschiedene Kraft und Stärke entfalten können. Allein welche der drei Möglichkeiten gegebenen Falles der Wirklichkeit auch entsprechen mag, sei es, dafs beide Motive in der Stärke ihrer Einwirkung auf den Geist einander sich das Gleichgewicht halten, sei es, dafs dem Motive zum Schlechten oder dem zum Guten das Übergewicht in gröfserem oder geringerem Mafse zukommt, unter allen Um-

ständen ist gewifs und unbezweifelbar, dafs niemals ein Motiv als solches den Entschlufs zur That fassen oder das Begehen der That durch einen Entschlufs abweisen kann aus dem schon besprochenen Grunde, weil alle Motive in dem Geiste und für denselben ausschliefslich der Erscheinungssphäre desselben anheimfallen und ewig anheimfallen müssen. Dagegen ist der Einzige, aus dem der Entschlufs zur Vollziehung oder zur Unterlassung der That entspringen kann, immer und ewig nur der Geist als reales und kausales Prinzip. Und welchen Charakter wird die Entschliefsung des Geistes, sie sei nun negativ zur Unterlassung oder positiv zur Vollziehung der That, jedesmal an sich tragen? Wird sie nicht notwendigerweise bestehen in einer Wahl, die der Geist zwischen dem Motive zum Guten und dem zum Schlechten zu treffen hat und die kein anderer für ihn treffen kann und darf? Ist der Ausfall der jedesmaligen Wahl seitens des Geistes aber vielleicht ein ihm abgezwungener, ein aufgenötigter, ein nezessitierter? Richtet er sich vielleicht jedesmal notwendigerweise nach der gröfseren Stärke des einen oder des anderen der beiden in ihm wirksamen Motive? Wie wäre das möglich, da der Geist als solcher beide Motive als zwei ihrem Inhalte nach diametral verschiedene Gedankenreihen in ihm sowohl von einander als von ihm selber deutlich und bestimmt unterscheidet? Denn eben durch diese doppelte Unterscheidung geschieht es, dafs die beiden Motive in ganz gleicher Weise dem Geiste als einem denkenden Wesen objektiv und gegenständlich sind. Er kann also jedes von beiden nach dem Werte einerseits und anderseits nach den Nachteilen, welche die Affirmation oder Negation desselben für ihn haben wird, so lange und so sorgfältig er will, betrachten und abwägen. Er mufs aber auch und er in letzter Instanz ganz allein die Entscheidung darüber treffen, welches der beiden Motive durch den Entschlufs zur bestimmten That realisiert werden soll und welches nicht. Denn wie einzig und allein der Geist als Real- und Kausalprinzip es ist, welcher will, so ist auch nur eben derselbe Geist es, welcher seinem Willen

die jedesmalige bestimmte Richtung giebt. Der Wille des Geistes als die eine der drei Äufserungsweisen seiner Reaktivität wird daher zwar bestimmt, determinirt, aber, wer ihn determiniert, ist kein anderer als der Geist selbst. Und zwar der Geist nicht, in sofern er Erscheinung sondern in sofern er Real- und Kausalprinzip ist, also in sofern, als der Wille selbst in ihm seine reale oder substantiale Wurzel hat. Da nun aber in einem und demselben Geiste Motive verschiedener Art und Richtung wirksam sind, so ist die Willensbestimmung seitens des Geistes auch jedesmal ein Akt der Wahl zwischen Verschiedenem, ja nicht selten Entgegengesetztem. Eine solche Wahl aber, die in letzter Instanz jedesmal nur von der selbstbewufsten Entscheidung des wählenden Real- und Kausalprinzips und von nichts aufserdem abhängt, ist — Freiheit. Der selbstbewufste Geist des Menschen ist frei, weil es in jedem einzelnen Falle keineswegs von der jeweiligen Stärke eines Motivs im Vergleich zu allen übrigen, sondern nur von ihm selbst als einem Real- und Kausalprinzipe abhängt, welches der in ihm wirksamen Motive er affirmieren und welche er negieren will. Wie keiner für ihn und statt seiner wollen kann, so kann in letzter Instanz auch nichts, wir sagen, nichts im Himmel und auf Erden den Akt oder Ausfall seines Willens bestimmen als ebenfalls nur er selbst. Ein Wesen aber, dessen jedesmaliger Entschlufs ein Akt bewufster, überlegter und nur von ihm selbst getroffener Wahl ist, ist ein freies Wesen und wäre es, wie der Dichter sagt, „in Ketten geboren“. Der selbstbewufste Geist des Menschen ist den vorstehenden Nachweisungen zufolge ein solches Wesen. Die Signatur seines Willens ist demnach ganz unleugbar — die Freiheit. [35]

5. Naturgemäfs erhebt sich hier noch die Frage, ob die Freiheit des Geistes verschiedene Grade zuläfst und wodurch dieselben, falls dies der Fall sei, hauptsächlich bedingt werden? Bei dem Versuche einer Lösung derselben ist wieder von der Thatsache auszugehen, dafs die Freiheit als wesentliche Eigenschaft der Reaktivität des Geistes in der

Form des Willens der Erscheinungs- nicht der substantialen und kausalen Seinssphäre des Geistes angehört. Nun ist aber, wie früher dargethan wurde, in der Erscheinungssphäre des Geistes alles und jedes veränderlich. Das Einzige an und von dem Geiste, was jeder Veränderlichkeit schlechthin entzogen ist, fällt in die reale Seinssphäre desselben, es ist seine reale oder substantiale Ein- und Ganzheit. Schon aus diesen Erwägungen leuchtet ein, dafs auch die Freiheit des Geistes verschiedener und gar mannigfaltiger Abstufungen fähig sein wird.

In dem Vorhergehenden wurde die Freiheit als Vermögen der Wahl oder als Wahlfreiheit begründet. Die am diametralsten entgegengesetzten Objekte, zwischen denen die Wahl des Geistes sich bewegen kann und die am allerentschiedensten in die Bildung des Willens zur festen, sicheren Bestimmtheit eingreifen, sind aber die Gegensätze von Gut und Böse, sittlich oder ethisch Erlaubtem und Unerlaubtem. Zwar kann der Geist bei Gelegenheit selbstverständlich auch zwischen mehreren guten oder schlechten oder sittlich indifferenten Handlungen, wenn anders die letzteren überhaupt möglich sind, seine Wahl treffen. Er kann z. B. wählen, ob er dieses oder jenes Buch lesen, ob er arbeiten oder ausruhen, diesem oder jenem Menschen eine Wohlthat erweisen oder ein Unrecht zufügen will. Aber was den Willen des Geistes am meisten und kräftigsten in eine bestimmte, feste Richtung leitet, ist die freie Wahl zwischen Gut und Böse, aus dem einfachen Grunde, weil diese Gegensätze im Leben des Geistes einander am allerschärfsten widersprechen und durch ihre diametral verschiedene Beziehung zur Sittlichkeit schlechthin einander sich ausschliefsen. Nun ist leicht ersichtlich, dafs der Wille des Geistes zu den erwähnten ethischen Gegensätzen von Gut und Böse im allgemeinen möglicherweise in einem dreifachen Verhältnisse stehen kann, von denen zwei wieder sehr mannigfaltige Modifikationen zulassen. Es ist denkbar, dafs ein Geist weder dem Einen, ich will sagen: dem Guten, mit grofser Kraft und Energie sich zuwendet noch von dem

anderen, dem Bösen, mit grofser Kraft sich abwendet. Wie er bei vorkommender Gelegenheit sich entschliefsen, ob er das Gute durch freie Willensthat affirmieren und das Böse negieren oder ob er es umgekehrt machen wird, hängt nicht so sehr von der Bestimmtheit und Richtung seines Willens als von äufseren Umständen ab, unter denen er zufälligerweise zu handeln hat. Dafs ein solcher Geist das nicht besitzt, was man Charakter zu nennen pflegt, wird jedem bei näherer Erwägung einleuchten. Er ist noch ein charakterloses, schwankes Rohr, das gleich leicht auf die Seite des Guten wie des Bösen sich neigt, je nachdem äufsere Verhältnisse und fremdartige Rücksichten in dem Momente, in welchem er sich entschliefsen mufs, seinen Willen mehr in diese oder jene Richtung hineinleiten. Zwar ist der Entschlufs auch eines solchen Geistes vorkommenden Falles noch ein freier, denn in letzter Instanz sind es doch nicht die äufseren Verhältnisse durch ihre Einwirkung auf den Geist, sondern es ist einzig und allein der Geist selber, welcher mittels seiner Reaktivität als Wille den Entschlufs fafst, indem er von zwei möglichen, aber gegenseitig sich ausschliefsenden Handlungen die eine affirmiert und die andere negiert, der einen zu- und beistimmt und die andere von sich weist. Aber die Freiheit, die ein solcher Geist offenbart, ist die Freiheit auf ihrer untersten Stufe; man könnte sie mit René Descartes füglich libertas indifferentiae nennen. [36]

Anders steht es mit der Freiheit des selbstbewufsten Geistes unter der Voraussetzung, dafs die Willensenergie desselben in der Affirmation des Guten und in der Negation seines Gegensatzes oder umgekehrt schon mehr oder weniger erstarkt und befestigt ist. Hier sind, wie leicht ersichtlich, in beiden Richtungen zahllose Abstufungen möglich. Es ist möglich, dafs ein Geist mehr und mehr in dem Grundsatze oder der Maxime sich festsetzt, als die höchste und Ausschlag gebende Norm seines Handelns immer und überall die Forderungen des Sittengesetzes anzusehen und nach ihnen sich zu richten. Je fester dieser Grundsatz in ihm

wird und je öfter er ihm entsprechend seine Entschlüsse faſst, um so mehr wird sein Wille als guter Wille auch erstarken und um so mehr wird er dem hell leuchtenden Ideale aller echten Menschlichkeit, dem vollendet guten Charakter, näher kommen. Hat der Wille in dieser Richtung zwar noch keineswegs den letzten und höchsten, was überhaupt nicht möglich ist, wohl aber einen über das gewöhnliche Maſs hinausgehenden Grad von Festigkeit und Konsistenz erreicht, so wird man auch einem so gesinnten Menschen einen guten Charakter mit Fug und Recht schon beilegen können. In seinem Handeln ist Beständigkeit und Konsequenz. Bei ihm kann man gegebenen Falls voraussagen, wie er handeln wird, sobald der ethische Wert der Handlung, die er zu vollziehen oder zu unterlassen hat, der Beurteilung zugänglich ist. Aber dieselbe Konsequenz und Bestimmtheit des Willens ist auch denkbar in der Richtung des Bösen, des Schlechten. Und wenn auch unter den Menschen, wie sie dermalen sind, ein vollendet böser Charakter so wenig wie ein schlechthin guter irgendwo vorkommen mag, möglich ist es, — und wer wollte leugnen, daſs diese Möglichkeit leider nicht selten zur Wirklichkeit wird? — daſs der Wille des Menschen mehr und mehr in der Richtung des Schlechten sich befestigt und er dadurch demjenigen Zustande immer näher kommt, welcher den höchsten Grad sittlicher Verworfenheit und das direkte Gegenteil des vollendet guten Charakters bezeichnet. Auf welcher Stufe in der einen oder anderen der beiden charakterisierten Richtungen der Wille des Geistes jeweilig aber auch stehen mag, unter allen Umständen trägt derselbe die Signatur der Freiheit, aus dem einfachen und einleuchtenden Grunde, weil eben nur der Geist als Real- und Kausalprinzip es ist, welcher auch in diesen Fällen selbst sich zu den von ihm zu setzenden Handlungen bestimmt, wenngleich er unter der erwähnten Voraussetzung die Wahl zwischen kontradiktorisch Entgegengesetztem zwar mit geringerer oder gröſserer Leichtigkeit treffen und für die eine Handlung mit Ausschluſs der andern sich entschei-

den mag. Allein welches sind die dem Geiste zu Gebote stehenden Mittel, um das Freiheitsvermögen in ihm an Kraft und Energie wachsen zu machen? Und welches sind namentlich die Mittel, um es wachsen zu machen in der Richtung des Guten?

6. Es ist eine aus dem täglichen Leben bekannte Erfahrung, daſs jede Kraft durch zweckmäſsige Übung derselben an Energie sich steigert. Was so auf dem Boden der Natur sich bestätigt, das gilt erfahrungsgemäſs auch von dem Geiste des Menschen. Daher wird Gewöhnung an das Gute und fortgesetzte Übung desselben ohne weiteres auch eines der wirksamsten Mittel sein, um den freien Willen des Geistes in sittlicher Kraft zu heben und ihm die jedesmalige Wahl zwischen guten und bösen Motiven in der Richtung der ersteren zu erleichtern. Und wenn diese Auffassung der Sache, woran kein Zweifel, für alle Lebensalter des Menschen wahr und das ihr entsprechende Handeln für einen jeden von groſser Bedeutung ist, so wird ihre Berechtigung doch ganz vorzugsweise für den noch jugendlichen und eben deshalb mehr als andere der Erziehung bedürftigen Geist anerkannt werden müssen. Auch der Geist des erst vor kurzem zum Selbstbewuſstsein erwachten Kindes hat schon, wenn zwar keine klare und deutliche Erkenntnis, so doch eine rege Empfänglichkeit und ein Gefühl für die Verschiedenheit von Gut und Böse, sittlich Erlaubtem und Unerlaubtem. An dieses Gefühl des Kindes knüpfe die Erziehung an! Sie suche die auch dem kindlichen Geiste schon immanente Hochachtung für alles Gute und sittlich Schöne dadurch mehr und mehr zu beleben, daſs sie dem Kinde nicht selten Gelegenheit giebt, in seinem Alter angemessenen guten Werken sich zu bethätigen. Und mit dieser Übung im Guten gehe Schritt vor Schritt die rechte Belehrung Hand in Hand. Aber wie wird diese einzurichten sein, damit durch sie der hier verhandelte Zweck, Kräftigung des Willens für das Gute oder Steigerung desselben in sittlicher Freiheit, möglichst sicher und vollkommen erreicht werde?

Das eine grofse Objekt alles Unterrichtes, ja aller Wissenschaft ist — so läfst sich auf Grund unserer bisherigen Erörterungen mit Fug und Recht wohl behaupten — richtig verstanden nur der Mensch. Der Mensch — zunächst in seiner ontologischen oder metaphysischen Beschaffenheit als Geist und Natur, Seele und Leib. Ferner in der Art und Weise seiner Entwickelung sowohl in geistiger als leiblicher Beziehung. Endlich in seiner Stellung zu allem übrigen Existierenden, zur Welt und zu Gott. Ein solches umfassendes, ja erschöpfendes Verständnis des Menschen müfste zugleich zu einer Erkenntnis der Welt und Gottes verhelfen, der über die Beschaffenheit beider und ihr Verhältnis zu einander nichts Wesentliches mehr verborgen wäre, und in diesem Sinne ist die Erkenntnis des Menschen das eine grofse Ziel, dessen Realisierung alle und jede Wissenschaft, die dieses Namens würdig ist, anstrebt und allein anstreben kann. Der Unterricht an den jugendlichen Geist, welcher der sittlichen Kräftigung des Willens dienen soll, sei daher vor allem, ja ausschliefslich darauf gerichtet, die in dem erwachten Ichgedanken wie in einem Dämmerlichte sich kundgebende Selbsterkenntnis des Geistes zu immer gröfserer Klarheit, Deutlichkeit und Bestimmtheit emporzuführen. Er streife ihr die ursprüngliche Form des Gefühls nach und nach ab und setze an ihre Stelle die Form einer immer lichtvoller werdenden begründeten Einsicht. Er kläre den zu erziehenden Geist durch weise Leitung ganz besonders über diejenigen Eigenschaften seiner selbst auf, durch die allein er ein religiöses und sittliches Wesen ist. Er lehre ihn mehr und mehr erkennen, wie er durch ein wahrhaft sittliches und religiöses Verhalten keinem ihm als solchem fremden Gebieter oder Gesetze gehorche, sondern nur die Grundbeschaffenheit seines eigenen Wesens affirmiere und wie ein derartiges Verhalten eben deshalb auch der einzig mögliche Weg sei, der ihn zu voller Übereinstimmung mit sich selbst, zu einem wahrhaften und dauernden inneren Frieden und Glücke führen könne. So leite ein weiser Erzieher den Zögling bis zu der Zeit, in der er seiner Füh-

rung entwachsen ist, um von nun an aus dem Gängelbande, in dem er bis dahin sich befunden, in eine selbständige, nur von ihm zu bestimmende Lebensbahn hinüberzutreten. Hat der Erzieher seine Schuldigkeit gethan und hat er bei seinem Zöglinge den erwünschten Erfolg gehabt, so braucht er um dessen ferneren Lebensgang nicht sonderlich in Sorgen zu sein. Denn jener dürfte das sittliche und religiöse Bewufstsein seines früheren Zöglings leicht bis zu einem solchen Grade gestärkt und gekräftigt haben, dafs es diesem unter allen Umständen schwer fallen möchte, im Strudel des Weltlebens die guten Folgen seiner Jugenderziehung zu verleugnen, der Tugend bleibend den Rücken zu kehren und einem gott- und sittenlosen Wandel sich in die Arme zu werfen. Der frühere Zögling trete über in einen der zahlreichen Berufskreise des vielverzweigten praktischen Lebens. Er habe weder Anlage noch Lust und Gelegenheit, den höheren Studien und einem durch diese bedingten edleren Berufe sich zu widmen. Auch in diesem Falle werden die religiösen und sittlichen Belehrungen, die er in der Jugend empfangen, wie schützende Genien ihn begleiten und mag ihr Inhalt seinem Geiste auch mehr in der Form des Glaubens als einer auf sichere Gründe gestützten Einsicht gegenwärtig sein, immerhin wird er für den Willen des Betreffenden ein Sporn bleiben, der ihn in tausend Fällen antreibt, der Versuchung zum Bösen zu widerstehen und der ihm die Wahl des Guten leicht und angenehm macht. Nun denke man aber unseren Zögling in der günstigen Lage, dafs er den unwiderstehlichen Drang seines Innern, die in der Jugend genossene, auf der Grundlage der Selbsterkenntnis begonnene sittliche und religiöse Bildung zum Abschlusse zu bringen, voll und ganz befriedigen kann. Er sei mit so glücklichen Anlagen und einem solch idealen Geistesfluge ausgestattet, dafs er sich im Betriebe der Wissenschaft dem Höchsten und Erhabensten zuwendet und in seiner Erforschung allein Genüge findet. Er habe den unschätzbaren, alles überwiegenden Vorteil, bei dem Beginne seiner Studienbahn auf einen Meister, einen Philo-

sophen, zu treffen, der ihn das Geheimnis aller Geheimnisse, den Menschen, sowohl nach seiner ontologischen Beschaffenheit als nach allen ihm wesentlichen Beziehungen zu den ihm koexistenten Realprinzipien richtig und in wissenschaftlicher Form durch das Zaubermittel einer sorgfältig ausgebauten, begründeten Erkenntnistheorie durchschauen lehrt. Der Besitz einer solchen Wissenschaft wird unserem ideal angelegten und nun zum Manne herangereiften Jünglinge das Auge des Geistes wunderbar schärfen. Klar und lichtvoll in seinem Bewuſstsein steht die Erkenntnis seines eigenen unvergänglichen Wertes und seiner unvergleichlich hohen Bestimmung sowie der Wege, die er zu wandeln hat, wofern er die letztere erreichen und dadurch die Fülle des Lebens und der Beseligung unverlierbar gewinnen will. Zwar wird die Sonne des Lichtes, welche in seinem Geiste aufgegangen, auch seinem Willen keinen Zwang anthun. Er handelt in jedem Falle frei, so oft er aus innerer Selbstbestimmung die Wahl trifft zwischen Gut und Böse; aber die gewonnene Erkenntnis ist wohl geeignet, ihn wie auf Adlersflügeln über alles Schlechte und Gemeine hinwegzuheben, dagegen für alles Gute und Edle zu begeistern und seinen Willen zur steten Übung desselben nicht bloſs anzufeuern sondern ihm diese fast unvermeidlich zu machen. Das ist die Unterstützung, welche dem sittlichen Handeln aus einer wahrhaften, gediegenen Wissenschaft zuflieſst; das die Kräftigung, welche durch diese dem Willen in der Richtung zum Guten zuteil wird. Und das gilt nicht nur für den Einzelnen sondern auch für ganze Völker, zumal für das deutsche Volk der Gegenwart und Zukunft. Die von uns gemeinte Wissenschaft aber fällt in eins zusammen mit vollendeter Selbsterkenntnis. An sie und nur an sie — ist dieselbe erst gewonnen und den Führern des Volkes auf den Höhen der Macht und Intelligenz in Herz und Sinn gedrungen — wird sich auch die Besserung unserer öffentlichen Zustände in weitem Umkreise anschlieſsen. Denn wie die Dinge einmal liegen, so ist die in Rede stehende Wissenschaft, mit den beiden Dioskuren Anton Günther und J. Heinrich

Pabst zu reden, in der That das einzige noch vorhandene Mittel, durch welches „die Zeit wieder zur Achtung der Auktorität im kirchlichen, staatlichen und gesellschaftlichen Leben zurückgeführt werden kann.“ [37]

§ 15.
Beschränktheit und Bedingtheit.

Wer den Geist des Menschen nach seiner wahren, ontologischen Beschaffenheit gründlich und deutlich erkennen will, der hat — das geht aus dem bisher Vorgetragenen sonnenklar hervor — sein Augenmerk vor allem auf den Entwickelungsprozeſs zu richten, in welchen jener schon sehr frühzeitig eintritt und den wir in dem Vorhergehenden konsequent als den „Differenzierungsprozeſs“ desselben bezeichnet haben [38]. Denn was von sich der Geist allein unmittelbar wahrzunehmen oder zu beobachten vermag, das ist nicht sowohl er selbst als Substanz sondern das sind die Momente des Werdens, welche samt und sonders nur infolge des Differenzierungsprozesses in ihm sich einstellen. Zwar wird der Geist als solcher — d. i. als Substanz — nicht erst durch seinen Differenzierungsprozeſs, vielmehr hat dieser für seine Möglichkeit jenen zur notwendigen Voraussetzung. Das Werden des Geistes als solchen — wenn anders derselbe, wie wir weiter unten freilich beweisen werden, wirklich geworden und nicht immer gewesen d. i. keine Substanz schlechthin ist — fällt notwendigerweise vor den Differenzierungsprozeſs desselben; denn wäre oder existierte der Geist als solcher nicht schon, so könnte er durch den erwähnten Prozeſs auch nicht in differente, unterschiedliche Momente eintreten. Demnach wird durch den Differenzierungsprozeſs nur etwas in und an dem Geiste, aber er selbst als reales Prinzip wird durch jenen nicht sondern er ist schon. Und was bewirkt der Differenzierungsprozeſs in dem Geiste? Für diejenigen unserer Leser, welche den

bisherigen Erörterungen mit Aufmerksamkeit und Verständnis gefolgt sind, kann darüber kein Zweifel bestehen.

Infolge des Differenzierungsprozesses wird in und an dem Geiste, diesem unteilbaren substantialen Eins und Ganzen, gar Vieles, nämlich die Totalität der in ihm sich einstellenden Zustände oder Erscheinungen, welche, in einen einzigen Ausdruck zusammengefafst, das Leben desselben genannt werden. Diese Erscheinungen in ihm sind nun auch, wie schon bemerkt, die einzigen Gegenstände, welche der Geist unmittelbar wahrnimmt oder anschaut, während er sich selbst als die substantiale und kausale Wurzel seiner inneren Erscheinungswelt aus dieser nur erschliefsen, also von sich blofs mittelbar erfahren kann. Zwar ist der Rückschlufs des Geistes von seinen Erscheinungen auf sich als das substantiale und kausale Prinzip derselben kein logischer, es ist kein Schlufs aus einem Allgemeinen auf ein Besonderes oder Individuelles, was dem Scharfsinne eines Descartes schon nicht entgangen ist. Vielmehr ist jener Schlufs ein ontologischer, denn er ist identisch mit einem Hinabsteigen des Geistes aus den unmittelbar wahrgenommenen Erscheinungen in ihm auf den nicht wahrnehmbaren substantialen und kausalen Grund derselben. Und diese Fahrt nach der Tiefe nimmt der Geist vor und er mufs sie vornehmen, weil ohne sie sein eigenes Leben ihm ewig unverständlich und unbegreiflich bleiben würde [39]. Bei dieser Beschaffenheit des Selbstbewufstseins des Geistes ist aber auch die Frage: wie ist der Geist zu den ihm immanenten Erscheinungen gekommen? oder in schärferer Fassung: wie hat sich die Scheidung von Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung u. s. w. in dem Geiste vollzogen? für die ontologische oder metaphysische Bestimmung des letzteren von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Hat der Geist etwa immer d. i. von dem ersten Augenblicke seiner Existenz an in jener Scheidung sich befunden und zwar dadurch, dafs er sich durch eigene Kraft und Macht in dieselbe versetzt hat? Oder geht die Scheidung des Geistes in die erwähnten differenten Momente

nicht von ihm selber aus und hat sie von ihm schlechterdings auch nicht ausgehen können? Mag nun das Eine oder das Andere der Fall sein: welche charakteristischen Eigenschaften des Geistes offenbart das Zustandekommen der Scheidung in ihm sowohl nach der Seite seines Erscheinens als nach der seines substantialen Seins? Diese und einige andere mit ihnen zusammenhängende Fragen sind es, welche hier in dem Schlufsparagraphen über den Geist des Menschen unsere Aufmerksamkeit noch in Anspruch nehmen.

1. In den vorherigen Ausführungen haben wir schon keinen Zweifel darüber gelassen, dafs die Scheidung des Geistes in Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz etc. nichts Ursprüngliches und nichts durch ihn allein in ihm Gesetztes oder Bewirktes sei. Vielmehr sei dieselbe das Resultat eines Prozesses, dessen Beginn im Geiste nicht von diesem selber abhänge sondern von Ursachen, die als solche aufserhalb des Geistes liegen und deren Einwirkungen zu dem besagten Zwecke auf ihn stattfinden müssen. Einen vollgültigen, unwiderleglichen Beweis für diese Auffassung liefert allein schon die Thatsache, dafs der Geist als ein seiner selbst bewufst gewordenes Realprinzip nicht e i n e sondern z w e i diametral verschiedene Kräfte oder Bethätigungsweisen offenbart, Rezeptivität und Reaktivität, durch deren gemeinsame aber nicht einseitige Wirksamkeit in ihm sein ganzes Leben zustande kommt. Denn was folgt aus dieser Thatsache? Es folgt augenscheinlich und unmittelbar, dafs die erste und primitivste Bethätigung des Geistes eine solche seiner Rezeptivität, also eine solche sein mufs, zu der er nicht selbst sich determiniert und aufrafft, sondern zu der er durch ein fremdes Wesen und eine fremde Ursache determiniert wird. Denn würde die erste, ursprünglichste Bethätigung, die der Geist als R e a l prinzip ausübt, in der That auch von ihm als solchem v e r u r s a c h t und nicht von einem ihm als solchem fremden Wesen, welches durch Einwirkung auf ihn zu jener ihn sollizitiert, so offenbarte er sich in dieser seiner ersten Bethätigung unleugbar

als ein rein aktives d. i. als ein solches Realprinzip, welches, um zu einem Kausalprinzipe zu werden, lediglich auf sich selber und auf nichts aufser ihm hin- und angewiesen wäre. Dieser Charakter der ersten, ursprünglichsten Wirksamkeit des Geistes könnte sich aber auch in keiner seiner späteren Setzungen verleugnen. Denn ein Realprinzip, was für den Beginn seiner Bethätigung auf nichts als auf sich selber angewiesen ist, was also ursprünglich lediglich aus und durch sich selbst in Kraftthätigkeit oder Wirksamkeit sich übersetzt, kann noch viel weniger für die Fortsetzung seiner Bethätigung fremder d. i. nicht von ihm als solchem ausgehender Hilfe bedürfen. Der erste Akt, durch den es die Setzung einer Wirkung vorgenommen, durch den es also nicht blofs als Real- sondern auch als Kausalprinzip sich erwiesen, hat es zugleich als ein absolutes d. i. als ein schlechthin unabhängiges, nur auf sich selbst angewiesenes, keiner fremden Mithilfe oder Einwirkung bedürftiges Kausalprinzip zur Offenbarung gebracht. Trägt aber seine erste, ursprünglichste Setzung die Signatur der Absolutheit an der Stirn d. i. hat das betreffende Realprinzip für jene keiner fremden Anregung bedurft, sondern ist sie das Produkt lediglich seiner reinen, durch nichts als durch es selber bedingten Aktivität — nun, wie sollte ein derartiges Realprinzip jemals in die Lage kommen können, für irgendeine seiner späteren Setzungen allein nicht auszureichen, sondern in Beziehung auf sie auf vorherige fremde Einwirkungen angewiesen zu sein? Mit anderen Worten: Ein Realprinzip, welches primitiv lediglich aus und durch sich selbst oder durch alleinige eigene Energie zu einem Kausalprinzipe sich erhebt, ist nicht blofs für seine erste, ursprünglichste sondern für alle seine Setzungen oder Wirkungen ein rein aktives und niemals auf fremde Einwirkungen angewiesenes. Ihm als solchem ist nicht eine zweifache, diametral verschiedene Bethätigungsweise eigentümlich und wesentlich, die eine, durch welche es Fremdes in sich aufnimmt, die andere, durch welche es, auf Anregung und im Anschlusse an das

aufgenommene Fremde, Eigenes aus sich hervorbringt, sondern es offenbart die Qualität seiner als einer Ursache oder eines Kausalprinzips immer und überall in einer einzigen Bethätigungsweise und diese ist keine andere und kann keine andere sein als reine, absolute d. i. von jeder fremden Einwirkung schlechthin unabhängige, lediglich aus und durch es selber wirkende Aktivität. Rezeptivität oder Passivität als Angewiesenheit auf fremde Anregung, um selbst bestimmte Wirkungen hervorbringen zu können, ist in einem so beschaffenen Real- und Kausalprinzipe weder denkbar noch möglich.

Ein Real- und Kausalprinzip von der Art des vorher charakterisierten ist der seiner selbst bewufst gewordene Geist des Menschen thatsächlich und erfahrungsgemäfs nicht. Derselbe kann nicht alle Setzungen, die er in und an sich selbst im Gebiete des Denkens, Wollens und Fühlens vornimmt, lediglich aus und durch sich ohne fremde Hilfe hervorbringen. Denn wäre dieses der Fall, wozu bedürfte er dann, um auch nur eine einigermafsen nennenswerte Stufe der Entwickelung zu erklimmen, fort und fort des Unterrichtes, der Erziehung, des Verkehrs mit anderen vernünftigen Menschen, des Studiums von Büchern u. s. w. u. s. w.? Müfste er alles das, was bei seiner thatsächlichen Beschaffenheit die erwähnten und andere fremden Anregungen ihm darbieten und allein darbieten können und an dem seine eigene aktive Produktionskraft nur sehr allmählich und mühsam, wenn auch bei verschiedenen in sehr verschiedenem Grade, sich emporarbeiten und erstarken kann, nicht selber sich zu geben imstande sein? Allein wer eine solche Möglichkeit auch nur bezüglich des Geistes eines einzigen Menschen im Ernste behaupten wollte, — und wäre der letztere selbst der begabteste und genialste, der jemals unter der Sonne erschienen — wer also sagen wollte, dafs es überhaupt irgendeinen menschlichen Geist jemals gegeben habe, gebe oder in Zukunft noch geben werde, der alle seine Wirkungen lediglich aus und durch sich selber d. i. aus reiner, absoluter Aktivität hervorzu-

bringen vermöge, der würde damit so sehr eine der offenkundigsten Thatsachen in dem Leben des Geistes verleugnen, daſs er sich nicht wundern dürfte, auf allen Seiten einem allgemeinen Miſstrauen und Unglauben zu begegnen. Bedarf aber der Geist, nachdem die Entwickelung in ihm schon begonnen und er selbst zu aktivem Leben erwacht ist, noch fort und fort neuer, fremder Einwirkungen, um sich auf immer höhere Entwickelungsstufen und zu immer gröſserer Bestimmtheit hinaufzuheben, ist mit anderen Worten das selbstbewuſste Leben des Geistes das gemeinsame Produkt zweier Kräfte in ihm, der Rezeptivität und Reaktivität, so muſs dem Geiste der Charakter, ein rein aktives Wesen zu sein, auch ganz allgemein in kategorischer Weise abgesprochen werden. Er kann dann keine einzige seiner Setzungen aus reiner, absoluter Aktivität vorgenommen haben und daraus folgt wieder unwidersprechlich, daſs die erste, ursprünglichste Wirkung oder Veränderung, welche in und an ihm stattgefunden, nicht das Produkt seiner eigenen Thätigkeit sondern das einer fremden Ursache gewesen, welche durch ihre Einwirkung auf den Geist jene in und an diesem hervorgerufen. Diejenige Kraft, welche in und an dem Geiste zuerst in Wirksamkeit tritt, ist demnach seine Passivität oder Rezeptivität, ein Umstand, unter dessen Berücksichtigung die später erwachende Aktivität des Geistes nur als Reaktivität bezeichnet werden kann. [40]

2. Es ist nach unserer obigen Bemerkung selbstverständlich, daſs der Geist als Realprinzip auch schon vor dem Eindringen der ersten fremden Einwirkung in ihn existieren muſs. Aber in welchem Zustande befindet er sich hier? Wie beschaffen ist er vor dem Beginn seiner Entwickelung, welche selber mit der Rezeption der ersten fremden Einwirkung auf ihn anhebt?

Offenbar ist der Geist in diesem Zustande vorerst eine bloſse Substanz, nur Real-, aber noch nicht Kausalprinzip, ein bloſses Ding, eine bloſse Sache (res), noch nicht Ursache (causa). Diese Bestimmungen, vollkommen

und gründlich verstanden, enthüllen schon in weitem Umfange des Geistes ursprünglichste Beschaffenheit. Vor allem sagen sie mit grofser Deutlichkeit, was der Geist schon in seinem primitiven Zustande nicht ist und auch später niemals werden kann. Als Substanz, Ding oder Realprinzip ist er in erster Linie nicht Erscheinung oder, mit Spinoza zu reden, modus, Modifikation oder Affektion einer Substanz oder eines Realprinzips. Wer ihn als eine solche ansetzt, vernichtet von vornherein seine wahre Beschaffenheit in einem der wesentlichsten Punkte so vollständig, dafs es mehr als wunderbar zugehen müfste, wenn derselbe im Verfolge über einer so gänzlich verfehlten Selbsterkenntnis noch eine auch nur halbwegs richtige Welt- und Gotteserkenntnis gewinnen sollte. Wird der Geist in dem erwähnten Falle, wie von Spinoza geschieht, als Erscheinung oder Modifikation der göttlichen Substanz angesehen, so ist er damit nach der einen Seite hin zwar ins Unendliche erhoben, denn er als solcher ist apotheosiert, weil zu einem Momente im Leben Gottes selber erklärt. Aber selbst diese Apotheosierung kann ihm den Verlust seiner eigenen Substantialität nicht ersetzen. Er ist zwar ein Moment im Leben Gottes, aber ein Moment, das heute zur Existenz gelangt und morgen als solches wieder ins Nichts versinkt, da bei einer Verhältnisbestimmung von Gott und Geist wie der in Rede stehenden Gott selbst naturnotwendig zu einem Wesen degradiert wird, welches sein Leben nur durch eine endlose Setzung stets neuer Erscheinungen, sowie durch fortwährende Vernichtung der schon gesetzten zur Offenbarung bringen kann. Und eben dies ist für jeden Einsichtigen ein sprechender Beweis dafür, dafs in einem derartigen Systeme, wie dasselbe im Einzelnen auch immer modifiziert sein mag, die (endliche, kreatürliche) Natur zum Range (des unendlichen, absoluten) Gottes erhoben ist — ein Beginnen, welches die Wissenschaft von vornherein im Prinzipe zu einer heidnischen, ganz und gar antichristlichen stempelt und welches endlich einmal unmöglich zu machen die be-

ständige Sorge aller derjenigen sein mufs, die über den Wirren der Zeit den Glauben an eine Aussöhnung der Resultate der Wissenschaft mit dem Lehrkomplexe des positiven Christentums noch nicht verloren haben.

Durch die tägliche Erfahrung wird bewiesen, dafs der Geist eines jeden Menschen in einen so beschaffenen Entwickelungs- oder Differenzierungsprozefs eintritt, aus welchem er nach kürzerer oder längerer Zeit als ein seiner selbst bewufstes Realprinzip, als ein Ich auftaucht. Nun hat unsere Analyse des Selbstbewufstseins, wie wir hoffen und überzeugt sind, unwiderleglich dargethan, dafs der Geist jenes schlechterdings nicht gewinnen könnte, wenn er nicht schon vor dem Beginne seiner Entwickelung ein ein- und ganzheitliches Realprinzip, eine substantiale Monas gewesen und eine solche in dem Prozesse seiner Entwickelung auch geblieben wäre. Auch diese Erkenntnis eröffnet uns einen tiefen Blick in das, was der Geist nicht ist und niemals werden kann. Als ganzheitliches Realprinzip oder substantiale Monas ist der Geist nicht die Individualität oder Besonderung einer allgemeinen, universalen Substanz, mag die letztere nun als Natur oder als Geist oder als Gott (Weltgeist) angesetzt und bestimmt werden. Giebt es überhaupt eine allgemeine, universale Substanz — und wir werden später sehen, dafs dies in der That der Fall ist —, welche ihre Universalität dadurch an den Tag gelegt, dafs sie in ihrem Differenzierungsprozesse in eine zahllose Menge von Individuen als ebenso viele Bruchteile oder Fragmente ihrer selbst sich dirimiert und besondert hat, so kann und darf der Geist des Menschen von keinem, der seine wahrhafte Wesenheit nicht vernichten will, als ein Individuum, wenn auch als das höchste und vollkommenste dieses allgemeinen, universalen Seins angesehen und behandelt werden. Denn wäre der Geist ein in dem Differenzierungs- oder Lebensprozesse einer allgemeinen Substanz sich einstellendes Individuum, so wäre ihm selbst für den Fall, dafs die allgemeine Substanz die Gottheit selber sein sollte, die Gewinnung des Selbstbewufstseins in der Form des Ich-

gedankens eine absolute Unmöglichkeit. So oft der Geist des Menschen seit den ältesten Zeiten bis auf unsere Tage von Juristen, Theologen, Philosophen und Naturforschern daher auch als die Individualisierung oder Besonderung eines allgemeinen, universalen Realprinzips angesehen worden ist, diese Verhältnisbestimmung hat immer und überall ihren Grund nur in einer durch und durch mangelhaften Erforschung desjenigen Prozesses, den jener in seiner Entwickelung durchläuft und als dessen Resultat der Ichgedanke in ihm sich absetzt. Die erwähnte Auffassung des Geistes ist überall, wo immer sie sich geltend macht, viel mehr das Produkt einer übersprudelnden Phantasie als das Resultat einer exakten, in die Tiefe dringenden wissenschaftlichen Untersuchung. Sie ist nicht Wahrheit sondern ein grandioser Irrtum, der in seinen Folgen naturnotwendig wieder um so verhängnisvoller wird, als die gewonnene Selbsterkenntnis für den konsequenten Denker das Fundament ist, über dem jede andere Erkenntnis desselben sich auferbaut. Ist und bleibt jeder Geist eines jeden Menschen nun aber ein ganzheitliches Realprinzip, eine substantiale Monas, wie beschaffen ist dann diese Monas vor dem Beginne ihrer Entwickelung? Wie verhält sich dieselbe namentlich in dem Zustande vor ihrer Entwickelung zu demjenigen Zustande, in welchen sie durch ihre Entwickelung eintritt?

3. Das vorliegende Problem ist in dem Vorhergehenden der Lösung in so weit schon entgegengeführt, als wir dort dargethan haben, daſs der Geist des Menschen primitiv nur erst Sache noch nicht Ursache, Real- noch nicht Kausalprinzip ist. Nun! wie wird man sich ihn denn als bloſses Realprinzip näher zu denken haben? Unbestreitbar vor allem in der Art, daſs seine beiden nachherigen Kräfte der Rezeptivität und Reaktivität in ihm noch zu keiner Wirksamkeit oder aktuellen Bethätigung gekommen sind. Kräfte als bestimmte Bethätigungsweisen des Geistes giebt es hier in und an ihm noch nicht. Zwar ist der Geist auch jetzt schon die reale Möglichkeit zu seinen später erfolgenden Kraftäuſserungen, aber die Möglichkeit ist noch nicht

zur Wirklichkeit geworden, er ist, mit *Aristoteles* zu reden, zwar schon ein *δυνάμει* (potentia), aber noch kein *ἐνεργείᾳ* oder *ἐντελεχείᾳ* (actu) kräftiges Realprinzip, er ist, wir wiederholen es, noch kein Kausalprinzip. Und da nun alle Erscheinungen in und an dem Geiste, wie immer dieselben sonst beschaffen sein mögen, für ihr Auftreten in ihm dadurch bedingt sind, dafs entweder die Rezeptivität oder die Reaktivität oder beide zusammen in ihm sich wirksam erweisen, so können dem Geiste während des primitiven vor den Beginn seiner Entwickelung fallenden Zustandes Erscheinungen irgendwelcher Art auch noch nicht immanent sein. Er ist als solcher ein noch *erscheinungsloses* reales Sein; die Scheidung und der Gegensatz von Sein und Erscheinung, Substanz und Accidenz, Subjekt und Objekt u. s. w. kommt in demselben noch gar nicht vor. Damit sind aber auch überhaupt in und an dem Geiste irgendwelche Unterschiede oder unterschiedliche Momente noch nicht vorhanden. Der Geist ist mithin in seinem ursprünglichen Zustande ein noch *völlig unterschiedsloses, indifferentes* reales oder substantiales Eins. Diesen Zustand der Indifferenz hat man auch den der *Unbestimmtheit* genannt und ihm den Zustand der späteren Entwickelung des Geistes als den seiner *Differenz* und *Bestimmtheit* entgegengesetzt. Ferner ist ersichtlich, dafs der Zustand der Indifferenz oder Unbestimmtheit des Geistes auch wieder mit dem eines noch *völligen Unentwickeltseins* oder einer *gänzlichen Unthätigkeit* und *Ruhe* in eins zusammenfällt. Und da all und jedes Leben eines Realprinzips irgendeine so oder so beschaffene Thätigkeit oder Bethätigung desselben zur Voraussetzung hat, so ist der Geist in dem ursprünglichen Zustande seiner Existenz auch noch *völlig leblos, unlebendig.* Aber deswegen ist er keineswegs *tot*, denn obgleich actu noch unlebendig, hat er doch die Möglichkeit einer sogar unerschöpflichen Lebensfülle in sich, nur dafs er dieses Leben aus der Potentialität in die Aktualität noch nicht übergesetzt hat. Und da ist, wie dargethan, sogar mit Nachdruck daran zu erinnern, dafs der Geist aus

seiner ursprünglichen Leblosigkeit oder Indifferenz in das Leben oder die Differenz sich aus und durch sich allein auch gar nicht einmal übersetzen kann. Vielmehr ist derselbe hierfür durchaus auf Einwirkungen anderer Wesen hin- und angewiesen, so sehr, daſs, wofern ihm diese aus welcher Ursache auch immer in der zu dem besagten Zwecke geforderten Weise nicht zuteil würden, er sogar auf immer in dem Zustande völliger Indifferenz und Leblosigkeit verharren müſste. Dieses Unvermögen des Geistes, lediglich aus und durch sich selbst aus der Leblosigkeit in das aktuelle Leben, aus der ursprünglichen Indifferenz oder Unbestimmtheit in die Differenz oder Bestimmtheit sich überzusetzen, haben wir schon früher, im Anschlusse an die Günthersche Terminologie, mit dem Ausdrucke der Beschränktheit bezeichnet. Beschränktheit des Geistes ist demnach eine Eigentümlichkeit seines Erscheinens oder seiner Kraftäuſserung. Der Geist des Menschen ist ein beschränktes Realprinzip, weil er für all sein Wirken auf vorherige fremde Einwirkungen angewiesen ist, weil er sich primitiv nicht durch sich allein, sondern nur mit fremder Hilfe in das Erscheinen übersetzen kann. Und diese seine grundwesentliche Bechaffenheit verleugnet der Geist auch in seiner späteren Entwickelung nicht. Denn nachdem er einmal in das Leben übergetreten, bleibt er zur Bereicherung, Erweiterung und Vertiefung desselben doch fort und fort an die Notwendigkeit der Rezeption fremder Einwirkungen gebunden. Daſs aber der Geist eines jeden Menschen von dieser Beschaffenheit ist, welcher nur halbwegs Vernünftige könnte und wollte das leugnen? Nun ist es aber eben die ganz und gar unleugbare Eigenschaft der Beschränktheit des Geistes, welche auch wieder auf eine andere, noch tiefer liegende Eigenschaft desselben hinweist — die Bedingtheit. Und die Bedingtheit des Geistes ist es, welche uns wieder eine neue, bis jetzt noch nicht berührte, sowohl negative als positive Erkenntnis desselben eröffnet — eine Erkenntnis, die für einen deutlichen Einblick sowohl in das Woher oder den Ursprung des Geistes als in sein Verhält-

nis zu Gott, dem absoluten Sein und Leben, von weittragender Bedeutung ist. Es ist unsere Pflicht, den gewichtigen Gegenstand nicht beiseite liegen zu lassen, sondern, wie er es verdient, in möglichst helles Licht zu setzen.

4. Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung, Prinzip und Zustand u. s. w. des in die Differenzierung ein- und übergegangenen Geistes sind — das beweisen unsere vorherigen Erörterungen — durch einander gegenseitig aber in sehr verschiedener Weise bedingt. Der Geist als Substanz oder reales Prinzip ist ein selbstständig Seiendes, als solches hat er eine Existenz in und an sich selbst. In der erwähnten Beziehung ist der Geist auf die Erscheinungen oder Zustände in ihm nicht angewiesen. Jeder Geist eines jeden Menschen hat als reales Prinzip, wie kurz oder lange dies auch gewesen sein mag, thatsächlich einmal existiert, ohne dafs auch nur eine Erscheinung ihm damals immanent war. Ganz anders verhält es sich aber mit allen Erscheinungen des Geistes, die seit dem Beginne und im Verlaufe seiner Entwickelung in ihm auftreten. Keine einzige derselben ist ein selbständig Seiendes und keine kann es sein. Sie alle ohne Ausnahme haben ihre Existenz in und an dem Geiste als einer Substanz. Sie sind also eben für ihre Existenz durch den Geist als solchen bedingt; ohne diesen würden und könnten sie überhaupt nicht existieren. Und wenigstens ein beträchtlicher Teil der Erscheinungen des Geistes ist von ihm als solchem auch noch in anderer Weise abhängig. Denn die Erscheinungen sind nicht blofs Erscheinungen des Geistes d. i. fertige Gebilde und Zustände in ihm sondern ein sehr grofser Teil derselben sind auch seine Wirkungen, indem eben der Geist selbst, nicht als blofses Real- sondern als Real- und Kausalprinzip es ist, welcher durch eigene Thätigkeit dieselben in und an sich erzeugt hat. Und auch diejenigen Erscheinungen des Geistes, von denen nicht er selbst die sie bewirkende Ursache ist, haben sich nicht selbst hervorgebracht. Auch sie sind Wirkungen anderer Real- und Kausalprinzipien, welche durch ihre Einwirkungen auf den Geist

sie in diesem verursacht haben. Jede dem Geiste immanente Erscheinung ist demnach die Wirkung eines Real- und Kausalprinzips, sei es des Geistes selbst sei es einer ihm als solchem fremden und von ihm verschiedenen in Aktualität befindlichen Substanz. Dagegen ist der Geist als Real- und Kausalprinzip nicht auch die Wirkung oder Setzung irgendeiner Erscheinung und er kann dies nicht sein. Ist er als jenes dennoch nicht Sein schlechthin, sondern ist er auch als Realprinzip gesetzt oder gewirkt oder geworden — und wir werden später beweisen, dafs dies in der That so sich verhält — so ist er doch nicht gesetzt oder geworden durch irgendeine Erscheinung, sondern durch ein anderes Realprinzip oder eine andere Substanz, zum thatsächlichen Beweise dafür, wie unwahr es ist, wenn, wie wir schon gehört haben, Spinoza mit grofser Emphase behauptet: Die Setzung oder Hervorbringung irgendeiner Substanz durch eine andere sei unmöglich [41]. Ist nun aber der Geist als Substanz für seine Existenz auf die ihm immanent werdenden Erscheinungen gar nicht angewiesen, während umgekehrt diese in derselben Beziehung seiner durchaus und zum Teil sogar in zweifacher Rücksicht bedürfen, so ist deswegen der Geist als solcher doch auch nicht in jeder anderen Hinsicht von seinen Erscheinungen schlechthin unabhängig. Denn wie wir gesehen, ist der Geist primitiv ein noch unbestimmtes Realprinzip, ohne aber auch ein solches für immer zu bleiben. Vielmehr wird derselbe aus einem unbestimmten ein bestimmtes Realprinzip und zwar dadurch, dafs in ihm die Scheidung von Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung u. s. w. sich vollzieht und auf dem Grunde dieser Scheidung das Leben des Geistes in Akten des Denkens, Fühlens und Wollens an Reichtum und Tiefe, an Extensität und Intensität mehr und mehr zunimmt. Ja der Geist geht augenscheinlich nur deshalb in die vorher erwähnte Scheidung ein und es bilden sich nur deshalb immer neue Erscheinungen in ihm heraus, damit dadurch seine ursprüngliche Unbestimmtheit in immer gröfsere Bestimmtheit oder damit die unerschöpfliche Fülle des ihm

möglichen Lebens mehr und mehr in die Wirklichkeit übergeführt werde. Nicht also die Existenz des Geistes als eines realen Prinzips wohl aber die Bestimmtheit desselben in ihren mannigfaltigen Abstufungen und Graden ist durch die ihm immanent werdenden Erscheinungen bedingt.

5. Ein Teil der im Geiste auftretenden Erscheinungen und zwar der bei weitem gröſste derselben verhält sich zu ihm als solchem u. a. auch wie die Wirkung zu ihrer Ursache. Der Geist wird durch den Differenzierungsprozeſs in ihm nicht nur Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz, Subjekt und Objekt, er wird auch Ursache und Wirkung zugleich. Der Ausdruck: „causa sui" ist daher nicht so unvernünftig, wie in neuerer Zeit namentlich Arthur Schopenhauer ihn auszugeben beliebt. Er hat zunächst seine volle Richtigkeit in und an dem Geiste des Menschen. Denn versteht man unter dem Genitiv sui nicht den Geist als Substanz oder als solchen, sondern, was ebenfalls durchaus zulässig ist, die Erscheinungssphäre desselben, so ist der Geist in der That für einen sehr groſsen Teil derselben die (sie bewirkende) Ursache, er ist mithin in Wahrheit causa sui. Und wie mit dem Geiste, so wird es sich auch mit jedem anderen Realprinzipe verhalten, das zu einem Kausalprinzipe sich entwickelt. Jedes Realprinzip ist oder wird causa sui, jedes endliche in der Form der Beschränktheit, das unendliche in der der Absolutheit, wie seiner Zeit erhellen wird [42]. Ferner wirft die vorherige Entwickelung auch wieder ein helles Licht auf die Verkehrtheit der Kantischen Kategorieenlehre, namentlich auf Kants Auffassung der Genesis und Beschaffenheit des Substantialitäts- und Kausalitätsgedankens. Denn es ist weit gefehlt, daſs, wie Kant will, beide Gedanken an und für sich leere, inhaltlose Formen des Verstandes seien, die sich bei Gelegenheit äuſserer oder innerer Wahrnehmungen oder Anschauungen der Sinnlichkeit d. i. bei Gelegenheit der Erfahrung in dem Verstande entwickeln, um sich eben mit jenen Wahrnehmungen als ihrem Inhalte zu erfüllen. Wäre es so, so wäre aller-

dings mit Kant zu behaupten, daſs der Mensch und speziell der Geist des Menschen auch mit jenen Grundgedanken alles vernünftigen Erkennens über das bloſse Erscheinungsgebiet nicht hinauskäme. Nun sind aber, wie dargethan, weder die vom Menschen mittels fremder Einwirkung auf ihn gebildeten äuſseren noch seine inneren Wahrnehmungen jemals der Inhalt der in Rede stehenden Gedanken desselben. Vielmehr gewinnt der Geist diesen immer und überall nur dadurch, daſs er alle ihm immanenten Wahrnehmungen als ebenso viele Erscheinungen in ihm auf sich als Real- und alle jene nebst allen übrigen von ihm selbst in ihm hervorgebrachten Erscheinungen auch auf sich als Kausalprinzip zurückführt, um sie dadurch für wirklich halten zu können. Der primitive Inhalt der Gedanken der Substanz und Ursache ist also der Geist als solcher, als substantiales und kausales Prinzip in wesentlicher Verschiedenheit von all und jeder Erscheinung. Und jene beiden Gedanken sind nicht bloſs, was Kant sehr irrtümlicherweise behauptet, ihrer Form sondern ebenso sehr ihrem Inhalte nach ein apriorisches Besitztum des menschlichen Geistes [43]. Doch — der Geist wird zu einer Ursache oder zu einem Kausalprinzipe nicht rein aus und durch sich selber. Er vermag nicht durch eigene Thätigkeit sich in die Erscheinung überzusetzen, wenn er nicht vorher durch fremde Einwirkungen auf ihn die erforderliche Anregung hierzu empfangen hat. Denn die Aktivität des Geistes ist nicht reine, absolute Aktivität, sie ist nicht actus purus, sondern nur Reaktivität mit einem zwar positiven (vom Geiste selbst abhängigen) aber zugleich auch mit einem negativen (von anderm realen Sein bedingten) Momente. Und wie die erstere Seite derselben im Geiste als einem selbständigen, in und an sich selber seienden Realprinzipe ihren Grund hat, so muſs selbstverständlich auch ihre zweite, negative Seite in einer bestimmten Beschaffenheit des Geistes als eines realen Prinzipes begründet sein. Um der der Aktivität des Geistes anhangenden negativen Seite willen haben wir jene als Beschränktheit bezeichnet. Welches ist denn nun wieder die Eigenschaft des

Geistes, aus der seine Beschränktheit erklärlich und begreiflich wird?

6. Es wurde öfters in scharfem Gegensatze zur Scholastik und zu manchen Philosophen der neueren Zeit hervorgehoben, dafs der Geist ganz anders als alles und jedes, was Erscheinung genannt wird, ein durchaus autonomes, auf sich selber ruhendes, in und an sich selbst seiendes und sich selbst im Sein erhaltendes reales Prinzip sei [44]. Allein wie die Aktivität oder das Erscheinen des Geistes in seiner Angewiesenheit auf fremde Einwirkungen eine negative Seite an sich trägt, so wird der Geist als reales Prinzip trotz der vorher betonten Selbständigkeit desselben doch auch mit einer ähnlichen Negativität behaftet sein. Denn das Erscheinen ist nichts anderes als das Offenbarwerden des Prinzipes selber; dieses mufs daher in jenem auch seine grundwesentliche Beschaffenheit an den Tag legen. Und worin anders könnte die letztere erkannt werden als darin, dafs ein Prinzip, welches den Beginn seines Erscheinens oder seiner Bethätigung nicht selbst einzuleiten vermag sondern hierfür auf vorherige fremde Einwirkungen hin- und angewiesen ist, auch den Beginn seiner Existenz nicht sich selber verdankt sondern einem andern Realprinzipe, welches ihm selbst durch Setzung desselben zur Existenz verholfen hat? Ein Sein oder eine Substanz wie der Geist des Menschen, deren Erscheinen oder Wirksamkeit nicht actus purus ist, ist auch kein ens purum, kein Sein schlechthin d. i. kein rein affirmatives, von jedem andern ganz und gar unabhängiges sondern ein mit Negativität behaftetes Sein. Ein Realprinzip der erwähnten Art ist mit anderen Worten kein Prinzip durch sich (ens a se) d. i. es ist kein Prinzip, welches infolge der ihm eigentümlichen Beschaffenheit nicht nicht existieren konnte, welches demnach immer von Ewigkeit zu Ewigkeit her gewesen, vielmehr ist es ein einmal noch nicht gewesenes und dann erst gewordenes Realprinzip und zwar geworden erst in dem Augenblicke, als es durch ein anderes (das rein affirmative, absolute) Realprinzip (aus dem Nichts) gesetzt (geschaffen) und so in die Existenz ein- und über-

geführt wurde. Einmal geworden kann auch einer solchen Substanz eine relative Selbständigkeit nicht abgesprochen werden, denn von dem ersten Augenblicke ihrer Existenz an ist sie ein Sein in und an sich selbst und daher so unvergänglich wie die absolute Substanz selber. Aber eine relative Selbständigkeit und eine relative Substanz ist keine absolute Substanz und Selbständigkeit. Und dafs die in Rede stehende Substanz eine solche nicht ist, offenbart sie eben dadurch, wodurch allein sie es offenbaren kann, nämlich dadurch, dafs auch ihre Wirksamkeit oder ihr Erscheinen den Charakter der Absolutheit d. i. schlechthinniger Unabhängkeit von der Mithilfe fremden Seins nicht an sich trägt. Ein Sein oder Prinzip, das nicht durch sich erscheint, so formuliert Günther tausendmal kurz und bündig die hier besprochene wichtige Wahrheit, ist auch nicht durch sich, ist kein Prinzip schlechthin, kein absolutes sondern ein gesetztes und zwar, wie weiter unten wird dargethan werden, ein mittels Kreation gesetztes, ein kreatürliches Realprinzip [45]. Und diese Eigenschaft des Geistes des Menschen, Sein nicht schlechthin oder eine gesetzte, geschaffene Substanz zu sein, nennen wir, ebenfalls mit Günther, die Bedingtheit desselben. Wie demnach die Beschränktheit des Geistes in seine Erscheinungssphäre fällt, so trifft die Bedingtheit denselben als Substanz oder reales Prinzip. Beides sind an sich negative Eigenschaften des Geistes, nämlich die Negation der Absolutheit oder Unendlichkeit sowohl seines substantialen Seins als seines Erscheinens. Ebendeshalb sind sie aber auch mit der Affirmation der Relativität oder Endlichkeit des Geistes in beiderlei Beziehungen identisch. Der Geist des Menschen ist demnach ein relatives oder endliches Realprinzip, aus keinem anderen Grunde, als weil er in seinem Sein d. i. als Substanz bedingt und in seinem Erscheinen beschränkt ist. Und wie die Beschränktheit seines Erscheinens für ihn selbst der Erkenntnisgrund, die ratio cognoscendi der Bedingtheit seines Seins ist, denn diese wird von ihm aus jener erschlossen, so ist umgekehrt die letztere der Seinsgrund, die ratio

essendi von jener, denn der Geist ist in seinem Erscheinen nur deshalb beschränkt, weil ihm als einer Substanz der Stempel der Bedingtheit oder Nichtabsolutheit aufgedrückt ist. Mit dieser Entwickelung der Beschränktheit und Bedingtheit oder in einen einzigen Ausdruck zusammengefaſst der Endlichkeit des menschlichen Geistes brechen wir die Erörterungen über denselben einstweilen ab. Die Fortsetzung unserer Untersuchungen wird uns erst dann die Notwendigkeit auferlegen, noch anderes als das bisher Vorgetragene über ihn zu enthüllen, wenn wir das Verhältnis desselben zu dem Leibe des Menschen sowie zu Gott, dem absoluten Real- und Kausalprinzipe, zu besprechen haben werden.

Anmerkungen zur ersten Unterabteilung.

[1.] Die angezogenen Kantischen Aussprüche aus den Jahren 1791 und 1798 haben wir vollständig mitgeteilt in unserer Schrift: „Zur Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie“, S. 73 fg. Zugleich findet der Leser dort eine Beurteilung der in den wesentlichsten Punkten völlig verkehrten Ansicht, welche Kant über die Entstehung und Beschaffenheit des Selbstbewufstseins im Menschen gehegt hat. Es ist von um so gröfserem Gewichte, sich dies beständig und deutlich gegenwärtig zu halten, als gerade Kants sehr mangelhafte Selbstbewufstseinstheorie es gewesen, welche ihn trotz der im Texte mitgeteilten gewaltigen Aussprüche verhinderte, zwischen Mensch und Tier (Vieh) eine qualitative Verschiedenheit zu behaupten oder jenen als dualistisches, dieses als monistisches Wesen zu behandeln. Vielmehr ist einem Kant nach wie vor auch der Mensch ein monistisches Wesen, die letzte und höchste Individualität, welche die Natursubstanz am Schlusse der Tierreihe ebenfalls aus ihrem Schofse noch hervorgehen läfst, sowie ihr vorher die dem Menschen untergeordneten Tiergattungen entsprungen sind, — nur mit dem Zusatze, dafs der Mensch als Erzeugnis der Natur zum eigentlichen (oder Kultur-) Menschen nicht wurde ohne seine eigene Mitwirkung d. i. ohne dafs er zur Bildung des Ichgedankens sich erhoben hätte. Eine treue, gedrängte Darstellung von Kants Auffassung haben wir in folgendem Satze Fr. A. Langes: „Dafs der Mensch sich aus einer tierischen Vorexistenz durch innere Entwickelung erst zum Menschen erhoben habe, wurde von Kant als selbstverständlich behandelt; er betrachtete aber den Durchbruch des Ichgedankens als den eigentlichen Moment der Menschenschöpfung“ („Geschichte des Materialismus“, 3. Aufl., II, 313). Lange führt II, 432 u. 433 auch mehrere Stellen an, aus denen noch speziell das Verhältnis erhellt, welches Kant dem Menschen zur Natur resp. zur Tierwelt angewiesen hat. Es ist nicht ohne Interesse, wenigstens von den den Gegenstand in einigen wich-

tigen Punkten sehr genau behandelnden Aussprüchen Kants Kenntnis zu nehmen.

Im Jahre 1771 veröffentlichte Kant in den Königsberger gelehrten und politischen Zeitungen, St. 67, eine kurzgefaſste Rezension der von dem italienischen Anatomen Professor Moscati zu Pavia gehaltenen akademischen Rede: „Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Struktur der Menschen und Tiere". Dieselbe ist von Rosenkranz in die Gesamtausgabe der Kantischen Schriften nicht aufgenommen; sie findet sich aber in der von Hartenstein besorgten Ausgabe II, 429—431, nach der wir in diesem Falle citieren. Kant giebt Moscati ohne weiteres als von ihm bewiesen zu, daſs „der aufrechte Gang des Menschen gezwungen und widernatürlich" und „daſs unsere tierische Natur eigentlich vierfüſsig sei", der Mensch aber „die Gewohnheit abgelegt habe, auf Vieren zu gehen". Darauf wird versichert, daſs auch der letzte Teil dieses Satzes in den Händen Moscatis „beinahe eine völlige Gewiſsheit" erhalte und die Rezension mit folgenden bezeichnenden Aussprüchen geschlossen. „Man sieht hieraus, die erste Vorsorge der Natur sei gewesen, daſs der Mensch, als ein Tier, für sich und seine Art erhalten werde, und hierzu war diejenige Stellung, welche seinem inwendigen Bau, der Lage der Frucht und der Erhaltung in Gefahren am gemäſsesten ist, die vierfüſsige; daſs in ihn aber auch ein Keim von Vernunft gelegt sei, wodurch er, wenn sich solcher entwickelt, für die Gesellschaft bestimmt ist, und vermittels deren er für beständig die hierzu geschickteste Stellung, nämlich die zweifüſsige, annimmt, wodurch er auf einer Seite unendlich viel über die Tiere gewinnt, aber auch mit Ungemächlichkeiten vorlieb nehmen muſs, die ihm daraus entspringen, daſs er sein Haupt über seine alten Kameraden so stolz erhoben hat."

Interessantes und Lehrreiches über den hier verhandelten Gegenstand liefert auch die 15 Jahre später, nämlich erst 1786 geschriebene Abhandlung: „Mutmaſslicher Anfang der Menschengeschichte" bei Rosenkranz VII, 365—383. Auch hier setzt Kant überall als selbstverständlich voraus, daſs die Natur es sei, welche, wie die übrigen Tiere, so auch den Menschen als „Tiergattung" auf dem normalen Wege ihrer Entwickelung hervorgebracht (VII, 375). In dem Instinkte, dem alle Tiere folgen und ursprünglich auch der Mensch gehorchte, erblickt Kant ganz richtig zwar „den Ruf der Natur" (VII, 368), zugleich aber auch „die Stimme Gottes" (VII, 367) und eben diese sogen. Stimme Gottes war es, welche, wie Kant ganz naiv unter Berufung auf 1 Mos. III, 2. 3 hervorhebt, dem Menschen „einige Dinge zur Nahrung erlaubte, andere verbot" (VII, 367). Und „so lange der unerfahrene Mensch diesem Rufe (Gottes oder) der Natur gehorchte, so befand er sich gut dabei. Allein die Vernunft

fing bald an sich zu regen und suchte . . . seine Kenntnis der Nahrungsmittel über die Schranken des Instinkts zu erweitern“. Hierdurch erhielt die Vernunft aber auch „die erste Veranlassung, mit der Stimme der Natur zu chikanieren und trotz ihrem Widerspruch, den ersten Versuch von einer freien Wahl zu machen, der als der erste wahrscheinlicherweise nicht der Erwartung gemäfs ausfiel. Der Schaden mochte nun gleich so unbedeutend gewesen sein, als man will, so gingen dem Menschen hierüber doch die Augen auf. Er entdeckte in sich ein Vermögen, sich selbst eine Lebensweise auszuwählen und nicht gleich anderen Tieren an eine einzige gebunden zu sein“ (VII, 368 u. 369). Dies alles berichtet Kant unter fortwährender Berufung auf die mosaische Schöpfungsgeschichte des Menschen — eine Deutung des biblischen Sündenfalles, die er gegen den Schlufs seiner Abhandlung noch einmal so zusammenfafst. „Aus dieser Darstellung der ersten Menschengeschichte ergiebt sich, dafs der Ausgang des Menschen aus dem ihm durch die Vernunft als ersten Aufenthalt seiner Gattung vorgestellten Paradiese nichts anderes als der Übergang aus der Roheit eines blofs tierischen Geschöpfs in die Menschheit, aus dem Gängelwagen des Instinkts zur Leitung der Vernunft, mit einem Worte: aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit gewesen sei. Ob der Mensch durch diese Veränderung gewonnen oder verloren habe, kann nun nicht mehr die Frage sein, wenn man auf die Bestimmung seiner Gattung sieht, die in nichts als im Fortschreiten zur Vollkommenheit besteht, so fehlerhaft auch die ersten, selbst in einer langen Reihe ihrer Glieder nacheinander folgenden Versuche, zu diesem Ziele durchzudringen, ausfallen mögen“ (VII, 373) Daher soll denn auch der Einzelne „seine eigene Vergehung nicht einem ursprünglichen Verbrechen seiner Stammeltern zuzuschreiben berechtigt sein, wodurch etwa ein Hang zu ähnlichen Übertretungen in der Nachkommenschaft erblich geworden wäre (denn willkürliche Handlungen können nichts Anerbendes bei sich führen), sondern er soll das von jenen Geschehene mit vollem Rechte als von ihm selbst gethan anerkennen, und sich also von allen Übeln, die aus dem Mifsbrauche seiner Vernunft entspringen, die Schuld gänzlich selbst beizumessen haben, indem er sich sehr wohl bewufst werden kann, er würde sich in denselben Umständen gerade ebenso verhalten und den ersten Gebrauch der Vernunft damit gemacht haben, sie (selbst wider den Wink der Natur) zu mifsbrauchen“ (VII, 382 u. 383).

Was bleibt bei dieser Deutung des Ursprungs, der Beschaffenheit und ersten Entwickelung des Menschen und seines Geschlechtes von dem Lehrbegriffe noch übrig, den das positive Christentum über jene Dinge der Welt verkündet hat? Und wenn Kant, unzweifelhaft der Chorführer der letzten Epoche deutscher Philosophie, solchen An-

sichten schon ergeben war — wer darf sich wundern, dafs dann nach und nach die Wissenschaft zahlloser deutscher Gelehrten in allen wesentlichen Punkten zu der christlichen Welt- und Lebensansicht in der That in den schroffsten, prinzipiellsten Gegensatz getreten ist? Der tiefste Grund hierfür liegt aber in nichts anderem als in Kants verkehrter Auffassung des Menschen und diese wieder wurzelt in den Irrtümern, die er in seiner Erkenntnistheorie begangen hat. Damit haben wir recht eigentlich den Punkt bezeichnet, dessen lange erwartete gründliche Remedur die Regeneration der Wissenschaft und, setzen wir hinzu, ihre Regeneration in ächt christlichem Geiste im Gefolge haben wird.

[2.] Eine ganz andere, durchaus irrtümliche Ansicht über die im Texte verhandelte Sache hatte René Descartes, der sonst um die Förderung der Wissenschaft in verschiedenen Richtungen so verdiente Forscher. Descartes sah wie in dem Gottesgedanken so auch in dem Selbstbewufstsein, dem Ichgedanken, eine idea innata oder ingenita. Er schreibt: „Superest ut examinem, qua ratione ideam istam (sc. Dei) a Deo accepi; neque enim illam sensibus hausi nec unquam non expectanti mihi advenit, ut solent rerum sensibilium ideae, quum istae res externis sensuum organis occurrunt vel occurrere videntur; nec etiam a me efficta est, nam nihil ab illa detrahere, nihil illi superaddere plane possum, ac proinde superest, ut mihi sit innata, quemadmodum etiam mihi est innata idea mei ipsius. (Med. III, p. 29.) Infolge dieser Auffassung ist nach Descartes der Geist des Menschen sowohl seiner selbst als Gottes schon bewufst, während der Mensch sich noch im Mutterleibe befindet. „Non dubito“, lesen wir, „quin mens statim, atque infantis corpori infusa est, incipiat cogitare simulque sibi suae cogitationis conscia sit, etsi postea ejus rei non recordetur, quia species istarum cogitationum memoriae non inhaerent“ (l. c. Resp. IV, p. 135), Welche Vorstellung Descartes mit diesem Angeborensein des Selbstbewufstseins und der Gottesidee aber verband, geht aus seiner Responsio ad Hyperaspistem (Epist. II, 16, p. 85 u. 86) hervor. Hier heifst es: „Nec etiam sine ratione affirmavi, animam humanam, ubicunque sit, etiam in matris utero semper cogitare . . . . Non autem idcirco mihi persuadeo, mentem infantis de rebus metaphysicis in matris utero meditari, sed contra, si quid liceat de re non perspecta conjicere, quum experiamur, mentes nostras corporibus ita esse adjunctas, ut fere semper ab iisdem patiantur, et quamvis in adulto et sano corpore vigens animus nonnulla fruatur libertate cogitandi de aliis, quam quae ipsi a sensibus afferuntur, eandem tamen non esse libertatem in aegris nec in dormientibus nec in pueris, et solere esse eo minorem, quo aetas est tenerior, nihil magis rationi consentaneum est, quam ut putemus, mentem corpori

infantis recenter unitam in solis ideis doloris, titillationis, caloris, frigoris et similibus, quae ex ista unione et quasi permistione oriuntur, confuse percipiendis sive sentiendis occupari. Nec minus tamen in se habet ideas Dei, sui et eorum omnium veritatum, quae per se notae esse dicuntur, quam easdem habent homines adulti, quum ad ipsas non attendunt, nec enim postea crescente aetate illas acquirit, nec dubito quin, si vinculis corporis eximeretur, ipsas apud se esset inventura.“ Schon die letzten Worte dieser Stelle beweisen, daſs Descartes der Überzeugung war, nur der Körper sei es, welcher den Geist verhindere, die ihm angeborenen Gedanken selbst im Mutterleibe sich zu einem klaren und deutlichen Bewuſstsein zu bringen. Noch bestimmter wird dieselbe Überzeugung Resp. ad V obj. p. 70 ausgesprochen. Einer seiner Gegner — es war Gassendi — hatte Descartes die Frage vorgelegt, wie beschaffen in dem Geiste eines Menschen die Ideen Gottes und seiner selbst wohl sein würden, wenn derselbe bis zum gegenwärtigen Augenblicke weder jemals die Augen geöffnet noch überhaupt von seinen Sinnen irgend einen Gebrauch gemacht hätte. Und was meint Descartes dazu? „Ingenue et candide respondeo me non dubitare (modo ipsam [sc. mentem] in cogitando non impeditam a corpore ut neque etiam adjutam supponamus), quin easdem, quas nunc habet, Dei et sui ideas fuisset habitura, nisi tantum quod multo puriores et clariores habuisset. Sensus enim ipsam in multis impediunt ac in nullis ad illas percipiendas juvant, et nihil obstat, quominus omnes homines easdem se habere aeque animadvertant, quam quia in rerum corporearum imaginibus percipiendis nimium occupantur.“

Aus dieser urkundlichen Darstellung läſst sich mit Herbeiziehung noch einiger anderer Stellen ganz genau die Bedeutung ermitteln, die Descartes mit dem Begriffe der „angeborenen Ideen“ verbindet. Bekanntlich faſste Descartes den menschlichen Geist als substantia cogitans und im Gegensatze dazu den Körper (den Stoff oder die Materie) als substantia extensa. Und für jene Auffassung des Geistes schrieb er sich gelegentlich sogar die Priorität zu. „Nemo ante me, quod sciam, illam (sc. animam rationalem) in sola cogitatione sive cogitandi facultate ac interno principio (supple ad cogitandum) consistere asseruit.“ (Notae in programma quoddam p. 178.) Besteht aber das Wesen des Geistes darin, denkende Substanz, sowie das des Körpers darin, ausgedehnte Substanz zu sein, so ist auch von jenem das (aktuelle) Denken ebenso wenig abtrennbar wie von diesem die (aktuelle) Ausdehnung. Genau so begründet denn auch Descartes fort und fort seine Behauptung, daſs der Geist immer, selbst im Mutterleibe, denke. „Quae certior aut evidentior ratio ad hoc posset optari, quam quod probarim ejus (sc. animae humanae) naturam sive essentiam in eo consistere, quod cogitet, sicut essentia corporis in eo

consistit, quod sit extensum. Neque enim ulla res potest unquam propria essentia privari, nec ideo mihi videtur ille magis audiendus, qui negat animam suam cogitasse iis temporibus, quibus non meminit se advertisse ipsam cogitasse, quam si negaret etiam corpus suum fuisse extensum, quamdiu non advertit illud habuisse extensionem" (Epist. II, 16, p. 86). Aus dieser Vergleichung und Parallelisierung des Denkens des Geistes mit der Ausdehnung des Körpers geht unseres Erachtens klar hervor, daſs Descartes jenes nur als aktuelles Denken, nicht als bloſses Denkvermögen oder Denkfähigkeit verstanden haben kann. Er schrieb also dem Geiste auch schon im Mutterleibe aktuelles Selbst- und Gottesbewuſstsein zu. Allein mit dieser unserer Interpretation scheinen andere sehr bestimmt lautende Aussprüche des groſsen Philosophen in einem flagranten Widerspruche zu stehen, indem derselbe auch wieder aufs allerschärfste betont, daſs er unter den angeborenen Ideen nicht „aktuelle" Gedanken verstanden wissen wolle, sondern nur das Vermögen, diese hervorzurufen oder zu bilden. „Monebo . . . . auctorem, per ideas innatas me nunquam intellexisse, nisi quod ipsemet . . . . verum esse expressis verbis affirmat, nempe nobis a natura inesse potentiam, qua Deum cognoscere possumus. Quod autem istae ideae sint actuales vel quod sint species nescio quae a cogitandi facultate diversae, nec unquam scripsisse nec cogitasse; immo etiam me magis quam quemquam alium ab ista supervacua entitatum scholasticarum supellectile esse alienum, adeo ut a risu abstinere non potuerim, quum vidi magnam illam catervam, quam vir . . . . laboriose collegit, ad probandum, infantes non habere notitiam Dei actualem, quamdiu sunt in utero matris, tanquam si me hoc pacto egregie impugnaret." (Notae etc. p. 189). Und ähnlich schreibt Descartes Resp. ad III obj. p. 102: „Denique quum dicimus ideam aliquam nobis esse innatam, non intelligimus illam nobis semper obversari; sic enim nulla prorsus esset innata; sed tantum nos habere in nobis ipsis facultatem illam eliciendi." Wie sollen wir nun diese scheinbaren oder, wenn sie wörtlich genommen werden, wirklichen Zurückweisungen unserer obigen Auffassung der angeborenen Ideen Descartes' mit dieser vereinbaren? Die Arbeit, welche uns dies verursacht, dürfte nicht allzu schwer sein und eine Gefahr, Descartes' wahre und eigentliche Meinung zu verfehlen, ist, wie uns scheinen will, dabei sogar ausgeschlossen.

Nach Descartes' dualistischer Ansicht vom Menschen existiert der Geist desselben, seine substantia cogitans, nicht für sich allein, sondern er ist mit dem Leibe, der substantia extensa, in eins zusammengesetzt; beide bilden eine unio substantialis (Resp. IV, p. 125), oder, wie Descartes auch sich ausdrückt: „Docet natura . . . . me (sc. mentem) non tantum adesse meo corpori ut nauta adest navigio,

sed illi arctissime esse conjunctum et quasi permixtum, adeo ut unum quid cum illo componam" (Med. VI, p. 41). Nun wird durch die Vereinigung von Geist und Leib in dem Menschen, wie wir Descartes wiederholt haben versichern hören, aber auch bewirkt, dafs der Geist nur dann der Momente seines eigenen Lebens sich erinnern kann, wenn der Leib seinerseits die hierzu erforderliche Unterstützung ihm darbietet. Das ist aber in dem embryonalen und in anderen (Krankheits-) Zuständen nicht der Fall. Was Wunder, dafs wir hinterher an das in jenen Zuständen von uns geführte geistige Leben keine Erinnerung haben! „Haeres", schreibt Descartes gegen Gassendi, „an existimem animam semper cogitare. Sed quidni semper cogitaret, quum sit substantia cogitans? Et quid miri quod non recordemur cogitationum, quas habuit in matris utero vel in lethargico etc., quum ne quidem recordemur plurimarum, quas tamen scimus habuisse dum essemus adulti, sani et vigilantes? Ad recordationem enim cogitationum, quas mens habuit, quamdiu corpori est conjuncta, requiritur, ut quaedam ipsarum vestigia in cerebro impressa sint, ad quae se convertendo sive se applicando recordatur. Quid autem miri si cerebrum infantis vel lethargici vestigiis istis recipiendis sit ineptum?" (Resp. ad V oly. p. 60 u. 61). Hiernach werden die anscheinend widersprechenden Aeufserungen unseres Philosophen sich leicht und ungezwungen mit einander in Einklang bringen lassen.

Descartes schreibt dem Geiste die Macht zu, den Ichgedanken, den Gottesgedanken u. s. w. rein aus und durch sich selber, ohne dazu irgendwelcher Anregung von aufsen zu bedürfen, in sich zu erzeugen. Thatsächlich bildet der Geist diese Gedanken auch von dem ersten Momente seiner Existenz an; die Entstehung jener Gedanken und die Entstehung des Geistes als des Subjekts, dem jene eigen sind, fallen in denselben Zeitpunkt und eben deshalb nennt Descartes jene ideae innatae, ingenitae. Dafs das „Angeborensein" jener Ideen die Bildung oder Ausprägung derselbens seitens des Geistes nicht aus-, vielmehr einschliefst und dafs jenes sonach in dem von uns soeben gedeuteten Sinne verstanden werden mufs, beweist Descartes' eigene, hierüber abgegebene lichtvolle Erklärung. „Et sane non mirum est", heifst es Med. III, p. 24, „Deum me creando ideam illam (sc. dei) mihi indidisse, ut esset tanquam nota artificis operi suo impressa; nec etiam opus est, ut nota illa sit aliqua res ab opere ipso diversa, sed ex hoc uno, quod Deus me creavit, valde credibile est, me quodammodo ad imaginem et similitudinem ejus factum esse, illamque similitudinem, in qua Dei idea continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior, hoc est, dum in me ipsum mentis aciem converto, non modo intelligo, me esse rem incompletam et ab alio dependentem remque ad majora et majora sive meliora indefinite aspirantem, sed simul etiam intelligo

illum, a quo pendeo, majora ista omnia non indefinite et potentia tantum, sed reipsa infinite in se habere atque ita Deum esse." Aber obgleich der Geist der einzige und alleinige Erzeuger des Ichgedankens, des Gottesgedankens u. s. w. in ihm ist und eben deshalb diese Gedanken als aktuelle auch stets in sich hat, so liegt die Möglichkeit, sich der angeborenen Ideen auch stets zu erinnern oder ein stetes Bewuſstsein um ihre Gegenwart im Geiste zu haben, doch nicht in des Geistes alleiniger Macht; vielmehr ist der Geist hierfür auf den hierzu erforderlichen Zustand des mit ihm geeinten Körpers, des Gehirns angewiesen. Und insofern, als dieses der Fall oder als der Geist, weil ihm seitens des Körpers die nötige Unterstützung nicht zuteil wird, zeitweise ein Bewuſstsein um die eingeborenen Gedanken nicht hat — insofern, sage ich, konnte Descartes das „Angeborensein" gewisser Ideen als ein „aktuelles" wohl auch wieder in Abrede stellen und jenes in dem „Vermögen" des Geistes erblicken, die betr. Ideen, falls der Leib dem Geiste nur kein Hindernis in den Weg lege, aus und durch sich allein d. i. aus absoluter Kraft und Macht „in sich hervorzulocken". Welch' groſser Irrtum dieser Ansicht aber zugrunde liegt, werden unsere nachfolgenden Erörterungen beweisen.

[**3.**] Kants S. W. II, 695.

[**4.**] Die Ausdrücke: Ins Selbstbewuſstsein „versetzt werden" oder der Urmensch „verdankt" sein Selbstbewuſstsein fremder Einwirkung, sind offenbar sehr ungenau und schlecht gewählt, da sie die aktive Beteiligung eben des Subjektes, in welchem das Selbstbewuſstsein zustande kommt, an den das letztere bedingenden Vorgängen viel zu sehr ausschlieſsen. Obschon Günther an einen Ausschluſs in Wirklichkeit nicht denkt, wäre doch zu wünschen gewesen, daſs er Ausdrücke, wie die oben gerügten, die leicht irre führen und bei ihm allenthalben wiederkehren, sorgfältig vermieden hätte. Übrigens haben wir denselben Fehler auch schon anderswo und an anderen getadelt z. B. an Kant und Helmholtz. Vergl. meine Schrift: „Emil Du Bois-Reymond u. s. w.", S. 139, Anm.

[**5.**] Anton Günther: „Über die Philosophie der Offenbarung" in: „Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie" herausgegeben von Dr. J. H. Fichte, II. Bd., Bonn 1838, S. 296 u. 297.

[**6.**] Vgl. a. a. O. S. 309. Ferner VIII. Bd., Bonn 1841, S. 281. 290. 296. Hier heiſst es: „Der Geist (als Sein) wird Selbstbewuſstsein (Denken seiner als Sein) nur durch einen selbstbewuſsten Geist — und nur dadurch, daſs er den Eindruck (als Produkt der Ein- und Gegenwirkung) auf die kausalen Faktoren bezieht." Auch diese

Charakterisierung der Entstehung des Selbstbewufstseins im Geiste des Menschen können wir in mehrfacher Hinsicht als eine genaue und zutreffende nicht anerkennen. Übrigens vergleiche man aufser den angeführten Stellen noch Günthers „Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christentums", 2. Aufl., Wien 1848, I, 106; I, 171 u. 172; I, 225; II, 72; II, S, CLII; ferner: „Peregrins Gastmahl", Neue Ausgabe. Wien 1850, S. 153. „Eurystheus und Herakles", S. 117. 129 u. a. v. a. O.

[7.] „Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie", II. Bd., S. 297. Sehr deutlich spricht Günther hierüber „Vorschule" u. s. w. II, 72 sich aus. Nachdem er dort vorausgeschickt, dafs „der Urmensch" „nur seiner geistigen Substanz nach unmittelbare Setzung (Kreatur) Gottes sei", fährt er wörtlich fort:

„Als kreatürliche Substanz d. h. als Setzung von Gott konnte er (der Urmensch d. i. der Geist desselben) sich durch sich schlechterdings nicht in die Erscheinung oder Kraftäufserung übersetzen. Aber auch mit Hilfe der Natur und ihrer Wirkungen, insofern sie Einwirkungen für den Menschen wurden, konnte sich der Mensch als Geist nie differenzieren, denn die Natur kann in ihren Einwirkungen so wenig sich selber aufgeben und über sich hinausgreifen, als sie dasselbe in ihren Wirkungen vermag, was sie aber können müfste, wenn sie den Geist zu seiner ihm eigentümlichen Erscheinung: zum Erfassen seiner selbst als des substantiellen Prinzips zu erheben vermöchte, — sie, die in höchster Selbststeigerung sich nur als Erscheinung, nie als Sein zu denken vermag. Kurz: Eine niedere Sphäre des Bewufstseins kann das Sein einer höheren nicht ins Bewufstsein rufen, ohne das Prinzip von jenem mit ihm selber und dadurch auch Gott mit sich selber in Widerspruch zu setzen. Mit einem Worte: der den ersten Menschengeist differenzierende Einflufs fällt der Kraft und Macht Gottes notwendig anheim."

So denkbar, ja so wahrscheinlich uns die von Günther vertretene Ansicht auch ist, so können wir doch den von jenem in dem obigen für dieselbe angeführten Grund als einen beweisenden und überzeugungskräftigen nicht gelten lassen. Zwar ist es, wie wir darthun werden, vollkommen richtig, dafs die Natursubstanz selbst in keinem ihrer Gebilde zur Ausprägung des Selbstbewufstseins in der Form des Ichgedankens vordringt; sie gewinnt sich immer und überall nur als „Erscheinung", nie als „substantiales Sein". Aber folgt daraus auch schon ohne weiteres, dafs sie durch ihre Einwirkungen auf den von ihr wesentlich verschiedenen Geist des Menschen in diesem die Entwickelung oder Differenzierung nicht einleiten und dafs dieselbe, blofs auf Anregung der Natur, nicht auch so weit sich steigern kann, bis der Ichgedanke im Geiste zum Vorschein kommt? Wir unserseits sehen

nicht ein, wie, wollte jemand dies annehmen, er dadurch die Natur, geschweige denn gar Gott mit sich selber in Widerspruch setzen sollte, zumal selbst nach Günther die Natur wegen ihrer Wesensverschiedenheit vom Geiste in der Sphäre der kreatürlichen Substanzen diesem nicht sowohl unter- als völlig nebengeordnet erscheint. Die Entwickelung und das Bewufstsein der Natur haben daher mit denen des Geistes verglichen zwar ihre eigentümlichen Nachteile, sie haben aber auch ihre eigentümlichen Vorzüge; in jenen Beziehungen sind sie der Entwickelung und dem Bewufstsein des Geistes unter-, in diesen aber auch übergeordnet. Kurz: der von Günther angeführte Grund ist eine blofse Versicherung, eine Behauptung a priori, deren Wahrheit, falls sie wahr ist, nur durch die sorgfältigste Beobachtung oder durch Erfahrung bestätigt werden kann.

[8.] Bekanntlich giebt es auch eine Reihe von Erfahrungsthatsachen, auf welche man sich zur Begründung der von uns noch beanstandeten Auffassung zu berufen pflegt. Allein auch diese scheinen uns noch nicht so beglaubigt und sicher zu sein, .dafs wir sie als ganz und gar unantastbare, vollgültige Beweise können gelten lassen. Was man in dieser Hinsicht anführt, ist übersichtlich zusammengestellt in der Rektoratsrede von Dr. Elvenich: „Die Wesenheit des menschlichen Geistes", Breslau 1857, S. 16. Vgl. auch meine Schrift: „Die Geschichte der neueren deutschen Philosophie und die Metaphysik", Münster 1873, I, 50 Anm. Übrigens gehen die modernen „Völkerpsychologen" sogar soweit, dafs sie nicht nur die Entwickelung des menschlichen Geistes sondern diesen selber aus den auf den Menschen stattfindenden Einwirkungen seiner vernünftigen Umgebung ableiten — ein Irrtum, den ich in meinem Du Bois S. 251 u. 252 bereits charakterisiert und scharf gerügt habe.

[9.] Th. Weber, Emil Du Bois-Reymond etc., S. 226.

[10.] „Ethica" I, def. V: „Per modum intelligo (substantiae affectiones sive) id, quod in alio est, per quod etiam concipitur."

[11.] Das vorher besprochene Verhältnis der Lebensmomente z. B. der einzelnen Akte seines Denkens, Wollens u. s. w. zu dem Ich (dem Geiste als solchem) wird in der Gegenwart von vielen Seiten mit einem Anschein von Gründlichkeit, in der That aber nur auf Grund eines sehr oberflächlichen Räsonnements bestritten und in Abrede gestellt. Unsere Auffassung der Sache glaubt man durch den ganz und gar ungerechtfertigten Vorwurf des „Dogmatismus" einfach diskreditieren zu können, während man sich selber bei der Bekämpfung jener als den „kritischen" Philosophen aufspielt, der allein den Ruhm echter Wissenschaftlichkeit für sich in Anspruch nehmen könne. Wir

sind es uns selbst, mehr noch der Sache, die dabei auf dem Spiele steht, schuldig, dieser hohlen Prahlerei energisch entgegenzutreten. Eine willkommene Handhabe dazu bietet uns Langes „Geschichte des Materialismus."

Lange berichtet I, 223 fg. ausführlich über die Stellung, welche Gassendi, der Erneuerer des epikureischen Materialismus im 17. Jahrhundert, zu der Philosophie Descartes' eingenommen. Dabei zieht dieser jenem gegenüber nach Langes Darstellung überall den kürzeren. So werden (I, 228) Gassendis im Jahre 1643 erschienene „Disquisitiones Anticartesianae" von Lange als „ein Werk" anerkannt, „das mit Recht als Muster einer ebenso feinen und höflichen als gründlichen und witzigen Polemik bezeichnet werde". Und die Gründlichkeit desselben soll sich vor allem darin offenbaren, weil Gassendi gezeigt habe, „dafs . . . . das cogito (Descartes sagt fast ausnahmslos: ‚Ego cogito') ergo sum nichts weniger als die höchste und erste Wahrheit sei, aus welcher sich alle übrigen ableiten liefsen." Auch wir können uns keineswegs dazu verstehen, Descartes' ego cogito ergo sum und die von jenem diesem gegebene Deutung in jeder Beziehung gutzuheifsen, wovon sich der Leser aus unserer Schrift: „Stöckls Geschichte der neueren Philosophie", S. 30–38, leicht überzeugen kann. Aber ein Vorzug kommt dem berühmten Satze Descartes' doch unzweifelhaft zu. Er hebt mit grofser Bestimmtheit dasjenige Wirkliche hervor, an dem kein seiner selbst bewufster Mensch jemals zweifeln kann, während alles andere primitiv der Möglichkeit des Zweifels wohl ausgesetzt ist, nämlich die Wirklichkeit oder die Thatsache des eigenen Bewufstseins und die des Ich als des Subjektes dieses Bewufstseins, wie wir in § 4 dieser Arbeit zwar kurz aber einleuchtend bewiesen haben. Der Zweifel Descartes' an allem, was nicht das Ich oder ein Moment seines Bewufstseins ist, so unbeholfen er bei jenem auch auftreten mag, ist daher zum Zwecke einer voraussetzungslosen, gewissen Wissenschaft durchaus berechtigt, ja notwendig. Wie sieht aber Lange jenen Zweifel an? „In der That", meint er, „ist jener kartesische Zweifel, der eines schönen Morgens (‚semel in vita') vorgenommen wird, um die Seele von allen seit der Kindheit eingesogenen Vorurteilen zu befreien, nichts als ein frivoles Spiel mit leeren Begriffen." Nun! Wie mufs es in dem Kopfe eines Mannes wohl aussehen, der sich über Wert und Bedeutung des kartesischen Zweifels zum Zwecke einer gewissen Erkenntnis der Wirklichkeit, des thatsächlich Gegebenen in solcher Art aussprechen kann! Doch lassen wir das, wir haben es hier mit einem andern Gegenstand zu thun.

Descartes gewinnt bekanntlich aus „dem Denken" das Ich als Subjekt des Denkens, als substantia cogitans, wiewohl wieder nicht zu leugnen ist, dafs dem Einblick, welchen jener in das Verhältnis

von Denken und Sein oder denkender Substanz gewonnen, an Vollkommenheit gar vieles fehlt und dafs derselbe durchaus und in zahlreichen Punkten der Berichtigung und Vertiefung bedarf. Aber die von Descartes allenthalben konstatierte Thatsache, dafs das Ich oder der Geist als solcher nicht Denken sondern Subjekt des Denkens sei, ist doch richtig und unanfechtbar. Was macht aber Lange aus dieser Thatsache? „Am wenigsten“, schreibt er I, 229, „ist der Schlufs auf ein Subjekt des Denkens begründet, wie Lichtenberg mit der treffenden Bemerkung hervorgehoben hat: ‚Es denkt, solle man sagen, wie man sagt: es blitzt. Zu sagen cogito ist schon zu viel, sobald man es durch Ich denke übersetzt. Das Ich anzunehmen, zu postulieren, ist praktisches Bedürfnis‘.“ Diesem wird dann II, 279 Nr. 9 folgendes noch hinzugefügt. „Die Priorität für diese Bemerkung scheint übrigens Kant zu gebühren, der S. W. II, 278 äufsert: „Durch dieses Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter als ein transzendentales Subjekt der Gedenken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir abgesondert niemals den mindesten Begriff haben können.“ Gleichwohl behält Lichtenbergs Fassung, welche die Erschleichung des Subjektes auf einfachste Weise, ohne alle Anlehnung an ein System, evident macht, ihre grofsen Verdienste.“

Was sollen wir zu dieser animosen aber wenig verständigen Expektoration Langes sagen? Also das dem Denken von Descartes und uns und, nebenbei bemerkt, auch von vielen anderen selbst von Lange als grofse Philosophen anerkannten Denkern untergelegte Subjekt ist „erschlichen“? Das Denken ein „subjektloses“ Denken? Ein Denken ohne einen „Denkenden“ oder ein „Denkendes“ oder ein Etwas, Ding oder wie man das nennen will, welches denkt? Fürwahr eine Behauptung, die jedem nur halbwegs Besonnenen als Wahnwitz erscheinen mufs! So weit, wie Lange, gehen denn auch in den oben angeführten Aussprüchen selbst Kant und Lichtenberg nicht. Denn jener bezeichnet das Subjekt der Gedanken zwar als ein „transzendentales Subjekt“ d. i. als ein an sich gänzlich unbekanntes X, aber darüber, ob und dafs ein Subjekt des Denkens überhaupt vorhanden ist und sein mufs, läfst Kants Ausspruch doch gar keinen Zweifel aufkommen. Und selbst Lichtenberg verrät noch dieselbe Auffassung der Sache, wenn er das cogito nicht durch „Ich denke“, sondern durch „Es denkt“ übersetzt wissen will, denn eben dieses „Es“ deutet das denkende Subjekt ebenso an, wie der Ausdruck „Es blitzt“ auf die mit entgegengesetzter Elektricität geladenen Wolken hinweist, welche bei ihrem Zusammentreffen den Blitz erzeugen. Aber auch Lichtenberg und Kant gehen weiter, als auf Grund der Erfahrung und ohne zu dieser sich in Widerspruch zu setzen, ge-

schehen darf. Denn mit dem Worte „Ich“ bezeichnet jeder zunächst nur sich selbst oder sich als Menschen, ohne damit zugleich auch schon etwas über seine Beschaffenheit aussagen zu wollen. Nun beobachtet jeder zum Selbstbewufstsein entwickelte Mensch in und an sich aber eine Menge von Zuständen, Erscheinungen oder Lebensäufserungen, u. a. auch sein Denken, die er, eben weil er sie in und an sich bemerkt, auch nur auf sich beziehen oder denen er nur sich und nichts anderes als Subjekt unterlegen kann, aber auch unterlegen mufs. Und eben sich als Subjekt seiner Lebensäufserungen bezeichnet jeder mit dem Worte „Ich“, freilich ohne damit vorerst über die eigentliche metaphysische oder ontologische Beschaffenheit des Ich etwas bestimmen zu können. Was daher das Ich oder der Mensch als Ich ist, ob ein blofs körperliches, materielles oder ob ein blofs geistiges, immaterielles Wesen oder ob ein Vereinwesen aus beiden und worin in dem einen oder anderen Falle seine wahrhafte Beschaffenheit erblickt werden mufs — das alles wird durch den Aufgang des Selbstbewufstseins im Menschen diesem noch keineswegs bekannt sondern kann nur durch die eindringendsten Untersuchungen sehr allmählich mehr und mehr entdeckt und ans Licht gebracht werden. Dagegen erkennt jeder seiner selbst bewufst gewordene Mensch bei nur einiger Besonnenheit und Reflexion auf sich selbst sich naturnotwendig auch als das Subjekt aller von ihm an ihm beobachteten Lebensäufserungen — eine Erkenntnis, von der er durch Prädizierung der letzteren von sich als einem Ich auch fort und fort ein ganz unzweideutiges Zeugnis ablegt. Und wenn es nun dennoch Philosophen giebt, wie Lange, welche diese ganz und gar unleugbare Thatsache nichtsdestoweniger leugnen, so beweisen sie dadurch eben nur, dafs jeder, dem die Wahrheit, wir sagen, die Wahrheit lieb ist, auch der Wissenschaft gegenüber die Mahnung zu beherzigen hat: „Trau, schau wem!“

[12.] Soll dieses „natürlicherweise“ so viel heifsen als „selbstverständlich“, so erinnert es sehr stark an die sogen. „faule“ Vernunft, die Kant selbst anderswo so vortrefflich und geistreich zu persiflieren versteht. Oder ist es in der That so „natürlich“, dafs ein Wesen, welches nicht „vergeht“, auch nicht „entstanden“ sein kann? Schliefst das Nichtvergehen das Nichtentstandensein immer und überall notwendigerweise ein? Wer, dem nicht alle gründliche und gediegene Selbsterkenntnis verloren gegangen ist, möchte so etwas behaupten wollen!

[13.] In dem Texte bei Rosenkranz steht statt „uns“ „unser“ — ein offenbarer Druckfehler.

[14.] Die angezogenen Stellen finden sich in Kants S. W. II, 281 u. 282. Wir haben im Texte hervorgehoben, daſs Kant das Ich als „logisches“ Subjekt mit dem „Bewuſstsein“ als solchem identifiziere. Er kommt wiederholt auf diesen Gegenstand zurück. So nennt er II, 278 u. 279 „die Vorstellung: Ich“, also den Ichgedanken, eine „einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere“; man könne von ihr „nicht einmal sagen, daſs sie ein Begriff sei sondern ein bloſses Bewuſstsein, das alle Begriffe begleitet“. Und als bloſses Bewuſstsein oder als „Bewuſstsein an sich“ ist der Ichgedanke oder das „logische“ Subjekt unseres Denkens einem Kant „nicht sowohl eine Vorstellung, die ein besonderes Objekt unterscheidet sondern eine Form derselben überhaupt, sofern sie Erkenntnis genannt werden soll, denn von der allein kann ich sagen, daſs ich dadurch irgend etwas denke“. Gegenüber dieser Kantischen Auffassung des Ich erinnern wir hier wieder daran, daſs jeder mit dem Worte: „Ich“ zunächst sich selbst als Menschen bezeichnet. Ist aber der Mensch als solcher „ein bloſses Bewuſstsein“, eine „einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung“? Wir sollten glauben: der Scharfsinn eines Kant wäre nicht notwendig, um den ungeheuren in diesen Bestimmungen unterlaufenden Irrtum zu entdecken. Und wenn Kant ihn dennoch nicht entdeckt hat, so liegt der Grund für diese auffallende Thatsache einzig und allein darin, weil seine kritischen Gedankengänge ihm eine Decke vor die Augen zogen, welche seine Sehkraft für eine unbefangene und ungetrübte Selbstbeobachtung nachgerade unempfänglich machte.

[15.] Im Texte bei Rosenkranz steht „den“; es wird aber wohl „die“ heiſsen sollen.

[16.] Kants S. W. II, 281 u. 282.

]17.] Fr. A. Lange: „Logische Studien. Ein Beitrag zur Neubegründung der formalen Logik und der Erkenntnistheorie.“ Iserlohn 1877, S. 148.

[18.] Der in § 10 aus der Analyse des Selbstbewuſstseins ententwickelte Substanzbegriff ist in mehrfacher Beziehung bekanntlich nicht neu, sondern hat ein hohes, ehrwürdiges Alter für sich aufzuweisen. In einzelnen Bestimmungen geht derselbe zurück auf Aristoteles; er ist einer der Grundbegriffe des positiven Christentums, hat sich das ganze Mittelalter hindurch in der Scholastik erhalten und von dort her sich herübergerettet in die neuere Zeit, in die Philosophieen eines Descartes, Spinoza, Leibniz; er wird in gleicher Weise auch von sehr namhaften Denkern unseres Jahr-

hunderts, so von Herbart, Lotze, Anton Günther, Knoodt u. v. a. vertreten. Anderseits läfst sich aber auch nicht leugnen, dafs gerade in der Gegenwart, namentlich seit dem Wiederaufleben der kritischen Philosophie Kants, eine weitverzweigte Polemik gegen denselben hervorgetreten ist, — eine Polemik, die nicht davor zurückschreckt, all und jede Substanz in wesentlicher Verschiedenheit von dem, was blofse Erscheinung ist, in Abrede zu stellen und somit das ganze Gebiet des Wirklichen oder des thatsächlich Existierenden auf die Totalität der in ununterbrochenem Wechsel kommenden und verschwindenden Erscheinungen zu reduzieren. Nach dieser Auffassung teilt sich die Gesamtwirklichkeit in zweierlei Arten von Erscheinungen, in (mechanische, örtliche) Bewegungen und in Bewufstseinsvorgänge, in Akte des Empfindens, Denkens, Wissens, Wollens, Fühlens u. s. w., während es keine Substanzen giebt oder geben soll, welche in Bewegung sich befinden und welche die in Rede stehenden Bewufstseinsakte in und aus sich erzeugen. Und nun wird, ganz konsequent, die Aufgabe der Wissenschaft dahin eingeschränkt, die Beziehungen ausfindig zu machen und festzustellen, welche zwischen den erwähnten beiderlei Arten von Erscheinungen obwalten. Schon in unserer Schrift: „Zur Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie“ haben wir S. 8 f. aus einer Abhandlung Fr. Paulsens, eines eifrigen Vertreters jener Auffassung, dieselbe unseren damaligen Lesern klar und deutlich und nach ihrem Zusammenhange mit der Kantischen Philosophie vor Augen geführt; wir haben, so glauben wir, in dem Fortgange der dort angestellten Untersuchungen, auch die gänzliche Verkehrtheit und Unhaltbarkeit derselben nachgewiesen. In § 10 dieser Arbeit glauben und wünschen wir dasselbe wieder geleistet zu haben, so dafs wir in der That der Überzeugung sind, die betreffende Ansicht, die ohnehin niemals von einer normal gebildeten und unbefangen urteilenden Vernunft für wahr gehalten werden kann, endgültig beseitigt und als eine vor dem Forum der Wissenschaft, wir sagen: der Wissenschaft nicht mehr zulässige und diskutierbare dargethan zu haben. Dabei leugnen wir nicht, dafs das Wie des Werdens der Erscheinungen in und an der ihnen zugehörigen Substanz von uns unbegriffen und dafs es überhaupt für jede endliche Intelligenz unbegreiflich ist. Aber diese seine Unbegreiflichkeit, die nach einer von uns schon oft wiederholten Bemerkung allem Werden und Geschehen anhaftet, kann die Thatsache selbst, dafs Erscheinungen immer und ausnahmslos nur in und an einer Substanz auftreten und auftreten können, nicht wankend machen.

[19.] Sciendum est, mentem humanam non ex ullis accidentibus constare sed puram esse substantiam. Etsi enim omnia ejus accidentia mutentur, ut quod alias res intelligat, alias velit, alias sentiat etc.,

non idcirco mens ipsa alia evadit, . . . ex quibus sequitur, . . . mentem ex natura sua esse immortalem.

[20.] Es gehört zu den bedeutungsvollsten, zur Regeneration der Wissenschaft am meisten beitragenden Leistungen des unvergleichlich genialen Günther, daſs er die in § 11 systematisch entwickelte substantiale Ein- und Ganzheit des menschlichen Geistes entdeckt und zugleich die Wege gefunden hat, auf denen der Forscher zu wandeln hat, wofern er sie bis zur Unbezweifelbarkeit begründen will. Sowohl auf den Geist selbst als substantiale Monas wie auf die für die Begründung dieser Eigenschaft desselben entscheidenden Gesichtspunkte kommt Günther sehr oft zu sprechen, wovon jeder durch einen selbst flüchtigen Einblick in die zahlreichen Schriften desselben sich leicht überzeugen kann.

[21.] Kants S. W. II, 99. Ganz ähnlich schreibt auch Herbart: „Genau genommen gleicht kein Zustand des menschlichen Lebens vollkommen dem andern; schwebend und schwankend ist alles, was unserer inneren Wahrnehmung sich darstellt“ (S. W. ed. G. Hartenstein, Leipzig 1850—1852, 12 Bände, V, 90) — eine Beobachtung, die Herbart zuerst zu dem Versuche bestimmte, „die psychologischen Thatsachen“ oder „die Thatsachen des Bewuſstseins mathematisch auseinanderzusetzen“ (V, 212 u. 213).

[22.] Nihil i. e. nulla substantia in nihilum revertitur nec ullo modo in nihilum reverti potest.

[23.] Vergleiche unsere Sehrift: „Emil Du Bois-Reymond etc.“, S. 62 f. u. 236, Nr. 18. Aussprüche von Scholastikern und von Leibniz haben wir an den angezogenen Orten nicht mitgeteilt, wir wollen hier einige nachtragen. So heiſst es bei letzterem schon in der wohl um das Jahr 1670 entstandenen Abhandlung: „De vita beata“ (bei Erdmann S. 74, Nr. 4): „Deum esse cogitemus, hoc est ens summe perfectum, a quo rerum omnium existentia singulis momentis dependet, qui una cogitatione quidquid fuit, est, erit aut esse potest, tuetur, cujus perfectiones sunt infinitae.“ Und in den „Nouveaux essais“ aus dem Jahre 1704 setzt Leibniz geradezu „die Erhaltung“ der Welt vonseiten Gottes mit einer „fortgesetzten Schöpfung“ derselben identisch. „J'ai montré a posteriori par l'harmonie préétablie, que toutes les monades ont reçu leur origine de Dieu et en dépendent. Cependant on n'en saurait comprendre le comment en détail, et dans le fond leur conservation n'est autre chose qu'une création continuelle, comme les Scolastiques l'ont fort bien reconnu.“ (A. a. O. 377.) Ebenso auch wieder in der „observatio ad

recensionem libri de fidei et rationis consensu a domino Jaqueloto editi“ aus dem Jahre 1705. Hier heifst es: „Modus, quo Deus agit in creaturas . . . . consistit . . in creando, quoniam ipsa creaturarum dependentia a Deo seu conservatio continua est creatio. Hanc autem dependentiam veram et necessariam esse, certis demonstrationibus docemur, etsi modum hunc agendi ob infinitam ipsius agentis naturam explicare non possimus.“ (A. a. O. S. 434.) Wenn Leibniz oben behauptet, dafs auch die Scholastiker ganz derselben Meinung gewesen, so ist das vollkommen richtig; es ist aber auch richtig, dafs bei ihnen, besonders bei dem gefeiertesten unter ihnen, dem Thomas von Aquino, ihre Falschheit aufs deutlichste hervortritt. Thomas verbreitet sich über den Gegenstand Summa theol. Pars I, qu. CIV in vier Artikeln. Während Augustinus, was Thomas selbst mitteilt, doch nur behauptet: „Virtus Dei ab eis quae creata sunt regendis si cessaret aliquando, simul et illorum cessaret species omnisque creatura concideret (De Genesi ad Litt. l. IV c. 12. Die Pariser Ausgabe der S. th. von 1841 citiert irrtümlich cap. 2) und: „Sicut aer praesente lumine fit lucidus, sic homo Deo sibi praesente illuminatur, absente autem continuo tenebratur“ (l. c. l. VIII c. 12); während Augustin also, wenigstens in den mitgeteilten Stellen, mit einem Aufhören der göttlichen Weltregierung, wenn anders ein solches Aufhören möglich wäre, doch nur den Zustand der Welt sich verschlechtern, nicht aber auch die geschaffenen Substanzen als solche zu nichts werden läfst, geht Thomas in seinen Ausführungen über den grofsen Afrikaner weit hinaus, indem nach ihm unter der erwähnten Voraussetzung die geschaffenen Substanzen als solche in der That würden vernichtet werden. Thomas leitet seine Ansicht (l. c. art. 1) mit der Bemerkung ein: „Dicitur aliquid rem aliquam conservare per se directe, quando scilicet illud quod conservatur, dependet a conservante, ut sine eo esse non possit; et hoc modo omnes creaturae indigent divina conservatione. Dependet enim esse cujuslibet creaturae a Deo ita, quod nec ad momentum subsistere possent sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinae virtutis conservarentur in esse.“ Zur Begründung dieser Auffassung unterscheidet Thomas in dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung zwischen causa sui effectus secundum fieri tantum et non directe secundum esse ejus“ und „causa non solum fiendi sed essendi“. In dem ersteren Falle kann eine Wirkung ohne ihre Ursache nicht werden (z. B. das Haus wird nicht ohne den Baumeister), wohl aber kann die gewordene Wirkung ohne ihre Ursache fortbestehen (sein), in dem zweiten Falle ist weder jenes noch dieses möglich. „Sicut fieri rei non potest remanere, cessante actione agentis, quod est causa effectus secundum fieri, ita nec esse rei potest remanere, cessante actione agentis, quod est causa effectus non solum secundum

fieri sed etiam secundum esse.“ Und wie nun z. B. die leuchtende Sonne nicht nur die causa fiendi sondern auch die causa essendi der beleuchteten Luft ist, gerade so verhält es sich auch mit Gott in seiner Beziehung zur Kreatur. „Sic se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam (vorher heifst es, sie sei principium luminis, was die Luft nie werden könne), aer autem fit luminosus participando lumen a sole, non tamen participando naturam solis, ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia ejus essentia est suum esse, omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit ejus esse.“ Wie demnach die Luft sofort aufhört zu leuchten, wenn sie von der Sonne nicht mehr beleuchtet wird, so hört die Kreatur auf oder wird zu nichts, wenn Gott ihr ihr Sein nicht beständig zufliefsen läfst. „Sicut antequam res essent, potuit (sc. Deus) eis non communicare esse, et sic eas non facere, ita postquam jam factae sunt, potest eis non influere esse et sic esse desinerent, quod est in nihilum redigere.“ Mit anderen Worten: die Kreatur an und für sich hat die Tendenz zum nicht sein oder nichts, insofern sie selbst aus dem Nichts ist. Sie würde demselben auch sofort anheimfallen, wenn Gott ihr seine sie im Sein erhaltende Thätigkeit einmal entzöge. „Deus non potest esse causa tendendi in non esse, sed hoc habet creatura ex se ipsa, in quantum est de nihilo. Sed per accidens Deus potest esse causa, quod res in nihilum redigantur, subtrahendo scilicet suam actionem a rebus“ (l. c. art. 3). Und so ist denn die Erhaltung der Welt durch Gott nichts als eine fortgesetzte Schöpfung derselben. ‚Dicendum quod conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem sed per continuationem actionis, qua dat esse, quae quidem actio est sine motu et tempore, sicut etiam conservatio luminis in aere est per continuatum influxum a sole“ (l. c. art. 1). Oder: „Eadem actione Deus est conservator rerum, qua et creator“ (l. c. art. 2).

Wer sieht nicht, dafs in diesen Angaben, wofern dieselben nur ernstlich genommen werden, das Verhältnis Gottes zur Welt wie das des Seins zur Erscheinung, oder richtiger wie das der Ursache zu ihrer Wirkung angesetzt wird. Die Beleuchtung der Luft ist eine von der Sonne gewirkte Erscheinung. Selbstverständlich kann jene nur so lange fortdauern, als sie von dieser bewirkt wird. Behauptet nun Thomas, dafs ganz ebenso auch die Fortdauer der Kreatur (Welt) nur die Folge ihres fortgesetzten Bewirktwerdens vonseiten Gottes sei, so ist dies ebenfalls nur dadurch denkbar und möglich, dafs der Kreatur als solcher nicht weniger als dem Leuchten der Luft ein nur phänomenales Sein zukommt, dafs sie nicht eine wahrhafte Substanz, ein substantiales Prinzip an und in sich selber sondern eine blofse Erscheinung und zwar die Erscheinung Gottes ist.

Und da Thomas seine Verhältnisbestimmung von Gott und Welt ganz vorzugsweise unter Berücksichtigung der Natur und ihres Lebens getroffen hat, so darf man sich auch nicht mehr wundern, dafs er als Philosoph kein Bedenken trägt, die christliche Schöpfungslehre als eine Emanation der Welt aus Gott zu deuten und als solche zu behandeln. Er schreibt: „Dicendum quod . . . . non solum oportet considerare emanationem alicujus entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis.“ (S. th. pars I, qu. XLV. art. 1.) Worüber man sich aber billigerweise wohl wundern darf, ist die Thatsache, dafs der jetzt regierende Papst Leo XIII. in einer langen Encyklika vom 4. August 1879 es gewagt hat, die thomistische Lehre in allen Punkten für den getreuen Ausdruck und das richtige Verständnis der Lehren des positiven Christentums zu erklären. Es ist das ein unwiderleglicher Beweis dafür, dafs in der römischen Kurie der Sinn für die Tiefe und Schärfe der christlichen Lehrbestimmungen im Erlöschen begriffen und zum grofsen Teile schon völlig verlorengegangen ist. Denn wie nahe liegt die vorher gerügte thomistische Auffassung nicht der Lehre Spinozas: „Res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur“ („Ethica“ I, prop. XXV, Coroll.). Und eben weil Spinoza wie Thomas von Aquin die (sogen.) Kreatur nur als eine Erscheinung Gottes ansah, deshalb mufste er auch, fast in wörtlicher Übereinstimmung mit diesem zu folgender Ansicht sich bekennen. „Sequitur, Deum non tantum esse causam, ut res incipiant esse (die thomistische causa fiendi), sed etiam, ut in existendo perseverent sive (ut termino scholastico utar) Deum esse causam essendi rerum. Nam sive res existant, sive non existant, quotiescunque ad earum essentiam attendimus, eandem nec existentiam nec durationem involvere comperimus adeoque earum essentia neque suae existentiae neque suae durationis potest esse causa sed tantum Deus, ad cujus solam naturam pertinet existere“ (L. c. I, prop. XXIV, Coroll.). Die römische Kirche folge daher nur dem Rate des Papstes; sie bilde die Philosophie des Thomas von Aquin, die in allen wesentlichen Punkten die aristotelisch-heidnische ist, nur rein und konsequent durch; vielleicht werden ihr durch die Früchte, die sie erzielt, über kurz oder lang doch noch die Augen geöffnet über die grandiose, verhängnisvolle Verirrung, in die sie der Kurz- und Leichtsinn des Jusuitismus gestürzt hat. Vergleiche hierzu Peter Knoodt, Die Thomas-Encyklika Leos XIII, Bonn 1880.

[**24.**] Mens sana in corpore sano.

[**25.**] Vgl. § 11, S. 73 f.

[26.] Vgl. hierüber unsere beiden Schriften: „Zur Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie“, S. 33 f. und „Emil Du Bois-Reymond etc.“, S. 144 f.

[27.] In dem Vorhergehenden bringen wir, soviel wir sehen können, eine Streitfrage zur definitiven Erledigung, die in der Psychologie unseres Jahrhunderts viel Staub aufgewirbelt hat, nämlich die Frage, ob Denken, Wollen und Fühlen, statt drei verschiedenartige geistige Lebensäufserungen zu sein, trotz ihrer anscheinenden Verschiedenartigkeit im Grunde doch nicht identisch und als eine und dieselbe Lebensäufserung anzusehen wären. Die Frage klingt beim ersten Hören jedem unbefangen und vorurteilslos Denkenden barock und doch liegt ihr ein gesunder Kern zugrunde, wie unsere Ausführungen bewiesen haben. Die richtige Deutung derselben hat sich uns nämlich ergeben durch die Unterscheidung der mannigfaltigen Akte unseres Denkens, Wollens und Fühlens als Wirkungen von der einen und selben Reaktivität, mittels welcher der Geist des Menschen alle jene Akte in sich hervorruft. Irgendeinen Denkakt mit einer Willens- oder Gefühlsäufserung und umgekehrt irgendeine der beiden letzteren unter sich oder mit einem Denkakte als solchem identisch setzen ist Unsinn, denn ihre Verschiedenartigkeit drängt sich dem Bewufstsein unwiderstehlich auf und ist ganz und gar unbezweifelbar. Oder welcher Vernünftige könnte z. B. den Gottesgedanken in ihm mit dem Entschlusse in ihm, überall den erkannten Willen Gottes zu erfüllen oder mit dem aus dieser Befolgung entspringenden beseligenden Gefühle als solchem für ein und dasselbe halten? Als Wirkungen des Geistes ist jedes von ihnen offenbar ein von den beiden andern spezifisch verschiedenes Gebilde. Aber diese ihre Verschiedenartigkeit gleicht sich insofern doch auch wieder aus, als es eine und dieselbe Bethätigungsweise ist, nämlich die eine und einzige dem Geiste als Kausalprinzipe zugebote stehende Reaktivität, durch welche er die auf ihn sei es durch äufsere sei es durch die von seiner eigenen Erscheinungswelt ausgehenden, also durch innere Einwirkungen stattfindenden Sollicitationen bald durch die Ausprägung einer Vorstellung, bald durch die eines Willensaktes oder einer Gefühlsäufserung erwidert. Und nicht anders als im Geiste verhält es sich auch im Gebiete der Sinnlichkeit mit den von dieser ausgeprägten Formen des (sinnlichen) Vorstellens, Begehrens und Empfindens, wie später erhellen wird.

[28.] Herbarts S. W. V, 7. Vgl. aufserdem V, 163. Ferner die umfassende Schrift: „Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik“ in S. W. V, 199; V, 214—218; V, 236 u. 237; V, 243—249. Ferner III, 69 u. v. a. St.

Übrigens hat Herbart, wofern der Druck bei Hartenstein richtig ist konsequent „die Affekten“ statt „Affekte“ geschrieben.

[29.] A. a. O. V, 8.

[30.] A. a. O. V, 13.

[31.] A. a. O. V, 108 u. 109. Vgl. V, 289.

[32.] A. a. O. V, 243 u. 244.

[33.] Vollständig lautet der Satz des Protagoras bekanntlich so, *Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων, ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν·* (Plato: Theaet. 152 a. 160 d und anderswo. Diog. L. IX, 51.) Lange, Geschichte des Materialismus, 3. Aufl., I, 29 nennt diesen Satz mit Recht „den Kern der Lehren des Protagoras“, welcher auch dem zweiten und auffallenderen Fundamentalsatze desselben: „Entgegengesetzte Behauptungen sind gleich wahr“ (*ἀνάγκη πάντα ἅμα ἀληθῆ καὶ ψευδῆ εἶναι*: Arist. Metaph. IV, 5, Anf. *Πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις*: Diog. L. I, 51) noch „einen tieferen Sinn“ verleihe. Protagoras verstand den in Rede stehenden Ausspruch in einem rein sensualistischen Sinne. „Der Mensch“, schreibt Lange a. a. O., „ist das Mafs der Dinge d. h. es hängt von unseren Empfindungen ab, wie die Dinge uns erscheinen und dieser Schein ist das allein Gegebene. Also nicht etwa der Mensch nach seinen allgemeinen und notwendigen Eigenschaften, sondern jeder einzelne in jedem einzelnen Moment ist das Mafs der Dinge.“ So deutete in der That Protagoras (und mit ihm die ganze Sophistik) seinen Ausspruch, woraus ersichtlich ist, dafs dieser, wie Lange ebenfalls bemerkt, „weit entfernt, den ‚Menschen als solchen‘ ins Auge zu fassen, streng genommen nicht einmal das Individuum zum Mafs der Dinge machte. Denn das Individuum ist veränderlich und wenn die gleiche Temperatur dem gleichen Menschen bald kühl bald schwül vorkommt, so sind beide Eindrücke je in ihrem Moment gleich wahr und aufser dieser Wahrheit giebt es keine andere.“ Nun! Dieser protagoraische Wahrheitsbegriff, allerdings eine konsequente Folgerung seines sensualistisch gedeuteten *μέτρον πάντων χρημάτων ἄνθρωπος*, ist — das leuchtet sofort ein — mit der Zerstörung all' und jeder objektiven Wahrheit für das Erkennen des Menschen identisch. Nichtsdestoweniger ist nicht zu leugnen, dafs Protagoras dadurch, weil er, im Gegensatze zur früheren Naturphilosophie, seinen Ausgangspunkt und Standort in dem denkenden und erkennenden Subjekte nahm, in der That um die Entwickelung der Wissenschaft als solcher sich grofse Verdienste erworben hat. Denn der Schritt des Protagoras war eine Vorbereitung der subjektiven Methode, die freilich erst Jahrtausende später in

der neueren Zeit zur vollen Durchbildung kommen sollte, und von der allein die Wissenschaft die endliche Erfüllung ihres hohen Strebens erwarten kann. Aber so wenig wir auch geneigt sind, das Verdienst des Protagoras in der erwähnten Beziehung herabzudrücken, es ist doch zu viel, wenn Frei, Quaestiones Protagoreae, Bonnae 1845, p. 110, mit Zustimmung Langes jenes Verdienst mit den Worten schildert: „Multo plus ad philosophiam promovendam eo contulit Protagoras, quod hominem dixit omnium rerum mensuram. Eo enim mentem sui consciam reddidit rebusque superiorem praeposuit." (Bei Lange a. a. O. I, 132.) Denn weit gefehlt, dafs Protagoras durch seine sensualistische Erkenntnistheorie dem Geiste des Menschen zu einem tieferen Einblick in die Genesis und Beschaffenheit seines Selbstbewufstseins verholfen, hat er gerade durch jene auf Jahrhunderte den Boden verschüttet, aus welchem allein die wahre und wissenschaftlich begründete Selbstbewufstseinstheorie nur sehr allmählich emporschiefsen sollte und konnte.

[**34.**] Wenn wir im Texte alles „Was" d. i. die objektive Beschaffenheit aller Dinge, der Welt und Gottes, als Erkenntnisobjekte der Wissenschaft geltend machen, so versteht sich für die Leser unserer Schriften von selbst, dafs wir von dem Bereiche jener Objekte überall das eigentliche „Wie des Geschehens" mit dem gleichen Nachdrucke ausschliefsen. So viel zur Abwehr des thörichten, aber möglichen Vorwurfs, als ob wir der Erkenntnisfähigkeit des menschlichen Geistes keine Grenzen zögen.

[**35.**] Einer der heftigsten Gegner der menschlichen Willensfreiheit in der neueren Zeit ist bekanntlich Arthur Schopenhauer und er behauptet, dafs „alle wirklich tiefen Denker aller Zeiten" dieselbe ebenfalls verworfen hätten. (S. W. IV.², 58.) Daher ist ihm „die Frage nach der Willensfreiheit wirklich ein Probierstein, an welchem man die tiefdenkenden Geister von den oberflächlichen unterscheiden kann, oder ein Grenzstein, wo beide auseinander gehen, indem die ersteren sämtlich das notwendige Erfolgen der Handlung bei gegebenem Charakter und Motiv behaupten, die letzteren hingegen mit dem grofsen Haufen der Willensfreiheit anhängen" (S. W. IV², 59). Die ausführliche Begründung dieser seiner Auffassung hat Schopenhauer in der soeben citierten von der Königl. Norwegischen Sozietät der Wissenschaften zu Drontheim am 16. Januar 1839 gekrönten Preisschrift über die „Freiheit des Willens" der Welt zum besten gegeben. Zu unserer eigenen Ehrenrettung, aber auch zum Nutzen und Frommen unserer Leser, wollen wir hier Schopenhauers Argumentation zwar kurz doch genau, ja meistens mit seinen eigenen Worten skizzieren.

Schopenhauer teilt „unser gesamtes Bewufstsein“ in „Selbstbewufstsein“ und „Bewufstsein anderer Dinge“, welches letztere auch als „Erkenntnisvermögen“ bezeichnet wird. Im Vergleich zu dem des letzteren ist der Reichtum (Inhalt) des ersteren „nicht grofs“, denn im Selbstbewufstsein „wird der Mensch sich seines eigenen Selbstes unmittelbar bewufst“ und zwar „durchaus als eines Wollenden. Jeder wird, bei Beobachtung des eigenen Selbstbewufstseins, bald gewahr werden, dafs sein Gegenstand allezeit das eigene Wollen ist“, dieses in breitester Bedeutung als „Begehren, Streben, Wünschen u. s. w.“ genommen. (S. W. IV², 10 f.) Welche Aufschlüsse giebt nun „dieses einfache, ja einfältige“ (IV², 16), dieses „dunkele, dumpfe, einseitige, direkte Selbstbewufstsein“ (IV², 26) über die Beschaffenheit unserer Willensakte? Sie lassen sich in das Wort zusammenfassen: „Ich kann thun, was ich will. Weiter geht die Aussage des unmittelbaren Selbstbewufstseins nicht . . . . Seine Aussage bezieht sich also immer auf das Thun können dem Willen gemäfs; . . . . es sagt die Freiheit des Thuns aus — unter Voraussetzung des Wollens, aber die Freiheit des Wollens ist es, danach gefragt wird“, hierüber enthält die Aussage des Selbstbewufstseins nichts. (IV², 16; vgl. IV², 23 u. 24; 43 u. 44.) Das Selbstbewufstsein ist mithin die Instanz nicht, vor der die Frage über Willensfreiheit oder Unfreiheit entschieden werden kann, die hierzu „allein kompetente Behörde“ ist, meint Schopenhauer, „der reine Verstand, die über die Data desselben reflektierende Vernunft und die im Gefolge beider gehende Erfahrung“ (VI², 24). Was offenbaren diese über den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung?

„Als die allgemeinste und grundwesentliche Form des Verstandes finden wir“, bemerkt Schopenhauer, „das Gesetz der Kausalität.“ Es ist „uns a priori, folglich als ein . . . . notwendiges bewufst“ und „steht a priori fest als die allgemeine Regel, welcher alle reale Objekte der Aufsenwelt ohne Ausnahme unterworfen sind“. Und was bedeutet jenes Gesetz? „Dasselbe bezieht sich wesentlich und ausschliefslich auf Veränderungen und besagt, dafs wo und wann in der objektiven, realen, materiellen Welt irgendetwas, grofs oder klein, viel oder wenig, sich verändert, notwendig gleich vorher auch etwas anderes sich verändert haben mufs, und damit dieses sich veränderte, vor ihm wieder ein anderes, und so ins Unendliche; . . . . weshalb eine erste Ursache gerade so undenkbar ist, wie ein Anfang der Zeit oder eine Grenze des Raumes. — Nicht minder besagt das Gesetz der Kausalität, dafs, wenn die frühere Veränderung — die Ursache — eingetreten ist, die dadurch herbeigeführte spätere — die Wirkung — ganz unausbleiblich eintreten mufs, mithin notwendig erfolgt.“ (IV², 27 u. 28). Gehen wir nun mit dieser „allgemeinen, a priori gewissen und daher für alle mögliche Erfah-

rung ohne Ausnahme gültigen Regel an diese Erfahrung selbst näher heran", so „zeigt sich, dem dreifachen Unterschiede von unorganischen Körpern, Pflanzen und Tieren entsprechend, die alle ihre Veränderungen leitende Kausalität ebenfalls in drei Formen, nämlich als Ursach im engsten Sinne des Worts oder als Reiz oder als Motivation, — ohne dafs durch diese Modifikation ihre Gültigkeit a priori und folglich die durch sie gesetzte Notwendigkeit des Erfolgs im mindesten beeinträchtigt würde." (IV², 28 u. 29.)

Was nun die uns hier allein beschäftigende „dritte Art der bewegenden Ursachen" angeht, so ist diese, nämlich die Motivation, „die durch das Erkennen hindurchgehende Kausalität, welche den Charakter der Tiere (und Menschen) bezeichnet." Bei ihnen „tritt an die Stelle der blofsen Empfänglichkeit für Reize und der Bewegung auf solche (wie in den Pflanzen) die Empfänglichkeit für Motive d. i. ein Vorstellungsvermögen, ein Intellekt in unzähligen Abstufungen der Vollkommenheit, materiell sich darstellend als Nervensystem und Gehirn, und eben damit das Bewufstsein". „Alle die Bewegungen, welche das Tier als Tier vollzieht, ... geschehen infolge eines erkannten Objekts, also auf Motive" und „die innere bewegende Kraft, deren einzelne Äufserung durch das Motiv hervorgerufen wird, giebt sich als dasjenige kund, was wir mit dem Worte Wille bezeichnen" (IV², 31 und 32; vgl. IV², 47). Ein Unterschied hinsichtlich der „Motivation" bei Tier und Mensch wird durch „das Auszeichnende des menschlichen Bewufstseins vor jedem tierischen herbeigeführt". Dieses besteht in der Vernunft d. i. „darin, dafs der Mensch nicht, wie das Tier, blofs der anschauenden Auffassung der Aufsenwelt fähig ist, sondern aus dieser Allgemeinbegriffe (notiones universales) zu abstrahieren vermag, welche er . . . . mit Worten bezeichnet und nun damit zahllose Kombinationen vornimmt, die . . . . eigentlich das ausmachen, was man denken nennt und wodurch die grofsen Vorzüge des Menschengeschlechts vor allen übrigen möglich werden, nämlich Sprache, Besonnenheit, Rückblick auf das Vergangene, Sorge für das Künftige, Absicht, Vorsatz, planmäfsiges gemeinsames Handeln Vieler, Staat, Wissenschaften, Künste u. s. f." „Dieser Fähigkeit", Begriffe zu bilden, „entbehren die Tiere"; sie, selbst die allerklügsten, haben nur „anschauliche Vorstellungen", erkennen nur „das gerade Gegenwärtige", „leben allein in der Gegenwart". Daher müssen aber auch „die Motive, durch die ihr Wille bewegt wird, allemal anschaulich und gegenwärtig sein". Und hiervon ist wieder „die Folge, dafs ihnen äufserst wenig Wahl gestattet ist, nämlich blofs zwischen dem ihrem beschränkten Gesichtskreise und Auffassungsvermögen anschaulich Vorliegenden und also in Zeit und Raum Gegenwärtigen, wovon nun das als Motiv stärkere ihren Willen sofort bestimmt". Ganz anders hin-

gegen steht es in dieser Beziehung mit dem Menschen. „Vermöge seiner Fähigkeit nicht-anschaulicher Vorstellungen, vermittels deren er denkt und reflektiert, hat er einen unendlich weiteren Gesichtskreis, welcher das Abwesende, das Vergangene, das Zukünftige begreift. Dadurch hat er eine sehr viel gröfsere Sphäre der Einwirkungen von Motiven und folglich auch der Wahl, als das auf die enge Gegenwart beschränkte Tier. Nicht das seiner sinnlichen Anschauung Vorliegende, in Raum und Zeit Gegenwärtige ist es in der Regel, was sein Thun bestimmt; vielmehr sind es blofse Gedanken, die er in seinem Kopfe überall mit sich herumträgt und die ihn vom Eindruck der Gegenwart unabhängig machen." Diese Verschiedenheit der im Tier und der im Menschen wirkenden Motive ist zweifellos grofs, aber gröfser, als sie hier gezeichnet worden, ist sie nach Schopenhauer auch nicht. Denn „Motiv wird der Gedanke, wie die Anschauung Motiv wird, sobald sie auf den vorliegenden Willen zu wirken vermag. Alle Motive aber sind Ursachen und alle Kausalität führt Notwendigkeit mit sich." Zwar ist der Mensch „mittels seines Denkvermögens . . . . relativ frei, nämlich frei vom unmittelbaren Zwange der anschaulich gegenwärtigen auf seinen Willen als Motive wirkenden Objekte, welchen das Tier schlechthin unterworfen ist." Aber diese „blofs relative oder komparative Freiheit" „ändert ganz allein die Art der Motivation, hingegen wird durch sie die Notwendigkeit der Wirkung der Motive im mindesten nicht aufgehoben oder auch nur verringert" (IV^2, 33 f.). Und daher ist es, meint Schopenhauer, „durchaus weder Metapher noch Hyperbel sondern ganz trockene und buchstäbliche Wahrheit, dafs, so wenig eine Kugel auf dem Billard in Bewegung geraten kann, ehe sie einen Stofs erhält, ebenso wenig ein Mensch von seinem Stuhle aufstehen kann, ehe ein Motiv ihn wegzieht oder treibt: dann aber ist sein Aufstehen so notwendig und unausbleiblich, wie das Rollen der Kugel nach dem Stofs" (IV^2, 44, vgl. II, 337, § 55 f.).

Das ist Schopenhauers Begründung der Unfreiheit oder Notwendigkeit des menschlichen Willens. Wie sollen wir uns gegen dieselbe zur Wehr setzen? Wir wollen wenigstens die gröbsten Irrtümer, auf welche unser Philosoph seine Theorie stützt, bemerklich machen. Es ist notorisch grundfalsch, wenn Schopenhauer allerorts behauptet:

a) es gebe nur zweierlei Erkenntnisformen oder Vorstellungen: Anschauung und Begriff, denn das Selbstbewufstsein in der Form des Ichgedankens und alle in demselben auftauchende Kategorieen gehören weder der einen noch der anderen Klasse an, bilden vielmehr eine von beiden gleichmäfsig und zwar wesentlich verschiedene Klasse von Vorstellungen.

b) im Selbstbewufstsein werde der Mensch sich seines eigenen

Selbstes „unmittelbar" bewufst. Denn nach unserer unleugbaren Nachweisung nimmt der Mensch (der Geist desselben) nur gewisse Erscheinungen in ihm unmittelbar wahr, dagegen diese Erscheinungen sind nicht er selbst, er als Substanz oder reales Prinzip, als welches er sich nicht unmittelbar wahrnimmt, sondern nur mittelbar, vermittels eines Vernunftschlusses, im Gedanken sich zu gewinnen vermag.

c) das Gesetz der Kausalität besage, dafs jede in der realen Welt stattfindende Veränderung eine andere ihr vorhergehende Veränderung als ihre Ursache voraussetze, diese wieder eine andere und sofort ins Unendliche; ferner dafs jede Veränderung als Wirkung aus ihrer Ursache unausbleiblich und mithin notwendig erfolge. Der erste Teil dieser Behauptung ist falsch, weil, wie dargethan, der Geist in seinem Ursache-Suchen für gegebene Wirkungen nicht in einen regressus in infinitum hineingerät, vielmehr alle in und an ihm selbst stattfindende Veränderungen als Wirkungen seiner selbst als eines realen und kausalen Prinzipes findet, sei es seiner allein oder in Wechselwirkung mit anderen Kausalprinzipien. Die Substanzen als Kausalprinzipien bringen daher den Ursache suchenden Geist in der That zur Ruhe; die relativen Substanzen zu relativer, die absolute, wie wir sehen werden, zu absoluter Ruhe. Aber auch der 2. Teil der obigen Äufserung ist falsch, wenn anders es wesentlich oder qualitativ verschiedene Real- und Kausalprinzipien giebt, wie diese Schrift unwiderleglich erhärten wird. Demzufolge wird jede Veränderung in der Natur aus der Natursubstanz als ihrer Ursache zwar unausbleiblich und mithin „notwendig" erfolgen, aber bei den Wirkungen des seiner selbst bewufsten Geistes des Menschen kann dieses wegen seiner wesentlichen Verschiedenheit von der Natursubstanz nicht der Fall sein. Und wenn Schopenhauer mit vielen anderen dennoch für die der unserigen entgegengesetzte Ansicht sich in den Harnisch wirft, so geschieht dies nicht infolge seiner tiefen sondern umgekehrt infolge seiner oberflächlichen Auffassung des Menschengeistes, dergemäfs er diesen mit der Natur im Wesen identisch setzt und den Menschen selbst als nichts Höheres denn als das vollkommenste Tier ansieht (IV^2, 28 u. 29; vgl. II, 182, § 28).

[**36.**] Epistol. I, 112: „Velim notari, indifferentiam mihi videri proprie significare statum istum, in quo voluntas reperitur, cum illa non fertur ulla cognitione veri aut boni ad partem unam potius quam aliam amplectendam. Illamque hoc sensu sumpsi, ubi dixi, infimum libertatis gradum in hoc consistere, quod possimus nosmet determinare ad res eas, ad quas sumus prorsus indifferentes. Sed forsan per indifferentiam alii intelligunt positivam hanc, qua pollemus, facultatem determinandi nos ad contrariorum alterutrum h. e. ad prosequendum

aut fugiendum, ad affirmandum aut negandum unum idemque. Atque hic dicam, me nunquam negasse, quin positiva haec facultas esset in voluntate." (Vgl. Princ. phil. I, 39—42. Hier zählt Descartes die „libertas in nostra voluntate" ohne weiteres „inter primas et maxime communes notiones, quae nobis sunt innatae"; ferner behauptet er, „libertatis et indifferentiae, quae in nobis est, nos ita conscios esse, ut nihil sit, quod evidentius et perfectius comprehendamus.")

[37.] Vgl. Joh. Heinr. Loewe, Johann Emanuel Veith. Eine Biographie. Wien 1879, Wilhelm Braumüller, S. 149.

[38.] Eine solch gründliche Kenntnis des menschlichen Geistes besafs der animose Schopenhauer sicherlich nicht. Es geht dies, abgesehen von vielem andern, auch aus folgendem hervor. S. W. IV², 86 u. 87 tadelt Schopenhauer „einige Verzagte unter den medizinischen, zoologischen, historischen, politischen und belletristischen Schriftstellern unserer Tage", weil „sie nicht mehr sich unterstehen, von der Freiheit des Willens zu reden sondern, um es fein zu machen, statt dessen sagen „Freiheit des Geistes", wobei sich aber „nichts, rein gar nichts denken" lasse. Und nun heifst es weiter: „Das Wort ‚Geist', eigentlich ein tropischer Ausdruck, bezeichnet überall die intellektuellen Fähigkeiten im Gegensatze des Willens; diese aber sollen in ihrem Wirken durchaus nicht frei sein, sondern sich zunächst den Regeln der Logik, sodann aber dem jedesmaligen Objekt ihres Erkennens anpassen, fügen und unterwerfen, damit sie rein d. h. objektiv auffassen und es nie heifse stat pro ratione voluntas." Ja! wäre Schopenhauer dieser von ihm selbst aufgestellten Forderung nur nachgekommen. Vielleicht hätte auch er dann doch erkannt, dafs der Geist des Menschen noch etwas mehr und etwas anderes als „die intellektuellen Fähigkeiten" des letzteren sein müsse, nämlich das substantiale und kausale Prinzip, welches sein Leben nicht blofs durch Akte der Intelligenz sondern auch durch solche des Willens und des Gefühls zur Offenbarung bringt.

[39.] Ausführlicheres über das im Texte Verhandelte findet der Leser in unserer Schrift: „Stöckels Geschichte der neueren Philosophie" u. s. w., S. 36 f.

[40.] In diametralem Gegensatze zu der von uns entwickelten Ansicht steht Plato. Er schreibt dem Geiste oder der Seele des Menschen, ja jeder Seele — denn nach ihm haben auch die Welt als solche (Weltseele) und die Tiere eine Seele — in der That absolute Aktivität, Bewegung aus und durch sich selbst zu. Es ist aber auch keine Frage, dafs der grofse Grieche damit in einem

schweren Irrtume sich befindet, einem Irrtume, der seine Pfahlwurzel in der von Plato vorgenommenen Apotheosierung oder Verabsolutierung der Seele hat. Fragen wir, wie Plato zu diesem Irrtume gekommen, so liegt der Grund dafür in seiner Verhältnisbestimmung der Seele zum Körper, zu allem Stofflichen. — Der Stoff ist an sich regungs- und bewegungslos, er ist an sich tot. Soll Bewegung und Leben in ihn hineinkommen, so mufs es ihm von einem andern Prinzipe verliehen werden und eben dieses ist die Seele, die mithin sich selbst bewegen, aus und durch sich selbst leben mufs. Oder, wie Zeller („Philosophie der Griechen", 3. Aufl., Leipzig 1875, II[1], 649) dies ausdrückt: „Allem dem, was von anderem bewegt wird, mufs solches vorangehen, das sich selbst bewegt, nur dieses ist der Anfang der Bewegung. Alles Körperliche aber wird von anderem bewegt, die Seele dagegen ist nichts anderes als die Kraft der Selbstbewegung." Demnach heifst es von der Seele ganz allgemein: *Ἀθ. Ὧι δὴ ψυχὴ τοὔνομα, τίς τούτου λόγος; ἔχομεν ἄλλον πλὴν τὸν νῦν δὴ ῥηθέντα, τὴν δυναμένην αὐτὴν αὑτὴν κινεῖν κίνησιν; κλ. τὸ ἑαυτὸ κινεῖν φῂς λόγον ἔχειν τὴν αὐτὴν οὐσίαν ἥνπερ τοὔνομα, ὃ δὴ πάντες ψυχὴν προςαγορεύομεν; Ἀθ. Φημί γε·* (*Νόμοι* X, 896 a.) Von derselben Voraussetzung geht auch der letzte der vier spekulativen Beweise für die Unsterblichkeit der (menschlichen) Seele in Platos Phädo aus; er kulminiert in der Identifizierung von Seele und Leben. So heifst es a. a. O. 105 c u. d: *Ἀποκρίνου δή, ἦ δ' ὅς, ᾧ ἂν τί ἐγγένηται σώματι, ζῶν ἔσται; Ὧι ἂν ψηχή, ἔφη· Οὐκοῦν ἀεὶ τοῦτο οὕτως ἔχει; Πῶς γὰρ οὐχί; ἦ δ' ὅς. Ἡ ψυχὴ ἄρα, ὅ τι ἂν αὐτὴ κατάσχῃ, ἀεὶ ἥκει ἐπ' ἐκεῖνο φέρουσα ζωήν. Ἥκει μέντοι, ἔφη ... Οὐκοῦν ἡ ψυχὴ τὸ ἐναντίον, ᾧ αὐτὴ ἐπιφέρει ἀεί, οὐ μή ποτε δέξεται, ὡς ἐκ τῶν πρόσθεν ὡμολόγηται; καὶ μάλα, ἔφη, σφόδρα, ὁ Κέβης .... Οὐκοῦν ἡ ψυχὴ οὐ δέχεται θάνατον; Οὔ· Ἀθάνατον ἄρα ἡ ψυχή. Ἀθάνατον.* Und wieder wird im Phaedros 245 c ausdrücklich jede Seele sowohl als „unsterblich" wie als „ungeworden" bezeichnet, und ebenfalls auf den Grund hin, weil sie ein sich Bewegendes, mithin auch ein immer Bewegtes sei und somit das Nichtsein a parte ante wie a parte post notwendigerweise ausschliefse. *Πᾶσα ψυχὴ ἀθάνατος· τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον, τὸ δ' ἄλλο κινοῦν καὶ ὑπ' ἄλλου κινούμενον παῦλαν ἔχον κινήσεως παῦλαν ἔχει καὶ ζωῆς· μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινοῦν ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτὸ, οὔποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις, ὅσα κινεῖται, τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως· ἀρχὴ δὲ ἀγένητον.* Im wesentlichen nicht anders als bei Plato liegt die Sache bezüglich des in Rede stehenden Punktes auch bei seinem grofsen Schüler Aristoteles.

Aristoteles huldigt wie Plato dem absoluten Dualismus, der Annahme zweier gleich ewiger Prinzipien, nämlich des Stoffes und der Form, der *ὕλη* und des *εἶδος*. *Μετὰ ταῦτα ὅτι οὐ γίγνεται οὔτε ἡ ὕλη*

οὔτε τὸ εἶδος, λέγω δὲ τὰ ἔσχατα (Met. XI, 3, 1069 b 35). Alles Seiende, mit einziger Ausnahme der Gottheit, die bloſse Form, reines εἶδος ist, ist aus jenen beiden Prinzipien zusammengesetzt; es ist ein σύνολον oder σύνθετον ἐξ ὕλης καὶ εἴδους. Das εἶδος in den organischen Wesen, in Pflanze und Tier, ist die Seele (ψυχή), zu welcher als eine andere Art von Seele im Menschen der νοῦς (der Geist, die Vernunft) sich noch gesellt. Ὁ νοῦς ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ. τὰ δὲ λοιπὰ μόρια τῆς ψυχῆς οὐκ ἔστι χωριστά· (De an. II, 2, 413 b 15.)

Nun ist dem Aristoteles der Stoff, die Materie rein passiv, an sich tot, sie hat kein Prinzip des Lebens und der Bewegung in sich, sondern sie kann nur bewegt werden durch die Form, wiewohl unser Philosoph anderseits der Materie doch auch wieder ein Begehren nach der Form beilegt; sie ist, sagt er, dasjenige, ὃ πέφυκεν ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι αὐτοῦ (sc. τοῦ εἴδους) κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν (Phys. I, 9, 192 a 18). Sehen wir hiervon aber einmal ab, so liegt dem aristotelischen System wie dem platonischen durchaus der Begriff der Materie als eines rein passiven, an und für sich regungs- und bewegungslosen Substrates zugrunde. Τῆς μὲν γὰρ ὕλης τὸ πάσχειν ἐστὶ καὶ τὸ κινεῖσθαι, τὸ δὲ κινεῖν καὶ ποιεῖν ἑτέρας δυνάμεως (sc. τοῦ εἴδους). δῆλον δὲ καὶ ἐπὶ τῶν τέχνῃ καὶ ἐπὶ τῶν φύσει γιγνομένων· οὐ γὰρ αὐτὸ ποιεῖ τὸ ὕδωρ ζῷον ἐξ αὑτοῦ οὐδὲ τὸ ξύλον κλίνην, ἀλλ' ἡ τέχνη· (De gener. et corr. II, 9, 335 b 30.) Und: Πῶς γὰρ κινηθήσεται, εἰ μηθὲν ἔσται ἐνεργείᾳ αἴτιον; οὐ γὰρ ἥ γε ὕλη κινήσει αὐτὴ ἑαυτὴν ἀλλὰ τεκτονική. (Met. XI, 6, 1071 b 28.)

Es ist hier nicht unseres Amtes, auf den klaffenden Widerspruch hinzuweisen, dessen Aristoteles wie vorher schon Plato dadurch sich schuldig macht, daſs er einerseits die Materie für ewig, ungeworden erklärt, sie also als ein Sein schlechthin ansieht und anderseits sie doch für so kraft- und machtlos hält, daſs sie aus und durch sich selbst zu gar keiner Bethätigung und Lebensäuſserung sich zu erheben vermag. Denn muſs ein Sein schlechthin nicht auch als Wirken schlechthin, als reine Aktualität gedacht werden? Unsere Untersuchungen in dieser Schrift lassen hierüber einen Zweifel nicht mehr aufkommen. Dagegen schreibt Aristoteles der Form, dem εἶδος reines Wirken aus ihm selbst, absolute Aktivität zu. Dieselbe ist selbstverständlich auch der Seele in Pflanze und Tier wesentlich. Denn „die Seele ist, mit Schwegler zu reden („Geschichte der griechischen Philosophie", 3. Aufl., Freiburg i. Br. 1886, S. 299), αἰτία καὶ ἀρχὴ des Lebens; sie verhält sich zum Leibe, wie das εἶδος zur ὕλη, wie die ἐνέργεια (Met. VIII, 3, 2) oder ἐντελέχεια zum bloſsen δυνάμει ὄν, sie ist die ἐντελέχεια σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος und zwar die πρώτη ἐντελέχεια desselben (De an. II, 1) d. h. das-

jenige, wodurch die Lebensthätigkeit, zu welcher der materielle Leib potentialiter angelegt ist, wirklich wird und in steter vollendeter Wirklichkeit erhalten wird, s. z. s. das erste Bewegende im Körper. Die Seele ist so wenig materiell, als das εἶδος überhaupt es ist, sie ist die Materie bewegendes, aber selbst immaterielles und unbewegtes εἶδος." Aber ungeachtet der absoluten Aktivität der Seele entsteht und vergeht sie doch mit ihrem Leibe; ohne ihn kann sie nicht bestehen, so wenig, als es möglich ist zu gehen ohne Füfse. *δῆλον ὅτι ταύτας* (sc. *τὰς ψυχάς*) *ἄνευ σώματος ἀδύνατον ὑπάρχειν, οἷον βαδίζειν ἄνευ ποδῶν·* (De gen. animal. II, 3, 736 b 23.) Ganz anders verhält es sich in dieser Beziehung mit dem Geiste, dem *νους* (*πρακτικός*) des Menschen, denn dieser kommt von aufsen in den Menschen, nicht wie die Seele durch die Zeugung. Er ist daher auch mehr als die Seele ein rein aktives Prinzip, ein reines *ἐνεργείᾳ ὄν* und eben deshalb wird er von Aristoteles auch ganz konsequent als ein göttliches gepriesen oder mit der Gottheit dem Wesen nach identisch gesetzt. *Λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον· οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια·* (l. c. II, 3, 736 b 27).

Was sollen wir den hier entwickelten Ansichten der beiden gröfsten Geistesheroen des hellenischen Altertums gegenüberstellen? Abgesehen von vielem anderen haben wir die dringendste Veranlassung daran zu erinnern, dafs auf Grund einer unbezweifelbaren Erfahrung weder der sogen. Seele in Pflanze und Tier nochdem Geiste des Menschen absolute Aktivität, reines Wirken durch sie selbst zukommt. Vielmehr ist ihre Aktivität nur Reaktivität, gebunden an die vorherige Rezeption fremder Einwirkungen. Und eben weil es ganz unleugbar so ist, so ist es auch endlich einmal an der Zeit, alle und jede Identifizierung der Seele oder des Geistes mit Gott dem Wesen nach und dadurch die pantheistischen Elemente zu verabschieden, welche sich aus der griechischen Philosophie in die des Mittelalters und aus dieser in die der neueren Zeit bis in die Gegenwart hinübergerettet und welche nachgerade die Wissenschaft mit der Wahrheit und dem Leben in einen gegenseitigen Vernichtungskampf verwickelt haben. Denn ein Sein oder eine Substanz, die nicht Wirken schlechthin, nicht actus purus ist, ist auch kein Sein schlechthin, ist keine göttliche Substanz und nichts von ihr, wie der Verfolg unserer Untersuchungen darthun wird.

[41.] Vgl. S. 29 f., Anm. 7.

[42.] Schopenhauer, ein talentvoller, kenntnisreicher Geist und glänzender Stilist, aber auch ein durch und durch einseitiger, vorurteilsvoller Philosoph weifs sich über den Begriff und Ausdruck „causa sui" nicht drastisch und wegwerfend genug auszusprechen. Schon in

seiner Erstlingsschrift: „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“ tadelt er (S. W. I, 15) den in Rede stehenden Begriff in der Fassung, die derselbe von Spinoza im Anfange seiner „Ethik“ erhalten. Schopenhauer erblickt in Spinozas Definition nicht mit Unrecht eine „handgreifliche Verwechselung des Erkenntnisgrundes mit der Ursache“, indem Spinoza taub sei „gegen den Aristoteles, der ihm zurufe *τὸ δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί*.“ Hierauf fährt Schopenhauer wörtlich fort. „Und wenn die Neospinozisten (Schellingianer, Hegelianer u. s. w.), gewohnt, Worte für Gedanken zu halten, sich oft in vornehm andächtiger Bewunderung über diese causa sui ergehen, so sehe ich meinerseits in causa sui nur eine contradictio in adjecto, ein Vorher was nachher ist, ein freches Machtwort, die unendliche Kausalkette abzuschneiden, ja, ein Analogon zu jenem Österreicher, der, als er, die Agraffe auf seinem festgeschnallten Schacko zu befestigen, nicht hoch genug hinaufreichen konnte, auf den Stuhl stieg. Das rechte Emblem der causa sui ist Baron Münchhausen, sein im Wasser sinkendes Pferd mit den Beinen umklammernd und an seinem über den Kopf nach vorn geschlagenen Zopf sich mitsamt dem Pferde in die Höhe ziehend, und darunter gesetzt: causa sui.“ (Vgl. S. W. II, 91 Anm.) Auch andere ebenso kenntnisreiche und besonnenere Geister, als Schopenhauer einer war, wissen mit dem Begriffe einer causa sui nichts Sonderliches mehr anzufangen. So bemerkt z. B. Friedrich Überweg in seinem viel gebrauchten „Grundrifs der Geschichte der Philosophie“, 6. Aufl., Berlin 1883, III, 89, ebenfalls bei Besprechung der Spinozistischen Definition der causa sui, folgendes: „Der Begriff causa sui ist, nach dem Wortsinn verstanden, ein Unbegriff, denn um sich selbst zu verursachen, müfste ein Objekt da sein, ehe es ist (dasein, um überhaupt irgend etwas verursachen zu können; ehe es ist, weil es selbst erst verursacht werden soll). . . . Zulässig wäre der Terminus causa sui nur als eine ungenaue Bezeichnung für das Ursachlose, wobei der hier allein adäquate negative Ausdruck in einen inadäquaten positiven Ausdruck umgesetzt wird.“

Auch diese Argumentation Überwegs, anscheinend gründlich, ist in Wahrheit sehr einseitig, denn sie übersieht, dafs jedes „Objekt“ d. i. jedes Realprinzip nicht von einer sondern von zwei Seiten betrachtet werden mufs, von der seines Erscheinens und von der seines substantialen Seins oder, wie Günther einmal einer der obigen ähnlichen Bemängelung des Ausdrucks causa sui vorwirft: „Wir vermissen in dieser Rede den Unterschied zwischen zweierlei Bestimmungen dieses Begriffs, wovon die eine unter dem Worte sui die Erscheinung, die andere darunter das Sein als solches versteht.“ (Günther und Veith: „Lydia, Philosophisches Taschenbuch.“ Wien 1849, I, 402). Kein substantiales Sein oder Prinzip ist als solches d. i. bezüglich seiner, eben als Substanz, causa

sui. Darin haben Überweg, Schopenhauer und alle Gegner des zur Verhandlung stehenden Begriffs ohne allen Zweifel vollkommen recht. In Beziehung auf das Prinzip oder die Substanz als solche (natürlich bezüglich der unendlichen, absoluten Substanz oder Gottes) ist der Ausdruck in der That nur „eine ungenaue Bezeichnung für das Ursachlose“, und es ist endlich einmal an der Zeit, ihn in der erwähnten tadelnswerten, ja völlig unzutreffenden Bedeutung nicht mehr zu verwenden. Der richtige Ausdruck für das, was die Verbindung causa sui in ihrer Anwendung auf die absolute Substanz als solche zwar besagen soll, in Wirklichkeit aber nicht besagt. ist einzig und allein die Bezeichnung derselben als eines „Seins schlechthin“, — eine Bezeichnung, deren wir uns im Anschlusse an Günthers Sprachgebrauch in dem nachfolgenden auch fortwährend bedienen werden. Dagegen ist der Begriff der causa sui nicht, wie Schopenhauer und Überweg wollen, auch in jeder anderen Beziehung ein „Unbegriff“, sondern er läſst schon eine Auffassung zu, in welcher er bezüglich der unendlichen, absoluten, ja jeder Substanz zu Recht besteht, selbst eine „positive“ Bedeutung erhält und sogar unentbehrlich ist. Denn jede Substanz und jedes Realprinzip ist, wie im Texte schon hervorgehoben wurde, im eigentlichen und positiven Sinne in der That causa sui, wofern der Genitiv sui nur nicht auf das Prinzip als solches gedeutet, sondern von dem Erscheinen oder Leben des Prinzipes verstanden wird. Denn alles Leben eines Realprinzips ist die Wirkung von ihm selbst als der jenem immanenten und dasselbe in sich erzeugenden Ursache. Und trägt das betreffende Realprinzip die Signatur der Unendlichkeit oder der Absolutheit, so ist sein Erscheinen oder Leben auch seine alleinige, von der Mithilfe jedes anderen Realprinzips mittels Einwirkung auf jenes schlechthin unabhängige Wirkung. Die unendliche Substanz (oder Gott) ist demnach causa sui, den Ausdruck auf ihr Erscheinen oder Leben bezogen, in absoluter Weise, während der kreatürliche Geist und die Natur denselben Titel nur in relativer Weise für sich in Anspruch nehmen dürfen, da ihr Leben oder Erscheinen eben nicht ihre alleinige Wirkung ist, sondern ein Produkt, welches sie nur auf Veranlassung fremder auf sie stattfindender Einwirkungen in sich hervorzurufen imstande sind. Und daſs dieses auch bezüglich der Natur in Wirklichkeit der Fall ist, werden unsere späteren Erörterungen darthun.

[43.] Es ist unbestreitbar, daſs Kant dem Menschen nur zweierlei toto coelo verschiedene Vorstellungen als die Grundelemente alles Erkennens zusprach: (sinnliche) Anschauungen und (Verstandes-) Begriffe. Beide waren ihm wieder teils (empirische) Vorstellungen a posteriori, teils solche a priori. Ferner setzte sich Kant von vornherein n der Ansicht fest, daſs Vorstellungen a priori immer nur die Form

der Vorstellung darböten, während dieser Form ein Inhalt anderswoher, nämlich a posteriori, aus der Erfahrung gegeben werden müfste, wofern jene zu wirklichen Vorstellungen d. i. zu solchen, durch die in der That etwas (ein Gegenstand) vorgestellt würde, erhoben werden sollten. Statt vieler anderen nur eine klassische Stelle. „Anschauung und Begriffe machen die Elemente aller unserer Erkenntnis aus, so dafs weder Begriffe ohne ihnen auf einige Art korrespondierende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe ein Erkenntnis abgeben können. Beide sind entweder rein oder empirisch. Empirisch, wenn Empfindung (die die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes voraussetzt) darin enthalten ist; rein aber, wenn der Vorstellung keine Empfindung beigemischt ist. Man kann die letztere die Materie der sinnlichen Erkenntnis nennen. Daher enthält reine Anschauung lediglich die Form, unter welcher etwas angeschaut wird, und reiner Begriff allein die Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt. Nur allein reine Anschauungen oder Begriffe sind a priori möglich, empirische nur a posteriori.“ (S. W. II, 55 u. 56. Vergl. II, 33; II, 444; II, 454 u. v. a.)

Ohne uns hier auf eine Kritik aller der vorher mitgeteilten Kantischen Angaben einzulassen, sei nur bemerkt, dafs Kant die Behauptung, Vorstellungen a priori könnten immer nur die Form, nie den Inhalt des Vorstellens enthalten, nirgendwo auch nur von ferne bewiesen oder selbst nur zu beweisen versucht hat. Sie tritt bei ihm überall auf wie aus der Pistole geschossen, etwa so, wie Descartes von einer von ihm gehegten, aber schwer zu begründenden und nicht selten ganz falschen Meinung versichert: lumine naturali notissimum est. Kants Ansicht zählt also bei einer wissenschaftlichen Schätzung derselben nichts. Was aber ihren Wahrheitsgehalt angeht, so mag dieselbe wohl richtig sein, sofern sie nur auf die Vorstellungen der Sinnlichkeit bezogen wird; sie ist aber ganz sicher falsch, wenn man sie auf alle Vorstellungen des Menschen ausdehnt, wie in dem Vorhergehenden bewiesen worden. Und davon hätte sich auch Kant bei nur einiger gründlichen Selbstbesinnung leicht überzeugen können. Denn der Geist des Menschen denkt und erkennt aufser vielem anderen in erster Linie doch sich selbst, sich als Ich. Und von welcher Beschaffenheit der Geist als das (eigentliche) Ich des Menschen auch immer sein mag, jedenfalls kann er als Subjekt und zugleich als Inhalt seines Selbstbewufstseins diesem nicht a posteriori gegeben werden. „J'ai dit encore“, schreibt Leibniz mit gutem Rechte, „que nous sommes, pour ainsi dire, innés à nous mêmes, et puisque nous sommes des êtres, l'être nous est inné; et la connaissance de l'être est enveloppée dans celle que nous avons de nous mêmes.“ (Bei Erdmann p. 219.) Und etwas weiter unten:

„Je suis d'opinion, que la réflexion suffit, pour trouver l'idée de la substance en nous mêmes, qui sommes des substances. Et cette notion est des plus importantes“ (l. c. p. 221). Solche und ähnliche Winke des verdienten und scharfsinnigen Mannes hätten doch auch einen Kant auf die rechten Wege für die Untersuchung des Ursprungs unserer Vorstellungen hinweisen können. (Vgl. oben S. 24 f. Anm. 1.)

[**44.**] Vgl. S. 87 und S. 168 f. Anm. 23.

[**45.**] Vgl. z. B. Günthers „Vorschule u. s. w.“ I, 16 u. 17; I, 106; I, 325 u. 326; II, S. xix (letzte Beilage) u. v. a.



Zweite Unterabteilung.

Der Leib des Menschen.

---

§ 16.

Übergang.

Eine sorgfältige und, wie wir hoffen, in allen wesentlichen Punkten erschöpfende Analyse des menschlichen Selbstbewufstseins hat uns in dem vorhergehenden Abschnitte den Weg gebahnt, durch dessen konsequente Verfolgung wir das dort angestrebte Ziel einer systematischen, deutlichen und vollkommen begründeten Erkenntnis des Geistes des Menschen nach seiner ontologischen oder metaphysischen Beschaffenheit erreicht zu haben vertrauen dürfen. Nun giebt es aber sowohl in dem Menschen selbst als aufser demselben in der Tierwelt noch ein anderes Denken als das selbstbewufste in der Form des Ichgedankens.

Das Charakteristische und Bedeutungsvolle des Selbstbewufstseins besteht darin, dafs es, Kants Auffassung desselben ganz entgegen, in der That aus dem blofsen Erscheinungsgebiete oder aus dem der Phänomena hinaus- und in das reale Seinsgebiet oder in das der Noumena, der Dinge an sich, hinüberführt. Das empirische Ich — und ein anderes Ich giebt es nach Ausweis des Selbstbewufstseins in dem Menschen nicht — ist so wenig, mit Kant zu reden, eine „einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung“; es ist so wenig ein blofs „logisches“ und ein „transcendentales“ „Subjekt der Gedanken = x,

welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können" [1] — das Ich, sagen wir, ist alles dieses so wenig, dafs Kant durch die aufgestellten Behauptungen nur verrät, wie er den Selbstbewufstwerdungsprozefs des Menschen in seinem Verlaufe und in seiner wahren Beschaffenheit gar nicht durchschaut hat und wie die von ihm entworfene Erkenntnistheorie schon gleich an der Lösung ihrer Haupt- und wichtigsten Aufgabe gescheitert ist. Denn das Ich als solches hat sich uns in diametralem Gegensatze zu Kant ergeben nicht als Bewufstsein, sondern als den substantialen und kausalen Träger oder Grund eines Bewufstseins und zwar in erster Linie des Selbstbewufstseins, denn das Bewufstsein ist für das ihm unterliegende und in ihm sich offenbarende Real- und Kausalprinzip gleichsam das Instrument, durch welches es vor allem andern seiner selbst im Gedanken habhaft wird und dadurch zu einem Ich d. i. zu einem selbstbewufsten Prinzipe sich emporarbeitet. Und das Ich als das Subjekt des Selbstbewufstseins ist keineswegs, wie Kant wähnt, nichts weiter als ein transcendentales Subjekt oder ein X, von dessen Beschaffenheit an sich es selbst niemals auch nur das Geringste erfahren und mit zuverlässiger Gewifsheit behaupten könne. Zwar müssen auch wir auf Grund unserer vorherigen Untersuchungen mit gröfstem Nachdrucke betonen, dafs der Selbstbewufstwerdungsprozefs ohne Wissen und Willen des Menschen in ihn eintritt und dafs demzufolge auch das Resultat dieses Prozesses, der Ichgedanke, ursprünglich ganz unwillkürlich in ihm aufgehe. Es versteht sich daher von selbst, dafs bei dem erstmaligen unwillkürlichen Erwachen des Ichgedankens das Ich noch keine allseitige und tiefste Erkenntnis seiner selbst gewinnt oder auch nur gewinnen kann. Aber selbst dieses erste Stadium seiner Entwickelung läfst das Ich oder das zum Ich sich entwickelnde Realprinzip, den Geist (die Seele) des Menschen, nicht ohne alle und jede Erkenntnis seiner wahren, ontologischen Beschaffenheit. Denn der eben erst zum Ichgedanken erwachte Geist setzt sich, wie er unwillkürlich

ein Ich geworden, ebenso unwillkürlich auch zu den ihm immanenten und von ihm an ihm wahrgenommenen Erscheinungen in diametralen Gegensatz, indem er sich selbst als die Substanz oder den Realgrund aller seiner und als die Ursache oder den Kausalgrund der von ihm in ihm bewirkten Erscheinungen geltend macht. Und ist diese ursprüngliche Selbsterkenntnis des Geistes, was nicht zu leugnen, vorerst auch nur eine unwillkürliche, unreflektierte, noch keine mit Wissen und Willen erworbene oder reflektierte, steht sie deswegen im Geiste vorläufig auch viel mehr in der Form eines (vernünftigen) Glaubens als in der einer aus Einsicht in die Glaubensgründe entspringenden lichtvollen Überzeugung, so braucht sie deshalb noch keineswegs auch für alle Zukunft in ihrer ursprünglichen Glaubensform zu bleiben. Der Glaube des Geistes an sich als Real- und Kausalprinzip kann und soll bei zunehmender Erweiterung, Erstarkung und Vertiefung des Selbstbewufstseins in volles, zweifelloses Wissen erhoben und verklärt werden. Denn der Selbstbewufstwerdungsprozefs des Geistes im Menschen ist so beschaffen, dafs der Geist, der ursprünglich ohne Wissen und Willen in denselben eingetreten, ihn hinterher mit Wissen und Willen analysieren und von seinem Endpunkte, dem Ichgedanken, bis zu seinem Anfangspunkte in allen seinen Momenten ihn zu einem deutlichen Bewufstsein sich bringen kann. Dieser Gedankenarbeit, dem wesentlichsten und belangreichsten Geschäfte aller philosophischen Forschung, haben wir uns in dem vorigen Abschnitte unterzogen. Dieselbe hat uns auch ein besseres und stichhaltigeres Resultat abgeworfen, als Kant durch seine mit den unserigen im wesentlichen auf das gleiche Ziel gerichteten Bestrebungen gewonnen hat. Denn nicht nur dafs durch dieselbe der ursprüngliche Glaube des Geistes an sich als ein Real- und (freies) Kausalprinzip seine Bestätigung und wissenschaftliche Begründung gefunden, sind wir durch sie auch, wenn nicht alles täuscht, zu einem relativ abschliefsenden und erschöpfenden Verständnisse sowohl der Beschaffenheit des Geistes als derjenigen Beziehungen

geführt worden, welche zwischen ihm und der übrigen Welt des Seienden vorhanden sind.

Kants Ansicht von der Tragweite der menschlichen Erkenntnisfähigkeit können wir unserseits nicht teilen. Er steckt ihre Grenzen viel zu enge, wenn er sie ihrem ganzen Umfange nach nur auf Erscheinungen beschränkt, dagegen das ganze Gebiet des substantial Seienden oder, in seiner Ausdrucksweise zu reden, der Dinge an sich selbst von ihr ausschliefst. Nichtsdestoweniger liegt doch auch in Kants Auffassung eine grofse, wohl zu beachtende Wahrheit — eine Wahrheit, auf die wir sowohl in unserer Schrift: „Zur Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie“ [2] als in der andern: „Emil Du Bois-Reymond etc.“ [3] nachdrücklichst bereits hingewiesen haben. Zwar ist dem selbstbewufsten Denken des Menschen der Zugang zu den Dingen an sich keineswegs verschlossen. Hier ist Kant mit seiner gegenteiligen Ansicht durchaus im Unrechte. Darüber kann unseres Erachtens bei allen denjenigen, welche die Entwickelung der Erkenntnistheorie seit Kant nicht blofs oberflächlich und einseitig sondern gründlich und in allen ihren Phasen verfolgt haben, gar kein Zweifel bestehen. Wenigstens ist ein Zweifel darüber bei denen nicht mehr möglich, welche in Sinn und Verständnis der erkenntnistheoretischen Leistungen G ü n t h e r s, dieses zweiten Kant in der deutschen Philosophie, eingedrungen sind. Allein das selbstbewufste Denken im Menschen ist nicht das e i n z i g e Denken in und aufser dem Menschen. Denn ganz unzweifelhaft giebt es hier, in der Tierwelt, wie dort, in dem Menschen, noch einen andern Denkprozefs, der nicht das Selbstbewufstsein in der Form des Ichgedankens zum Resultate hat. Derselbe hebt in und aufser dem Menschen an mit der Bildung der verschiedenen Sinnesvorstellungen; er setzt sich fort und vollendet sich im Menschen (und nicht im Tiere) in der Ausprägung der abstrakten Allgemeinvorstellungen oder der logischen Begriffe. Wie sich zeigen wird, bleibt d i e s e r Denkprozefs in der That immer und überall in dem blofsen Erscheinungsgebiete haften; für ihn oder richtiger

für das in ihm sich offenbarende Subjekt giebt es schlechterdings keine Möglichkeit, über das bloſse Erscheinungsgebiet sich zu erheben und zur Erfassung des den Erscheinungen unterliegenden realen oder substantialen Seins oder der Dinge an sich selbst vorzudringen. Es wird unsere nächste Obliegenheit sein müssen, diesen Denkprozeſs — wir wollen ihn wegen der höchsten und vollendetsten in ihm sich einstellenden Gedankenform mit Günther den „begrifflichen“ nennen — nach seinem Verlaufe im Menschen und nach seinen wesentlichen Momenten zu entwickeln [4].

§ 17.

Die Atom- und Molekular-Bewegungen des Gehirns.

Der Mensch ist nach der einen Seite seines Wesens ganz unleugbar ein sehr komplizierter, materieller, sinnlicher Organismus. Hierdurch befindet er sich mit der Welt der ihm äuſserlichen materiellen Gegenstände in lebendiger Beziehung und Wechselwirkung und eben diese Wechselwirkung ist es, welche selber den sinnlichen Vorstellungsprozeſs in ihm einleitet.

An der Auſsenseite des menschlichen Leibes oder Organismus liegen die sogenannten äuſseren Sinnesorgane: Ohr, Auge, Haut, Geruchs- und Geschmacksorgan. Jedes dieser Organe ist für die Aufnahme bestimmter, von auſsen auf dasselbe eindringender Einwirkungen empfänglich. Das Ohr für atmosphärische Wellenbewegungen, das Auge für Wellenbewegungen des Äthers, die Haut für Druck und für die die Temperaturempfindungen vermittelnden Bewegungen, endlich Zunge und Nase als Geschmacks- und Geruchsorgan für diejenigen Bewegungen, welche die Berührung derselben mit den auf sie einwirkenden Stoffen in ihnen hervorrufen. Nun sind aber die äuſseren Sinnesorgane nicht isoliert an dem Körper, vielmehr stehen sie durch das sensible Nervengeflecht mit dem Zentralorgane des sinnlichen Vorstellens oder überhaupt des sinnlichen subjektiven Lebens, dem Ge-

hirn, in Verbindung. Hierdurch geschieht es, dafs durch die auf jene stattfindenden Einwirkungen das Gehirn ebenfalls in Mitleidenschaft gezogen und affiziert wird und eben diese Affektionen sind es, welche dem Gehirne die Bildung von Vorstellungen der Gegenstände der Aufsenwelt ermöglichen.

Die physikalischen und physiologischen Forschungen der neueren Zeit haben zweifellos festgestellt, dafs die Affektionen, welche das Gehirn durch die auf den Menschen eindringenden fremden Einwirkungen erfährt, immer und überall nichts anderes sind als mechanische Erzitterungen oder Bewegungen seiner kleinsten Teilchen, der sogenannten dasselbe konstituierenden Molekeln und Atome. Und diese Erzitterungen der Gehirnatome sind, wie gesagt, vermittelt durch die Bewegungen, welche von aufsen kommend unmittelbar nur das äufsere Sinnesorgan treffen, von diesem aber durch die Leitung des mit ihm in Verbindung stehenden sensiblen Nervs in das Gehirn übertragen werden. Es ist also nicht richtig sondern grundfalsch, wenn eine namhafte Zahl von vorchristlichen Philosophen z. B. Empedokles, Demokrit, Epikur u. a. die Entstehung der Sinnesvorstellungen, namentlich der Vorstellungen des Gesichtssinnes, dadurch zu erklären suchten, dafs sie von den auf den Menschen einwirkenden Gegenständen kleine Teile sich loslösen, diese zu einem Bilde des betreffenden Gegenstandes sich gruppieren und als solches in den Organismus eindringen liefsen. Diese Auffassung, die nur durch den Mangel jeder exakten naturwissenschaftlichen Forschung in der Zeit des klassischen Altertums begreiflich wird, mufste die Untersuchung nach der Genesis und Beschaffenheit der sinnlichen Vorstellungen von vornherein auf vielfach sehr verkehrte Wege leiten [5]. Von den Gegenständen der Aufsenwelt löst sich nichts ab und dringt nichts in der Form eines Bildes des jedesmaligen Gegenstandes in den Menschen hinein. Das einzige, was die Gegenstände in dieser Hinsicht bewirken, besteht vielmehr darin, dafs von ihnen bestimmte, mechanische Bewegungen bestimmter materieller Medien, z. B. des Äthers,

der Luft u. s. w. auf die äufseren Sinnesorgane ausgehen, und dafs diese Bewegungen von den äufseren Organen auf die ihnen zugehörigen sensiblen Nerven und durch diese schliefslich auf das Gehirn sich übertragen. Wir sagen: die Molekular- oder Atombewegungen sowohl der äufseren Sinnesorgane, der sensiblen Nerven und des Gehirns als die unmittelbar von den Gegenständen der Aufsenwelt erregten und aufser dem Menschen verlaufenden sind mechanischer Art d. i. sie bestehen in blofsen Erzitterungen oder Ortsverschiebungen der die betreffenden materiellen Gebilde konstituierenden Molekeln und Atome. Ja nach der unseres Erachtens wohlbegründeten, zweifellos richtigen Ansicht der heutigen Physik von der atomistischen Konstitution der Materie ist in der Natur eine andere als mechanische Bewegung überhaupt nicht mehr denkbar. Die Atomistik hat dies auch zu allen Zeiten eingesehen, wofür aus dem hellenischen Altertum Demokrit den Beweis liefert, während aus der verwickelten Lehre des Aristoteles über den Begriff und die Arten der Bewegung hervorzugehen scheint, dafs er wie in so vielem anderen auch in diesem Punkte das Richtige wieder verfehlt hat und durch seine Begriffsspekulation über die Natur in die Irre geführt worden ist [6]. Reflektieren wir nun auf die Molekular- und Atombewegungen des Gehirns, so lassen sich sowohl ihre individuellen Verschiedenheiten als auch ihr Verhältnis einerseits zu den Gegenständen der Aufsenwelt und anderseits zu dem Gehirne selbst in allen wesentlichen, für uns allein in Betracht kommenden Beziehungen mit Leichtigkeit feststellen.

Bei der Gleichartigkeit aller der erwähnten Bewegungen können ihre individuellen Verschiedenheiten offenbar zunächst in zwei Richtungen entdeckt werden. Es ist denkbar und ohne Zweifel auch der Wirklichkeit entsprechend, dafs die betreffenden Bewegungen sowohl durch ihre Intensität als durch ihre Extensität sich von einander unterscheiden. Durch ihre Intensität, denn je nach der gröfseren oder geringeren Stärke des Reizes oder der Einwirkung, welche das äufsere Sinnesorgan durch den äufseren Gegenstand er-

fährt, wird auch die Stärke der Molekularbewegungen des Gehirns eine gröſsere oder geringere sein müssen. Aber auch durch ihre Extensität, denn das Gehirn wird nicht unmittelbar sondern nur mittelbar, nämlich durch Vermittelung der mit jenem und dem äuſseren Sinnesorgan in Verbindung befindlichen sensiblen Nerven in Bewegung versetzt. Nun besteht jeder dieser Nerven aber bekanntlich unter anderem aus einer noch unerforschten, jedenfalls sehr groſsen Zahl von Nervenfasern verschiedener Art, von denen eine jede möglicherweise mit einem eigenen Gehirnmolekel oder -atom in Verbindung steht [7]. Wäre dies wirklich der Fall, so würde eine jede Molekularbewegung des Gehirns sich auch über einen gröſseren oder geringeren Teil desselben erstrecken, je nachdem mehrere oder wenigere Nervenfasern von der äuſseren auf den Menschen eindringenden Einwirkung getroffen werden. Auſser den genannten lassen sich leicht noch einige andere Verschiedenheiten unter den Hirnbewegungen als möglich vorstellen. Es wäre vorerst leicht denkbar, daſs die durch Nerven verschiedener Sinne dem Gehirn zugeführten Bewegungen auch von verschiedener Form seien, daſs die einen beispielsweise die betreffenden Hirnmolekeln geradlinig, die anderen kreisförmig, die einen von rechts nach links, die anderen in umgekehrter Richtung u. s. w. schwingen machten, und daſs von der Form der jedesmaligen Bewegung ganz vorzugsweise es abhinge, welchem der fünf Sinne die auf Veranlassung derselben gebildete Empfindung und Vorstellung selbst angehöre. Zwar behaupten die berühmtesten Physiologen der neueren Zeit, wie Helmholtz, Johannes Müller u. a. mit groſser Bestimmtheit, die Qualität der sinnlichen Empfindung, ob sie eine Licht- oder Farbe-, eine Ton- oder Schall-, eine Geruchs- oder Geschmacks- u. s. w. Empfindung sei, werde ganz allein und ausschlieſslich bestimmt durch den Sinnesnerven, der von dem (äuſseren) Eindrucke getroffen werde. Wir selbst haben uns dieser Ausdrucksweise in unserer Schrift: „Zur Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie“, S. 65 fg. angeschlossen. Auch ist dieselbe insofern unzweifelhaft richtig,

als der jeweilig durch den äufseren Eindruck affizierte sensible Nerv ein sicheres Erkennungszeichen dafür ist, welchem Sinne die entsprechende nachfolgende Empfindung des Gehirns in jedem Falle angehören wird. Denn wird der Eindruck durch den Sehnerv ins Gehirn geleitet, so ist die Empfindung ein Licht oder Farbenbild, durch den Gehörnerv, so gehört sie dem Gebiete der Töne oder des Schalles an u. s. w. Ob aber für den bestimmten Ausfall der jedesmaligen Empfindung und ihrer Qualität der Nerv als solcher auch die bewirkende Ursache ist, ist eine Frage, die durch den vorher angeführten Thatbestand ganz offenbar noch nicht entschieden wird. Die Frage ist denn auch, wie bekannt, unter den Naturforschern und Physiologen selbst noch sehr streitig und wird keineswegs als eine schon endgültig gelöste angesehen. Daher gehört es aber auch nicht zu den Undenkbarkeiten, dafs durch Vermittelung der verschiedenen Sinnesnerven verschieden geformte Molekularbewegungen dem Gehirne zugeführt werden und dafs in letzter Instanz eben die verschiedenen Formen jener allein oder doch ganz vorzugsweise es sein mögen, durch welche die spezifischen Qualitäten der jedem einzelnen Sinne eigentümlichen Empfindungen und Vorstellungen bedingt sind. Endlich wäre auch noch denkbar, dafs die mannigfaltigen molekularen Hirnbewegungen innerhalb desselben sehr verschieden lokalisiert seien. Und dieses wird ohne weiteres der Fall sein, wofern die sensiblen Nerven in verschiedene Teile oder Provinzen oder in verschieden lokalisierte Ganglien des Gehirns, genauer der Grofshirnrinde als des von manchen vermuteten Sitzes des subjektiven animalischenLebens ausmünden, — lauter Fragen, die freilich ebenfals keineswegs schon gelöst und spruchreif, vielmehr in zahlreichen Beziehungen fortwährend Gegenstände eines lebhaften Streites sind. Selbstverständlich fällt die nähere Erforschung der berührten Gegenstände auch nicht sowohl der Philosophie als vielmehr der Anatomie und Physiologie des Gehirns zu. Was diese Wissenschaften über dieselben mit der Zeit aber auch noch feststellen mögen, von entscheidendem Gewichte für unsere

Auffassung der Genesis und Beschaffenheit des sinnlichen Vorstellens werden die betreffenden Ergebnisse nicht sein können. Denn der sinnliche Vorstellungsprozeſs läſst sich in allen wesentlichen Punkten schon erkennen, bevor über jene vielfach noch offenen und voraussichtlich noch lange offenen Fragen endgültig entschieden ist. Dazu ist vollkommen ausreichend die eine zweifellos konstatierte Thatsache, daſs dem Gehirne durch die auf den Menschen einwirkenden Gegenstände der Auſsenwelt nichts als mechanische Bewegungen zugeführt werden und daſs jenes nur auf Veranlassung und im Anschlusse an diese die ganze Mannigfaltigkeit seiner Empfindungen und Vorstellungen ausprägt [8].

Was die Beziehung der Molekularbewegungen des Gehirns einerseits zu diesem und anderseits zu den Gegenständen der Auſsenwelt angeht, so ist auf den ersten Blick einleuchtend, daſs jene zu dem einen wie die Accidentien zu der Substanz, die Erscheinungen zum realen Sein und zu den anderen wie die Wirkungen zu ihrer Ursache sich verhalten. Die betreffenden Bewegungen sind die Wirkungen der Gegenstände der Auſsenwelt, denn eben diese sind es, welche durch ihre Einwirkung auf den Menschen jene in dem Gehirne hervorrufen. Zwar ist auch das Gehirn bei dem Zustandekommen derselben in ihm nicht gänzlich unbeteiligt, insofern, als jenes es ja ist, welches die Bewegungen in sich aufnimmt. Es offenbart also hier auch schon eine bestimmte Betätigungsweise oder Kraft, die wir, wie in dem früheren analogen Falle beim Geiste, ebenfalls als Passivität oder Rezeptivität werden bezeichnen müssen. Aber aktiv ist das Gehirn bei der Rezeption seiner Molekularbewegungen noch nicht, denn die diese bewirkende Aktivität fällt, wie gesagt, ausschlieſslich in die Gegenstände der Auſsenwelt. Ist dagegen das Gehirn einmal in Bewegung versetzt, so ist jenes offenbar die dieser unterliegende, sie in und an sich habende Substanz. Das Gehirn als solches ist das reale Subjekt, das substantiale Sein, welchem die Bewegung als Erscheinung oder Accidenz inhäriert. Und da nun unseren früheren

Nachweisungen zufolge der Substantialitäts- und der Kausalitätsgedanke inhaltlich insofern in Eins zusammenfallen, als nur Substanzen Ursachen und Ursachen nur Substanzen sein können oder als die Ursache die Substanz in Thätigkeit, die Substanz aber die Ursache in Unthätigkeit ist, so müssen ebenso wie das Gehirn auch die auf den Menschen einwirkenden materiellen Gegenstände der Aufsenwelt als Substanz oder als reales Sein anerkannt werden [9]. Aber was von und an dem Gehirne und was von und an den Gegenständen der Aufsenwelt ist die Substanz? Die von jenem rezipierten und die von diesen ausgehenden Bewegungen sind sie nicht und können sie nicht sein, wie wir vorher dargethan haben. Nun was ist denn die Substanz? Da über diesen Gegenstand im Gebiete der Wissenschaft vielfach gestritten wird, die endliche definitive Erledigung desselben aber für die Erkenntnis der Natur und ihres Lebens von weittragender und tief einschneidender Bedeutung ist, so lohnt es sich wohl, der darauf bezüglichen Untersuchung einen eigenen Paragraphen zu widmen.

§ 18.

Der Stoff, die Materie die Natursubstanz.

Schon bei früheren Veranlassungen haben wir die Gelegenheit ergriffen, unsere Überzeugung dahin auszusprechen, dafs in dem Umkreise der Natur und ihres Lebens nichts anderes als der Stoff oder die Materie als solche die eine allen Naturerscheinungen zugrunde liegende und dieselben bewirkende Substanz sei [10]. Wir haben dieses namentlich gethan gegenüber Günther und seiner Schule, welche bekanntlich in der Materie nicht sowohl die Natursubstanz selbst als vielmehr eine unter den vielen Erscheinungen der letzteren erblicken zu müssen glauben. Den früher bereits mitgeteilten Aussprüchen Günthers und der Güntherianer sei es erlaubt noch einige andere hinzuzufügen. „Von der Materie“, schreibt jener, „läfst sich freilich nicht

sagen, daſs sie Geist sei, ja nicht einmal sagen, daſs sie als solche Substanz sei, weil sie als solche nur eine Erscheinung der Natursubstanz ist. Die Natur aber als Substanz ist es allein, die von Gott ursprünglich gesetzt ist, keineswegs aber als Materie, denn Gott selber ist es schlechthin unmöglich, Erscheinungen einer Substanz ohne diese zu setzen" [11]. Und noch in seiner letzten, von Knoodt herausgegebenen Schrift erwidert Günther dem Italiener Savarese, welcher als „Grundlage" der Güntherschen dualistischen Philosophie „den wesentlichen Unterschied von Geist und Materie" aufgestellt hatte, wörtlich folgendes. „Wir müssen bemerken, daſs der Dualismus diesen Unterschied als einen zwischen Geist und Natur aufstellt, da er die Materie nur als eine Erscheinung des Naturprinzips, keineswegs aber wie die antike Spekulation als ein selbständiges Sein neben dem menschlichen Geiste ansetzt" [12]. In milderer Form und vielfach anders lautenden Ausdrücken giebt ein gründlicher Kenner und entschiedener Anhänger der Güntherschen Philosophie, Johann Heinrich Löwe, der scharfsinnige Darsteller der „Philosophie Fichtes nach dem Gesamtergebnisse ihrer Entwickelung und in ihrem Verhältnisse zu Kant und Spinoza", Stuttgart 1862, in seiner Biographie: „Johann Emanuel Veith", Wien 1879, Günthers Auffassung der Materie wieder. „Materie", schreibt Löwe, „ist für Günther nicht Substanz, sondern Daseinsform einer Substanz, die Form ihrer Geteiltheit und Gebrochenheit in eine Vielheit auſser und neben einander befindlicher, ebenso geschiedener wie verschiedener Wesensteile. Kein materielles Ding sei daher die Naturwesenheit in ihrer Totalität, sondern nur ein Teil oder besser eine Substantiation der Natursubstanz, eine besondere Bestimmtheit des Daseins, in welche das Naturprinzip mit irgendeinem Theile seiner Wesenheit eingetreten ist. Und wie das Ding, so sei auch sein Leben nur ein Teil des Naturdaseins, ein Ausschnitt aus der Gesamtlebenssphäre des Naturprinzipes, die sich aus den Lebenskreisen seiner Einzeldinge zusammensetze. Die Natursubstanz sei sozusagen ein Überall und ein Nirgends.

Sie existiere nirgends — nämlich als die eine und ganze infolge ihrer Geteiltheit und Gebrochenheit; sie existiere überall d. h. in allen ihren Substantiationen als die allen gemeinsame Wesenswurzel, also als das Allgemeine im Besonderen" [13].

Sehen wir uns die vorher mitgeteilten Aussprüche Günthers genau an, so stehen sie in ihrer scharfen, unzweideutigen Fassung unserer Auffassung des Gegenstandes diametral entgegen. Nach ihnen ist „die Materie als solche" einem Günther gar nicht „Substanz", sondern „nur eine Erscheinung der Natursubstanz". Deshalb ist auch nicht jene von Gott geschaffen, sondern allein diese, aus dem einfachen Grunde, weil es „Gott selber schlechthin unmöglich ist, Erscheinungen einer Substanz ohne diese zu setzen." Es ist nur eine Konsequenz aus diesem bloſs phänomenalen Charakter der Materie als solcher, wenn Günther derselben „ein selbständiges Sein neben dem menschlichen Geiste" nicht zuerkennen will und „die antike Spekulation" tadelt, daſs sie zu diesem Irrtume sich habe verleiten lassen. Ja in seiner „Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christentums", 2. Aufl., Wien 1846, I, 200 sieht Günther in der „Behandlung der Materie als einer Substanz" sogar wie „einerseits eine wahre Miſshandlung des Naturlebens in seiner Wurzelbedingung, so anderseits eine Apotheose der Natur als Phänomen", die „sich zunächst auf die Konfundierung der Begriffe von Substanz und Substrat gründe." In anderen, minder schroffen Wendungen referiert Loewe Günthers Ansicht. Die Materie sei nach diesem zwar nicht „Substanz", wohl aber „Daseinsform einer Substanz, die Form ihrer Geteiltheit und Gebrochenheit in eine Vielheit von Wesensteilen." „Kein materielles Ding sei die Naturwesenheit in ihrer Totalität, sondern nur ein Teil oder besser eine Substantiation der Natursubstanz" — ein Ausdruck zur Charakterisierung der Materie, der sich, so viel wir wissen, in Günthers Schriften nirgendwo findet und den Loewe wohl eigens geschaffen hat. Offenbar spricht diese Darstellung der Materie nicht allen und jeden substantialen

Charakter ab, wie das oben von Günther selbst geschehen ist. Denn sind nach Loewe die materiellen Dinge als solche bei Günther Teile oder Substantiationen der Natursubstanz, so müssen sie doch auch in irgendeiner Weise an letzterer wirklich teilhaben und sie können nicht bloſs und ausschlieſslich ihre Erscheinungen sein. Auch kann es einem aufmerksamen Leser von Günthers Schriften nicht verborgen bleiben, daſs dieser selbst hier und da bezüglich des zur Verhandlung stehenden Gegenstandes in einem offenbaren Schwanken sich befindet. So behauptet derselbe in einer früher von uns ausführlich mitgeteilten Stelle der „Lydia" doch nur, daſs „die Materie sich mehr als Erscheinung wie als Sein aufdränge" — ein Ausspruch, der die Materie als solche wenigstens nicht allen und jeden substantialen Charakters entkleidet [14]. Aus dieser aktenmäſsigen Darstellung mögen unsere Leser ersehen, daſs Günther selbst über die wahre Beschaffenheit der Materie und ihr Verhältnis zur Natursubstanz oder dem Naturprinzipe nicht vollkommen ins Reine gekommen ist. Dieser Umstand ist aber vornehmlich für die Ausbildung der Naturphilosophie und zum groſsen Teile für die der Anthropologie, sofern auch der Mensch der einen Seite seines Wesens nach der Natur entstammt, von nachteiligen Folgen gewesen. Und diese in die Augen springenden Mängel der Güntherschen Doktrin hat auch die Schule des groſsen Mannes bis zur Stunde noch nicht verbessert. Bei dieser Lage muſs jeder, der in Günthers Philosophie eine der groſsartigsten Schöpfungen des menschlichen Geistes verehrt und der trotz ihrer Verurteilung durch die dem unwissenschaftlichen wie unchristlichen Jesuitismus verfallene römische Kurie nach wie vor in jener den Engel des Friedens erblickt, der in der Zukunft die gegenwärtig noch feindlichen Brüder von Glauben und Wissen, Vernunft und Offenbarung, positivem Christentum und Weltweisheit mit einander versöhnen wird — jeder, sage ich, der eine solche Stellung zu Günthers Leistungen einnimmt, muſs es eine seiner angelegentlichsten Sorgen sein lassen, die in Rede stehende Kontroverse über

die Beschaffenheit der Materie durch eine erschöpfende, lichtvolle Diskussion derselben endlich einmal, wenn irgendmöglich, aus der Welt zu schaffen. Aber wie und wo den Gegenstand anfassen und die Behandlung desselben in das rechte Gleise bringen? Ein Wort meines verehrten Lehrers und Freundes Knoodt, der mich selbst in die ganze Breite und Tiefe der Güntherschen Wissenschaft eingeführt, möge uns hierüber belehren.

In dem von Knoodt verfafsten Anhange zu Günthers „Anti-Savarese“ bemerkt jener S. 264 wörtlich folgendes. „Wie sich in Wahrheit die Substanz der Natur zur Materie oder zu den materiellen Atomen verhalte, das kann nur entschieden werden auf dem Geistesboden, wo die Unterscheidungen von Sein und Erscheinung, Substanz und Accidenz u. s. f., überhaupt die Kategorieen sich einstellen, und von wo aus allein auch die Modifikationen derselben bei anderem als dem geistigen Sein vorgenommen werden können.“ Knüpfen wir an diese unzweifelhaft richtigen Worte die gegenwärtige Untersuchung an, so haben wir von dem in dem vorigen Abschnitte über den Geist des Menschen Verhandelten unseren Lesern vor allem Folgendes in Erinnerung zu bringen.

Der Geist eines jeden Menschen ist, so haben wir gesehen, ein ein- und ganzheitliches, aber primitiv noch völlig indifferentes Realprinzip. Tritt derselbe nun auf Anregung fremder auf ihn stattfindender Einwirkungen in die Differenz oder Bestimmtheit über, so bleibt er als Prinzip oder Substanz das, was er von Anfang an war — substantiale Ein- und Ganzheit, ein ungeteiltes Eins. Mit ihm als Substanz geht in der erwähnten Beziehung keine Änderung vor; er als Substanz zersetzt sich nicht in Teile oder Fragmente, sondern, will man von einer Zersetzung des Geistes durch seine Differenzierung überhaupt reden, so fällt diese nur in die Sphäre seiner Erscheinungen. Die Grund- und Wurzelerscheinungen, welche der Geist in Wechselwirkung mit fremdem Sein in und an sich heraussetzt, sind nun, wie wir schon wissen, die beiden Kräfte der Rezeptivität

und Reaktivität. Aber die Kräfte sind nicht die einzigen dem Geiste immanent werdenden Erscheinungen, sondern dadurch, daſs jene in dem einmal differenzierten Geiste teils durch fremde Einwirkungen auf ihn teils durch ihn selbst immer und immer wieder in Wirksamkeit gesetzt werden, kommt eine unerschöpfliche Fülle anderer und anderartiger in den Geist eintretender Erscheinungen als ebenso vieler Momente seines Lebens in ihm zustande. Hiernach haben wir an dem Geiste als einem bestimmt gewordenen im allgemeinen ein Dreifaches zu unterscheiden:

1) Den Geist als Substanz oder reales Prinzip.
2) Die ihm als diesem immanenten Kräfte der Rezeptivität und Reaktivität.
3) Die mittels der beiden Kräfte gewirkten und zu wirkenden Erscheinungen.

Nun ist, was wir später beweisen werden, hier aber als bewiesen einstweilen vorausnehmen müssen, die Natur ebenso, wie der Geist eines jeden Menschen, eine relative, nicht-absolute, aber nichts destoweniger von dem Geiste qualitativ oder wesentlich verschiedene Substanz. Das relative, nicht-absolute Sein ist vorhanden in einem Seinsgegensatze oder in zwei gegensätzlichen Gliedern, von denen zwar jedes in seinem Leben den ihm aufgedrückten Stempel der Relativität oder Nicht-Absolutheit (Kreatürlichkeit) zur Offenbarung bringt, aber jedes in einer von der des andern qualitativ oder wesentlich verschiedenen Weise. Und eben weil es so ist, so müssen auch in dem Lebens- oder Differenzierungsprozesse der Natur der Zahl nach eben dieselben Momente, wenngleich in wesentlicher Verschiedenheit, sich einstellen, welche wir vorher als die des Differenzierungsprozesses des Geistes hervorgehoben haben. Aber worin wird die wesentliche Verschiedenheit jener von diesen sich kundgeben? Das ist die Frage aller Fragen, die uns hier beschäftigen muſs.

Als relatives, nicht-absolutes (kreatürliches) Realprinzip war die Natur ebenso, wie der Geist des Menschen, primitiv eine ein- und ganzheitliche Substanz, nicht der Teil oder

das Fragment eines allgemeinen, universalen Seins, sondern eine substantiale Monas. Dieselbe befand sich ferner gleich dem Geiste primitiv in völliger Indifferenz oder Unbestimmtheit. Auch diese Behauptungen, die gehörigen Ortes werden bewiesen werden, müssen wir hier als bereits bewiesen voraussetzen. Infolge jener ihrer Beschaffenheit konnte die Natursubstanz sich nicht durch sich aus ihrer ursprünglichen Indifferenz in die Differenz übersetzen, sondern sie bedurfte dazu ebenfalls fremder auf sie stattfindender Einwirkungen. Welches waren nun aber die Folgen der die Natursubstanz differenzierenden fremden Einwirkungen für jene selber? Da die Natur in der Sphäre des endlichen, nicht-absoluten Seins den Wesens-Gegensatz zum Geiste darstellt, so brachte sie diesen dadurch an den Tag, daſs sie nicht wie der Geist in ihrer Differenzierung die ursprüngliche ungeteilte substantiale Ein- und Ganzheit blieb, welche sie vor ihrer Differenzierung gewesen. Vielmehr ging der Natur mit dem Eintritte ihrer Differenzierung die ursprüngliche substantiale Ein- und Ganzheit für immer verloren; sie als Substanz ging in zahllose Teile auseinander und diese Teilung setzte sich in ihr so lange fort, bis sie sich in die unermeſsliche Vielheit der materiellen Atome auseinandergelegt und besondert hatte. Die Natursubstanz ist seit ihrer Differenzierung nicht mehr, wie der Geist eines jeden Menschen, eine ungeteilte, ganzheitliche, sie ist nur noch eine kollektive, diskrete Einheit in der Zusammengehörigkeit und dem Aufeinander-Angewiesensein aller aus ihr als ihrer gemeinsamen Mutter hervorgegangenen Atome. Allein die Zerteilung der Natursubstanz und das allmählige Fortschreiten jener bis zur völligen Atomisierung dieser war nur die Folge der doppelten, rezeptiven und reaktiven Kraftäuſserung, zu welcher die Natursubstanz während ihres Differenzierungsprozesses in jedem ihrer Teile erwachte. Jedem Atome als einem minimalen Bruchteile der ursprünglich ungebrochenen Natursubstanz sind demnach, wie dem Geiste des Menschen, zwei Kräfte immanent: Rezeptivität und Reaktivität, durch deren Wirksamkeit die eine Natur-

substanz in der Totalität ihrer Atome alle ihre übrigen Erscheinungen in der objektiven wie in der subjektiven Hemisphäre ihres Lebens hervorbringt [15]. Auch in der differenzierten Natur hat daher die Forschung ähnlich wie beim Geiste ein Dreifaches zu unterscheiden:

1) Die Natursubstanz, aber diese als eine gebrochene, atomisierte,
2) die jedem Atome immanenten Kräfte der Rezeptivität und Reaktivität als die Grunderscheinungen der Natursubstanz und
3) die durch die Wirksamkeit der beiden Kräfte von der Natursubstanz hervorgerufenen übrigen Erscheinungen z. B. die Aggregation verschiedener Atome zu verschiedenen Körpern, die Lebensäufserungen dieser durch eine zahllose Menge mechanischer Bewegungen, die Lebensäufserungen anderer (der animalischen) Körpergebilde durch die subjektiven Vorgänge des Vorstellens, Begehrens, Empfindens u. s. w.

Fragen wir jetzt, was innerhalb der einen Natur ist denn nun die Substanz, so kann und darf nur dem Stoffe oder der Materie als solcher diese Ehre zugedacht werden. Und warum? Die Antwort hierauf liegt nahe genug.

Bei einer selbst oberflächlichen Betrachtung der Natur und ihres Lebens drängt sich einem jeden ohne weiteres die Überzeugung auf, dafs zwischen dem, was wir Natur-Erscheinung, und dem, was wir Stoff oder Materie nennen, ein gar gewaltiger Unterschied und eine unausgleichbare Kluft befestigt ist. Jede Natur-Erscheinung, welcher Art sie immer sein mag, ist als ein bestimmtes Moment des einen stets wechselnden Naturlebens veränderlich, sie kommt und geht. Der Stoff oder die Materie als solche ist dagegen nicht veränderlich, sie kommt und geht nicht, sie bleibt in der Totalität ihrer Atome erfahrungsgemäfs immer dieselbe. Ferner: jede Erscheinung des Naturlebens, z. B. jede mechanische Bewegung, haftet unmittelbar irgendeinem materiellen Medium als solchem an, das sich als den Träger von jener zu erkennen giebt. So ist die Luft als

solche der Träger der Schallwellen, der Äther der der Lichtwellen u. s. w. Haftet dagegen auch die Materie als solche wieder einem von ihr verschiedenen Träger an? Es ist dies so gewiſs nicht der Fall, als es nicht einmal möglich erscheint, wie zwischen der Erscheinung und ihrem materiellen Substrate, so auch noch zwischen diesem und einem auch ihm als solchem zugrunde liegenden Substrate zu unterscheiden, welches letztere erst als die sowohl der Erscheinung als der Materie unterliegende und beide im Dasein erhaltende Substanz anerkannt werden müſste. Eine Beziehung der Materie auf eine ihr als solcher zugrunde liegende und von ihr verschiedene Substanz nimmt der Geist des Menschen niemals vor und er kann sie nicht vornehmen, während er umgekehrt zu jeder Erscheinung des Naturlebens einen materiellen Stoff hinzudenken muſs, da er jene ohne einen solchen schlechterdings nicht für wirklich halten könnte. Und wie mit allen übrigen Erscheinungen der Natur verhält es sich augenscheinlich auch mit den Grunderscheinungen derselben, nämlich mit ihren beiden Grundkräften der Rezeptivität und Reaktivität. Auch sie sind die Kräfte des Stoffes oder der Materie als solcher; jedem materiellen Atom als solchem sind sie eigentümlich und eben das Atom selber, nicht aber etwas von ihm als solchem Verschiedenes ist es, in welchem die Kräfte teils auf Veranlassung der Einwirkung anderer Atome, teils durch eigene Thätigkeit in Wirksamkeit treten. Aus diesen Erwägungen geht sonnenklar hervor, daſs die oben berührte Dreiteilung, welche wie im Geiste des Menschen so auch in der Natur nach ihrer Differenzierung sich finden muſs, in dem Stoffe oder der Materie als solcher, den beiden Kräften der Rezeptivität und Reaktivität und den mittels dieser von jener gewirkten übrigen Erscheinungen thatsächlich gegeben ist. Und da nun die beiden zuletzt erwähnten Momente so wenig in der Natur wie im Geiste auf die Würde und den Titel der Substanz Anspruch erheben können, so bleibt schlechterdings nichts anderes übrig, als die Natursubstanz einzig und allein in dem Stoffe oder der Materie als solcher d. i. in der To-

talität der materiellen Atome zu erblicken. Ist aber die Materie die Substanz, der alle Naturerscheinungen ohne Ausnahme immanent sind, so ist sie als solche auch die einzige Ursache oder Kausalität, durch welche in letzter Instanz alle hervorgebracht werden. Und eben deshalb hatten wir ein volles Recht, in unserer früheren Schrift: „Emil Du Bois-Reymond etc." den Materialismus nicht nur mit Fr. A. Lange als „eine vortreffliche Maxime der Naturforschung" oder mit Helmholtz als „eine sehr fruchtbare Hypothese" anzusehen, sondern demselben das viel weiter gehende Zugeständnis zu machen, daſs ihm „innerhalb der Natur volle Wahrheit" zukomme, „da alles Leben der Natur, das objektive wie das subjektive, bloſse Äuſserung der Materie, des Stoffes sei und als solches sich auch beweisen lasse." [16] Die Materie als solche ist demnach — daran kann kein Zweifel mehr sein — wie die in allen Erscheinungen des Naturlebens wirksame Kausalität so auch die Substanz, das reale Subjekt derselben. Wie aber selten ein Irrtum ohne irgendeine Beimischung von Wahrheit auftritt, so ist auch Günthers Ansicht von der Materie als einer Erscheinung der Natursubstanz nicht ohne alle Wahrheit. Und warum nicht? Man höre.

In dem Vorhergehenden wurde hervorgehoben, daſs die Materie d. i. die Totalität der materiellen Atome nichts Ursprüngliches sei, sondern das Produkt des Entwickelungs- oder Differenzierungsprozesses, durch welchen das ursprünglich noch unentwickelte oder indifferente Naturprinzip als solches sich zersetzt, geteilt oder besondert hat. Die Materie ist demnach zwar die Natursubstanz, aber sie ist dieselbe nicht in ihrer primitiven Daseinsweise, in dem Zustande ihrer Indifferenz, sondern, mit Loewe zu reden, in „der Form ihrer Geteiltheit und Gebrochenheit in eine Vielheit neben und auſser einander befindlicher . . . . Wesensteile." Das ursprünglich (höchstens der Möglichkeit nach aber in Wirklichkeit) noch nicht materielle Naturprinzip hat sich mit anderen Worten durch seinen Differenzierungsprozeſs erst materialisiert; es, aber es selbst, ist durch diesen zur

Materie geworden. Und insofern nun, als die Materie nichts Ursprüngliches, sondern Produkt der Entwickelung oder Differenzierung ist, kann und mufs sie selbstverständauch als Erscheinung angesehen werden, denn sie ist in der That die Form, in welcher das Naturprinzip zufolge seines Differenzierungsprozesses sich darstellt oder erscheint und in der es dann bleibend sich behauptet. Aber durch diesen phänomenalen Charakter der Materie wird ihr substantialer nicht aufgehoben, vielmehr ist jener mit diesem sehr gut verträglich. Denn die ursprünglich indifferente Natursubstanz hat, wie schon gesagt, durch ihren Differenzierungsprozefs eben sich selbst zur Materie gemacht. Und deshalb ist diese mit jener auch identisch, nur dafs die Materie die Natursubstanz in der Form der Differenz oder als eine in die Erscheinung getretene ist, während die Natursubstanz als eine noch nicht erscheinende d. i. in ihrer ursprünglichen Indifferenz als ein thatsächlich noch nichtmaterielles weil als ein noch nicht materialisiertes oder als ein noch vor seiner Materialisierung stehendes Realprinzip gedacht werden mufs.

§ 19.

Die Sinnesvorstellungen.

Die in § 17 besprochenen Atom- oder Molekularbewegungen, welche durch Einwirkung der Gegenstände der Aufsenwelt auf die äufseren Sinnesorgane mittels der sensiblen Nerven dem Gehirne zugeführt werden, sind, das ist auf den ersten Blick einleuchtend, noch durchaus objektiver Beschaffenheit. Sie als solche enthalten schlechterdings kein Moment, welches mit dem, was man Empfinden, Vorstellen, Denken, kurz: subjektives Leben nennt, auch nur die allergeringste Ähnlichkeit hätte. Jede Bewegung des Gehirns ist als solche nicht mehr und nicht weniger als eine Ortsverschiebung oder eine Erzitterung gewisser das Gehirn mit konstituierender Atome oder Molekeln. Ein derartiger Vorgang hat augenscheinlich mit irgendeiner wie immer be-

schaffenen Aufserung subjektiven Lebens noch gar nichts gemeinsam, weshalb die Behauptung vieler Materialisten, die Vorstellungsthätigkeit sei nur eine eigentümliche Form mechanischer Bewegung, geradezu sinnlos ist [17]. Dagegen sind die Molekularbewegungen des Gehirns für dieses das Mittel und zwar das unentbehrliche Mittel, um sich zur Vorstellung der jene in ihm hervorrufenden Gegenstände zu erheben. Das Gehirn nämlich nimmt die von aufsen ihm zugeführte Bewegung nicht nur auf, sondern ähnlich, wie in dem gleichen Falle der Geist, tritt es gegen die aufgenommene auch in Reaktion. Und welches ist das Ergebnis dieser reaktiven Bethätigung des Gehirns? Zunächst und unmittelbar dieses, dafs es ein bestimmtes Bild, eine Empfindung, Wahrnehmung, Anschauung, Vorstellung, oder wie man das Erzeugnis dieser Gehirnthätigkeit sonst nennen mag, gewinnt und ausprägt. Und diese Bildungen vermitteln dem Gehirne oder Sinnensubjekte auch eine gewisse Kenntnis der auf dasselbe einwirkenden Gegenstände der Aufsenwelt. Um einen Einblick in die Beschaffenheit und Tragweite der letzteren zu erhalten, wird es daher vor allem notwendig sein, die Beschaffenheit der vom Gehirne ausgeprägten Vorstellungen nach Form und Inhalt uns zu einem deutlichen Bewufstsein zu bringen.

1. Reflektieren wir auf die Beschaffenheit unserer sinnlichen Vorstellungen, so ist unter denselben sofort eine zweifache teils geringere, teils gröfsere Verschiedenheit bemerkbar. Die geringere besteht zwischen den Vorstellungen desselben, die gröfsere zwischen denen verschiedener Sinne. Vorstellungen desselben Sinnes sind, ungeachtet der auch zwischen ihnen obwaltenden und in der Regel scharf ausgeprägten Verschiedenheit, dennoch mit einander vergleichbar; sie stehen zu einander in näherer oder entfernterer Verwandtschaft. So ist in der Tonwelt C dem E und G verwandter als dem F und A. Dagegen kann bei Vorstellungen verschiedener Sinne höchstens insofern noch von einer Verwandtschaft die Rede sein, als sie eben alle Vorstellungen eines und desselben sinnlichen Organismus sind oder als dieser die gemeinsame, sie

alle hervorbringende Ursache ist. Dagegen sind die Vorstellungen des einen Sinnes gerade durch ihre charakteristische Eigentümlichkeit von denen der übrigen Sinne so weit getrennt, daſs eine Vergleichung derselben in dieser Beziehung durchaus unmöglich erscheint. Das, was eine Vorstellung des Sehsinnes zu einer solchen macht, ist etwas ganz anderes als das, wodurch eine Gehörvorstellung in die Kategorie dieser sich einfügt. Keine Farbenempfindung hat als solche mit einer Tonempfindung etwas Verwandtes und man kann nicht sagen, daſs zwischen den verschiedenen Empfindungen beider Sinne nähere oder entferntere Verwandtschaftsgrade vorhanden seien. Sie sind eben alle durch eine unaufhebbare Kluft von einander geschieden und deshalb gar nicht mit einander verwandt. Und wie mit Gesicht und Gehör, so verhält es sich auch mit den übrigen Sinnen bezüglich der von ihnen ausgeprägten Vorstellungen oder Empfindungen. Nun hat Joh. Gottl. Fichte die je einem Sinne möglichen Vorstellungen oder Empfindungen bekanntlich als den „Qualitätenkreis“ des betreffenden Sinnes bezeichnet, während Helmholtz die Verschiedenheit, welche Empfindungen verschiedener Sinne zeigen, eine solche der „Modalität“ zu nennen pflegt. Schlieſsen wir uns diesen Ausdrucksweisen an, so werden wir sagen müssen, daſs die Qualitätenkreise oder daſs die Sinnesvorstellungen bezüglich ihrer Modalität keinen Vergleichungspunkt mit einander darbieten [18].

2. In anderen Beziehungen als die eben erwähnte sind die Vorstellungen sämtlicher Sinne aber wohl einander ähnlich, ja völlig gleich, wie sich leicht darthun läſst. Vor allem berühren alle Sinnesvorstellungen sich darin, daſs eine jede derselben eine konkrete Einzelvorstellung, niemals eine abstrakte Allgemeinvorstellung ist oder sein kann. Zwar hat eine jede Sinnesvorstellung, verglichen mit dem materiellen Gegenstande, welcher durch Einwirkung auf das Sinnensubjekt dieses zur Bildung jener anregte, auch den Charakter der Abstraktheit an sich. Sie ist daher, wenn

man will, zwar eine abstrakte Vorstellung, sofern sie als Vorstellung eine bloſse Erscheinung, etwas rein Formales ist und von dem substantialen Charakter der Materie nichts an sich trägt; aber sie ist unter allen Umständen keine abstrakte Allgemein-, sondern nur Einzelvorstellung. Das Allgemeine, sei es in höherer oder niederer Ordnung, läſst sich sinnlich gar nicht vorstellen oder wahrnehmen. Es ist auch nicht gar schwer, von der Richtigkeit dieser Auffassung vollkommen sich zu überzeugen. Man nehme jede beliebige Vorstellung oder Empfindung irgendeines Sinnes, welcher dies sei, und man wird bei nur einiger Aufmerksamkeit auf dieselbe bald die Entdekung machen, daſs durch sie dem Bewuſstsein stets ein ganz konkretes einzelnes Bild gegenwärtig ist, welches eben deshalb auch nur auf einen einzigen, ganz bestimmten Gegenstand der Auſsenwelt als auf die jenes in dem Sinnensubjekte veranlaſst habende Ursache bezogen wird. Deutlich zu erkennen giebt sich dies vor allem an den beiden edelsten Sinnen, an dem Gesichts- und Gehörsinne. Jedes Lichtbild und jede Tonempfindung, die in mir ist, ist naturnotwendig eine nach Qualität und Quantität, nach Inhalt und Form ganz bestimmte, eine konkrete, einzelne. Ich sehe immer und überall einen ganz bestimmten Tisch, einen ganz bestimmten Baum von dieser Gröſse, diesen Blättern, dieser Farbe, von so und so verzweigten Ästen u. s. w. Ebenso höre ich immer und überall einen ganz bestimmten Ton von dieser Höhe, dieser Klangfarbe, dieser Intensität u. s. w. Einen allgemeinen Ton oder einen Ton, der weder C noch D noch E u. s. w., weder von der Klangfarbe des Klaviers, noch der der Violine, noch der des Cello u. s. w., der weder hoch noch tief, weder hell noch dumpf, weder stark noch schwach u. s. w. wäre, kann ich so wenig hören, als ich einen Gegenstand sehen kann, der sich mir nicht in einer ganz bestimmten Gröſse, Farbe, Form u. s. w. darböte. In der Beurteilung der Eigenschaften, welche ich einem von mir gesehenen Gegenstande oder einem gehörten Tone beilege, kann ich mich möglicherweise irren; aber darüber, daſs dieselben in meiner sinnlichen Vorstellungs-

thätigkeit immer und naturnotwendig mit ganz bestimmten Eigenschaften von ganz bestimmter Umgrenzung auftreten, darüber, sage ich, kann selbst der geringste Zweifel nicht aufkommen. Ein Allgemeines, es sei höherer oder niederer Ordnung, läfst sich weder hören noch sehen. Und wie mit den beiden edelsten Sinnen, so verhält es sich auch mit den drei niedrigeren. Jede Geruchs-, Geschmacks-, Tast- und Temperaturempfindung ist ebenfalls eine konkrete Einzel-, keine Allgemeinempfindung, so sehr, dafs die sinnliche Wahrnehmbarkeit des Allgemeinen überhaupt und ganz kategorisch in Abrede gestellt werden mufs. Wie das Allgemeine an und für sich, isoliert von dem Besonderen und Einzelnen, nicht existiert sondern nur insofern, als es in dem Besonderen und Einzelnen als der gemeinschaftliche Grundtypus desselben wiederkehrt, so kann es an und für sich auch nicht wahrgenommen oder vorgestellt werden. „Das Tier als solches", sagt mit vollem Rechte Hegel, „ist nicht zu zeigen, sondern nur immer ein bestimmtes. Das Tier existiert nicht, sondern ist die allgemeine Natur der einzelnen Tiere, und jedes existierende Tier ist ein viel konkreter Bestimmtes, ein Besondertes. Aber Tier zu sein, die Gattung als das Allgemeine, gehört dem bestimmten Tiere an und macht seine bestimmte Wesentlichkeit aus. Nehmen wir das Tiersein vom Hunde weg, so wäre nicht zu sagen, was er sei" [19]. Wir hatten demnach auch ein Recht, wenn wir in einer unserer jüngsten Arbeiten den von uns so hochgeschätzten Anton Günther bekämpften und ihm gegenüber mit Nachdruck darauf bestanden, dafs die Existenz von sinnlichen Allgemeinvorstellungen unter dem Namen der Schemata, die so ein Mittelding zwischen der sinnlichen Einzel- und der logischen Allgemeinvorstellung oder dem Begriffe bilden sollen, nicht ferner aufrecht zu halten sei [20]. Derartige Schemata giebt es in der Sphäre des subjektiven Naturlebens d. i. in der Sinnlichkeit ebenso wenig als es in der Sphäre des objektiven Naturlebens d. i. unter den materiellen Dingen schematische d. i. allgemeine Gegenstände giebt, da ein jeder der letzteren naturnotwendig ein nach allen ihm

anhaftenden Beziehungen durchaus bestimmter, ein konkreter und einzelner ist. Was namentlich Günther und seine Schule Schema nennt und was man auch sonst so genannt hat, ist nichts als eine mehr oder weniger abgeblaſste, schattenhafte, verschwommene Einzelvorstellung. Als sinnliche Allgemeinvorstellungen verwerfen wir sie daher mit derselben Entschiedenheit, wie dies vor uns der früher schon angeführte Johann Heinr. Loewe gethan hat. (Sinnliche) „Vorstellung“, schreibt Loewe, „ist Bild. Aber ein Bild, es sei mehr oder minder ausgeprägt, von schärferen oder minder scharfen Umrissen, von gröſserer oder geringerer Helligkeit, ist doch jederzeit etwas Konkretes, mithin individuell Bestimmtes.“

„Nur Individuelles, Konkretes kann daher (sinnlich) vorgestellt werden. Das Abstrakte, Schematische, Begriffliche, das nicht an sich sondern nur an einer Vielheit von Individuen als ein ihnen allen Gemeinsames, also Allgemeines existiert, ist nur ein mögliches Objekt des (geistigen) Denkens, aber nicht des (sinnlichen) Vorstellens. Jede Bemühung, mittels des Vorstellens eine abstrakte Allgemeinheit rein zu fassen, wäre vergeblich; immer würde das Vorstellen unwillkürlich und unausweichlich das Allgemeine mit einer individualisierenden Zuthat umgeben und das Bild eines Besonderen an dessen Stelle setzen. Man versuche z. B. Pferdheit vorzustellen. Man wird ein Bild irgendeines Pferdes vor sich haben, von diesem Baue, dieser Gröſse, dieser Farbe; aber so wenig Gröſse überhaupt ohne eine bestimmte Gröſse, Farbe überhaupt ohne eine bestimmte Farbe, so wenig ist der Begriff Pferdheit vorstellbar, weil er eben nur die allgemeinen Sphären der an den Pferdeindividuen sich findenden Bestimmungen, aber diese nicht in der Konkretheit in sich schlieſst, welche sie allein befähigt, zu einem Bilde sich zu konfigurieren. Was man bei der angestrengtesten Bemühung, ein abstraktes Schema rein für sich vorzustellen, erhielte, wäre die undeutliche und verstümmelte Reproduktion irgendeines Einzelbildes oder ein verblaſster, verschwommener und lückenhafter Komplex von Bruchstücken mehrerer Einzel-

bilder, der von Allgemeinheit nichts hätte als die Unbestimmtheit“ [21].

Was nach dem Vorhergehenden der Sinnlichkeit in Mensch und Tier schlechthin unerreichbar ist, das vermag aber der Geist des Menschen. Er bildet notorisch aus den sinnlichen Einzelvorstellungen des ihm geeinten Sinnenorganismus oder Gehirns eine grofse Zahl von Allgemeinvorstellungen in der Form der logischen Begriffe. Den Grund, um dessentwillen dies dem Geiste möglich ist, und die Art, wie er die logische Begriffsbildung vornimmt, werden wir seiner Zeit zu erörtern haben. Und wie die Sinnlichkeit, selbst in ihrer vollendetsten Ausbildung eines tierischen oder menschlichen Gehirns, zur Ausprägung von Allgemeinvorstellungen unvermögend ist, so ist sie noch viel weniger imstande, zur Bildung der im ersten Abschnitte besprochenen Kategorieen durch Gewinnung des Selbstbewufstseins in der Form des Ichgedankens vorzudringen. Und warum das nicht? Ehe wir uns anschicken, auf diese gewichtige Frage die Antwort zu suchen, müssen wir zuvor die sinnlichen Vorstellungen noch von einer bis jetzt nicht berührten Seite in Betrachtung ziehen.

3. Durch die im ersten Abschnitte unternommene Analyse des Ichgedankens haben wir erfahren, dafs der Geist des Menschen beim Beginne seines Lebens vorerst diejenige Veränderung in und an ihm wahrnimmt oder anschaut, welche fremde Einwirkungen auf ihn in ihm hervorgerufen haben. Der Geist, ursprünglich ein noch völlig regungs- und bewegungsloses reales Prinzip, wird durch fremde auf ihn stattfindende Einwirkungen in Bewegung gesetzt. Diese Bewegung als solche nimmt derselbe unmittelbar wahr, er schaut sie an, stellt sie vor, wird ihrer inne oder mit welchem anderen Ausdrucke man diesen Vorgang im Geiste immer bezeichnen mag. Worauf wir zu dem hier verfolgten Zwecke den gröfsten Nachdruck zu legen haben, ist dieses, dafs der Geist die ihm inhärent gewordene Bewegung als solche wahrnimmt, dafs sie selber das Objekt seiner Anschauung ist. Nun ist nach dem Vorhergehenden

die Bildung der Sinnesvorstellungen in Mensch und Tier ebenfalls dadurch bedingt, daſs dem Gehirn derselben durch fremde auf es stattfindende Einwirkungen gewisse Erregungszustände in der Form von Atom- oder Molekularbewegungen zugeführt werden. Auch das Gehirn tritt gegen diese seine Molekularbewegungen in Reaktion und zwar gleichfalls in der Art, daſs es sich auf Veranlassung derselben, wofern sie anders die hierzu erforderliche Intensität und Beschaffenheit haben, zur Bildung von Vorstellungen erhebt. Aber was stellt das Gehirn vor. Was nimmt es wahr oder schaut es an? Etwa auch, wie der Geist des Menschen, die ihm inhärent gewordene Bewegung als solche? Keineswegs, sondern das Gehirn entwirft auf Veranlassung der ihm inhärenten Molekularbewegung sofort ein Wahrnehmungs- oder Vorstellungsbild, welches jedesmal und naturnotwendig dem Qualitätenkreise desjenigen Sinnes angehört, dessen sensibler Nerv die betreffende Molekularbewegung dem Gehirne selbst zugeführt hat. Ist die Molekularbewegung durch Auge und Sehnerv in das Gehirn eingedrungen, so besteht die Reaktion des letzteren gegen jene in der Ausprägung eines Licht- oder Farbenbildes. Hat dagegen das Gehirn seine Molekularbewegung durch Ohr und Gehörnerv oder durch eines der übrigen äuſseren Sinnesorgane und den ihm zugehörigen sensiblen Nerv empfangen, so ist die betreffende Hirnvorstellung dem entsprechend auch stets entweder eine Ton-, eine Druck- oder Temperatur-, eine Geruchs- oder Geschmacksempfindung. Alle Vorstellungen des Gehirns, mögen sie einem Sinne angehören, welchem sie wollen, werden gebildet auf Veranlassung von und im Anschlusse an Molekularbewegungen des Gehirns, welche, weil sie sämtlich rein mechanische Bewegungen d. i. bloſs Ortsverschiebungen von Atomen sind, im wesentlichen die gleiche Beschaffenheit haben. Nichtsdestoweniger sind die Vorstellungen des Gehirns, jenachdem sie diesem oder jenem Sinne angehören, von denen der übrigen Sinne so völlig verschieden, daſs zwischen ihnen bezüglich ihrer spezifischen Qualität nicht einmal eine Vergleichung möglich ist. Diese unleugbaren

Thatsachen sind der offenbare Beweis dafür, dafs nicht die dem Gehirne immanent gewordene Molekularbewegung als solche das Objekt, der Gegenstand oder Inhalt seiner Wahrnehmung ist sondern dafs jene, ohne vom Gehirne wahrgenommen zu werden, diesem nur dazu dient, eine Vorstellung von der mehr oder weniger reichen Drapierung desjenigen Qualitätenkreises auszuprägen, in welchen die betreffende Vorstellung selbst hineinfällt. Ausführlicher haben wir diesen Gegenstand in unserer Schrift: „Emil Du Bois-Reymond etc.", S. 169 f., erörtert, worauf wir unsere gegenwärtigen Leser verweisen. Dort haben wir auch der zum wenigsten sehr ungenauen Ausdrucksweise gedacht, in welcher Helmholtz den Gegenstand nicht ganz selten zur Sprache bringt.

Mit dem vorher Erörterten hängt nun eine Beschaffenheit der Sinnesvorstellungen zusammen, die für die richtige Beurteilung derselben von gröfster Wichtigkeit ist; wir meinen: ihre wenn nicht gänzliche, so doch weit ausgedehnte Subjektivität. Schon im hellenischen Altertum hatte man erkannt, dafs manche Qualitäten unserer sinnlichen Empfindungen, z. B. die der Geschmacksempfindungen: süfs, sauer, bitter u. s. w. rein subjektiver Natur, mithin blofse Empfindungsqualitäten seien, ohne dafs ihnen in denjenigen materiellen Gegenständen, von welchen sie als Eigenschaften in Redensarten, wie: der Zucker ist süfs, dieser Apfel ist sauer u. s. w. ausgesagt werden, irgendetwas Ähnliches korrespondiere [22]. Mit mehr Nachdruck und zugleich von dem Bestreben getragen, die blofs subjektiven Elemente unserer Sinneswahrnehmungen von den objektiven, auch den wahrgenommenen Gegenständen als solchen zukommenden, scharf und deutlich zu unterscheiden, macht sich die vorher erwähnte Erkenntnis seit dem Beginne der neueren Zeit geltend. Alle namhafteren Philosophen des 17. Jahrhunderts, Réné Descartes, Thomas Hobbes, John Locke u. s. w. behaupten aufs entschiedenste, dafs von den Eigenschaften, welche wir auf Grund unserer sinnlichen Vorstellungen den materiellen Gegenständen der Aufsenwelt ganz unwillkürlich und unvermeidlich beilegen, nur ein verhältnis-

mäfsig sehr geringer Teil den letzteren wirklich zukomme, während den meisten jener Eigenschaften eine Wirklichkeit nur in der Subjektivität des Menschen als eines Sinnenwesens und in der der übrigen Sinnenwesen zugesprochen werden könne. Bekanntlich hat John Locke in seinem Buche: „Versuch über den menschlichen Verstand“ („An essay concerning human understanding“) aus dem Jahre 1689 auch schon das durchschlagende Wagnis unternommen, die blofs subjektiven Elemente unserer sinnlichen Vorstellungen, unter dem Namen der „sekundären“ Eigenschaften (secondary qualities), im einzelnen zu erheben und sie gegen die als „primäre“ Eigenschaften (primary qualities) bezeichneten objektiven, den materiellen Gegenständen als solchen eigentümlichen Eigenschaften bestimmt und sorgfältig abzugrenzen. Zwar ist das Resultat der Lockeschen Untersuchung eine Zeit lang durch Immanuel Kants kritischen Idealismus wieder unsicher geworden. Hatte jener festgestellt, dafs unsere sinnlichen Vorstellungen Qualitäten ganz verschiedener Art enthielten, nämlich: subjektive und objektive, solche, welche als blofse Empfindungsqualitäten nur unseren Vorstellungen, und solche, welche in gleicher Beschaffenheit auch den vorgestellten Gegenständen eigentümlich wären, so konnte es seit der Publikation von Kants Habilitationsschrift aus dem Jahre 1770 und mehr noch seit der im Jahre 1781 erfolgten Veröffentlichung seiner „Kritik der reinen Vernunft“ wohl scheinen, als ob die Ergebnisse, welche Locke durch seine Bemühungen erzielt hatte, durch den deutschen Denker wieder zu Falle gekommen wären [23]. Aber es konnte so auch nur scheinen, und zwar nur so lange, als man das Wesen von Kants kritischem Idealismus und namentlich die Grundlage, auf der dieser ruht und über der er seinem ganzen Umfange nach errichtet ist, Kants Theorie des Erkennens, noch nicht vollkommen durchschaut hatte. Denn Kants antilockesche Behauptung, dafs auch die sogen. primären Eigenschaften der Körperwelt nur subjektive Empfindungsqualitäten und nicht Eigenschaften der Körperwelt als solcher seien, wurzelt ganz vorzugsweise in der durch jenen

wieder zu neuem Leben erweckten Auffassung von Raum und Zeit als bloſser Anschauungsformen oder als Formen a priori des menschlichen Intellekts ohne jede objektive Realität und Wahrheit. Allein man braucht Kants Ansicht von Raum und Zeit nur scharf und tief ins Auge zu sehen, um auch sofort die gänzliche Verkehrtheit derselben in dem entscheidenden Punkte zu erkennen. Denn unter allen Umständen grundfalsch ist die Behauptung Kants — und sie ist es, auf die allein es hier ankommt —, daſs Zeit und Raum schlechterdings nichts als unsere Vorstellungen sind, so daſs der Raum und die Zeit mit allen ihnen anhangenden Bestimmungen, wie Bewegung, Ausdehnung, Gestalt, Succession u. s. w., ja selbst die Materie eine Wirklichkeit eben nur in unserer Vorstellung haben oder bloſse Elemente unseres Vorstellens und auſserdem nichts sind. Ist ja doch diese durch und durch destruktive Lehre, welche Kant in vollem Ernste als Wahrheit geltend macht, nicht bloſs, wie auf den ersten Blick einleuchten muſs, der Tod all' und jeder Wissenschaft, sondern durch sie wird naturnotwendig auch alles Seiende in Trümmer geschlagen, indem dasselbe allen und jeden Werdens, aller und jeder Entwickelung und somit auch allen und jeden Lebens beraubt wird. Das Einzige, was bei diesem Zerstörungswerke noch übrig bleibt, mögen Kants schattenhafte „Dinge an sich selbst“ sein. Ja selbst diese halten jenem gegenüber nicht mehr Stand, sondern auch sie müssen bei einer konsequenten und vollkommenen Durchbildung von Kants Ansicht schlieſslich als bloſse subjektive Elemente unseres Vorstellens ohne alle objektive Wahrheit aufgefaſst werden, wie dies denn auch von Kants thatkräftigerem Schüler und Nachfolger, Joh. Gottl. Fichte, bekanntermaſsen geschehen ist. Bei dieser Lage der Dinge wird es schwer begreiflich, wie es in und auſser den deutschen Landen immer noch eine namhafte Zahl talentvoller Männer geben kann, die von einer möglichst getreuen Repristination der Kantischen Philosophie eine Erneuerung der Wissenschaft und des Lebens erwarten. Zwar sind auch wir mit Fr. A. Lange

der Ansicht, „dafs man allen Grund hat, mit den ernstesten Studien, wie sie bis jetzt unter allen Philosophen fast nur auf Aristoteles verwandt worden sind, in die Tiefen des Kantischen Systems einzudringen“ [24]. Aber soll diese Bemühung einen Gewinn für Erkennen und Leben in Aussicht stellen, so mufs das Auge der Forscher in erster Linie darauf gerichtet sein, die vielen grofsen, verhängnisvollen Mifsgriffe und Widersprüche, deren sich Kant namentlich in der Anthropologie und hier vor allem im Gebiete der Erkenntnistheorie schuldig gemacht, zu exterminieren und statt ihrer eine ebenso richtige als gründliche Einsicht in den Verlauf und die Beschaffenheit der im Menschen sich vollziehenden Denk- und Erkenntnisprozesse zu gewinnen. Diesem in der That vielverheifsenden Unternehmen will die gegenwärtige Arbeit ebenfalls ihre Dienste leisten, sowie wir zur Ausführung desselben auch schon in unseren früheren Schriften, wie wir hoffen, nicht ganz unbedeutende Beiträge geliefert haben [25].

4. Unleugbar enthalten nach dem Vorhergehenden die sinnlichen Vorstellungen in Mensch und Tier eine bunte Mischung von subjektiven und objektiven Elementen. Nichtsdestoweniger werden jene Vorstellungen von den betreffenden Subjekten so, wie sie in ihnen sind, auch nach aufsen bezogen auf diejenigen Gegenstände, welche durch Einwirkung auf das Subjekt diesem die erste Anregung zur Ausprägung seiner Vorstellungen gegeben haben. Hierdurch kommt das Sinnensubjekt ganz offenbar auch zu einer gewissen Kenntnis der es umgebenden und auf es einwirkenden materiellen Gegenstände, und es fragt sich, welches der Inhalt und Umfang dieser Kenntnis sein wird. Um die Lösung des schwerwiegenden Problems vorzubereiten, haben wir vor allem die oben ausgesprochene Behauptung zu rechtfertigen, dafs kein Sinnensubjekt, selbst nicht der Leib des Menschen, zur Bildung der Kategorieen imstande sei.

Sind durch die Einwirkungen der Aufsenwelt auf den Sinnenorganismus des Menschen dem Gehirn desselben gewisse Molekularbewegungen zugeführt, so befindet sich letz-

teres, ebenso wie der Geist des Menschen in dem analogen Falle, in einer inneren Scheidung, in der Scheidung von Sein und Erscheinung, Substanz und Accidenz, Prinzip und Zustand, Realem und Formalem u. s. w. Sein, Substanz, Prinzip, Reales u. s. w. sind das Gehirn als solches, d. i. die in jener Bewegung befindlichen materiellen Atome oder Molekeln desselben. Erscheinung, Accidenz, Zustand und Formales sind eben die Bewegungen des Gehirns als solche. Treten nun die in Bewegung befindlichen materiellen Hirnatome gegen jene in Reaktion und zwar dadurch, dafs sie auf Veranlassung derselben, entsprechend ihrer eigenen spezifischen Energie, eine Empfindung oder Wahrnehmung ausprägen, so enthält die letztere jedesmal nichts anderes als eben diejenige Summe teils nur subjektiver teils zugleich objektiver Empfindungsqualitäten, welche in ihr zu einem einheitlichen Bilde zusammengefafst sind. So schliefst mein Gesichtsbild eines Baumes als solches nichts in sich als eine Menge von Farben, Gestalten, Formen u. s. w., kurz, eine Menge teils subjektiver teils objektiver Erscheinungsmomente, alle zu einem einheitlichen Bilde miteinander vereinigt. Und ganz ebenso verhält es sich mit den Wahrnehmungen aller übrigen Sinne, nur dafs sich in diesen die reiche Mannigfaltigkeit von Erscheinungsmomenten, wie die Vorstellungen des edelsten unter ihnen, des Gesichtssinnes, sie darbieten, in dem gleichen Mafse nicht findet. Dagegen nimmt, wie wir schon wissen, das Gehirn nicht und in keinem Falle die ihm immanente Bewegung als solche wahr. Und eben weil es sie als solche nicht wahrnimmt, so lernt es sie nach ihrem eigentlichen und wesentlichen Charakter, nämlich eine blofse, ihm selbst immanente Erscheinung zu sein, auch nicht kennen. Damit ist dem Gehirne selbstverständlich aber auch der Zugang zu der weiteren Beobachtung verschlossen, dafs der ihm immanenten Molekularbewegung als solcher zwar eine Wirklichkeit oder Existenz, aber keine selbständige, in und auf ihr selber ruhende Existenz, sondern eine solche nur in und an dem Gehirne selbst als ihrem substantialen Träger oder Subjekte zukommt. Denn sollte das

Gehirn zur Kenntnis der Unselbständigkeit seiner Molekularbewegung als einer formalen Erscheinung oder der Immanenz dieser in ihm selber als der ihr zugrunde liegenden Substanz vordringen, so müſste es vor allem doch die betreffende Bewegung als solche in den Kreis seiner Beobachtung oder Wahrnehmung zu ziehen vermögen. Ist ihm letzteres, wie dargethan, aber schlechthin unmöglich, wie viel mehr dann noch das erstere.

Vergleichen wir den Vorstellungsprozeſs des Gehirns mit dem Selbstbewuſstwerdungsprozesse des menschlichen Geistes, so haben wir bezüglich des letzteren früher erfahren, daſs der Geist die durch fremde Einwirkung ihm immanent werdende Bewegung als solche wahrnimmt. Ferner sieht derselbe durch die weitere Beobachtung, daſs dieser als einer unselbständigen Erscheinung eine Existenz in und an ihr selbst nicht zukommt und nicht zukommen kann, sich auch genötigt, nach dem Real- oder Substantialgrunde jener zu suchen und hierbei nicht eher sich zu beruhigen, als bis er denselben in und an sich selbst in voller Bestimmtheit und Deutlichkeit gefunden hat. So kommt der Geist zum Wissen seiner selbst als der selbständigen Substanz der ihm immanenten unselbständigen Erscheinungen. Aus dem zweifachen, eben entwickelten Grunde ist es nun aber dem Gehirn gänzlich unmöglich, die Substanz zu den ihm selbst immanenten Erscheinungen jemals zu entdecken. Die in Bewegung versetzten Molekeln des Gehirns kommen daher im Anschlusse an jene zwar zur Bildung von Vorstellungen; aber da durch diese Vorstellungen von den betreffenden Molekeln weder die ihnen anhaftende Bewegung als solche nach deren Charakter als einer unselbständigen formalen Erscheinung wahrgenommen wird noch jemals wahrgenommen werden kann, so erwacht in denselben auch nie und nimmer das Bedürfnis und die Fähigkeit, zu den ihnen als solchen inhärenten Bewegungen den substantialen Grund zu suchen und denselben nach längerem oder kürzerem Suchen in und an ihnen selber zu entdeken. Denn wovon das Gehirn schlechterdings nichts weiſs und was es in seiner

Beschaffenheit weder kennt noch vorstellt, das kann es auch auf seine Seins- und Lebenswurzel nicht zurückführen, um es in und aus derselben begreiflich zu finden. Mit anderen Worten: ist das Gehirn einmal in bestimmte Molekularbewegungen versetzt, so befindet es sich zwar in der Scheidung von Sein und Erscheinung, Substanz und Accidenz u. s. w., aber es hat nicht zugleich auch die Fähigkeit, diese seine Scheidungsmomente zu unterscheiden, sie nach ihrem ontologischen oder metaphysischen Werte gegen einander abzuwägen und dadurch beider in ihrer qualitativen oder wesentlichen Verschiedenheit von einander bewufst zu werden. So wird das Gehirn oder Sinnensubjekt seiner selbst nicht bewufst, weder nach der Seite seines realen oder substantialen Seins noch nach der seines formalen Erscheinens. Oder: das Gehirn nimmt seine Molekularbewegungen als ihm inhärente Erscheinungen nicht wahr. Eben deshalb kann es sie auch nicht auf sich als ihren substantialen Grund und Träger beziehen, jene von sich selbst und sich von jenen unterscheiden und dadurch seiner selbst nach den beiden ihm gleich wesentlichen Seiten des Seins und Erscheinens, der Substanz und des Accidenzes u. s. w. in der Form des Ichgedankens bewufst werden.

In der Gedankensphäre des Gehirns kommt es nicht zur Ausprägung des Ichgedankens noch zur Bildung der Kategorieen, dieser Grundformen alles vernünftigen Denkens und Erkennens. Die Kategorieen, mit ihnen der Ichgedanke als die Geburtsstätte von jenen, sind dem Gehirne und jedem Gehirne auf ewig fremd, und zwar deshalb, weil keines derselben mit den ihm immanent werdenden Erscheinungen die Beziehung nach innen auf sich als die substantiale Unterlage derselben und dadurch die Unterscheidung seiner selbst nach Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz u. s. w. vorzunehmen imstande ist. Vielmehr nimmt das Gehirn mit den von ihm ausgeprägten Vorstellungen nur eine Beziehung nach aufsen vor auf die respektiven Gegenstände, welche durch ihre Einwirkung auf jenes den ersten Anlafs zur Bildung der betreffenden

Vorstellungen gegeben haben. Zwar sind die Vorstellungen, überhaupt die subjektiven Lebensäufserungen des Gehirns, keineswegs die Wirkungen der dieses affizierenden Gegenstände der Aufsenwelt. So wird die Sache freilich oft genug, selbst von den bedeutendsten Philosophen und Naturforschern, z. B. von Kant, Günther, Helmholtz u. a. dargestellt, aber nichtsdestoweniger ist die Auffassung grundfalsch und um so mehr zurückzuweisen, als jedes auch selbst kleine Versehen in dem erkenntnistheoretischen Gebiete sehr leicht grofse Folgen nach sich zieht [29]. Denn wären die Hirnvorstellungen Wirkungen der Gegenstände der Aufsenwelt in jenem, so wäre das Gehirn bei Bildung derselben rein passiv. Nun liegt aber offen zutage, dafs ein passiver Intellekt immer und überall eine bare Unmöglichkeit ist, er ist ein Begriff, der sich selbst zerstört und aufhebt. Es ist möglich und so, haben wir gesehen, sowohl bei dem Geiste des Menschen als bei der Sinnlichkeit sogar wirklich, dafs ein vorstellendes Subjekt der Anregung von aufsen bedarf, um sein Vorstellungsvermögen überhaupt in Thätigkeit setzen zu können. Aber deswegen ist die Vorstellung bildende Thätigkeit des betreffenden Subjekts, sowie das Produkt seiner Thätigkeit, die Vorstellung selbst, nicht auch die Wirkung der äufseren oder fremden Anregung. Vielmehr entwickelt und erzeugt das Subjekt beides, die Vorstellung bildende Thätigkeit und die Vorstellung, aus und durch sich selbst. Vorstellungen können keinem Subjekte, es sei ein geistiges oder sinnliches, als fertige Gebilde gegeben werden, sondern sie alle sind notwendigerweise die Erzeugnisse oder Wirkungen desjenigen Subjektes, dessen Vorstellungen sie sind und dem sie als seine eigenen subjektiven Lebensäufserungen angehören. Anders verhält es sich auch nicht mit den Hirnvorstellungen in Mensch und Tier, ja selbst nicht mit der dumpfesten Empfindung des auf der allerniedrigsten Stufe der Organisation stehenden animalischen Lebewesens. Aber angeregt wird das Gehirn zu seiner Vorstellungen erzeugenden Thätigkeit durch fremde, von aufsen an dasselbe herankommende Einwirkungen. Und

eben weil es so ist, so werden die von jenem gebildeten Vorstellungen auch nach aufsen bezogen auf diejenigen Gegenstände, welche ihm die Anregung zur Bildung derselben gegeben haben. Die Vorstellungen mit allen ihren subjektiven und objektiven Elementen und Qualitäten (Merkmalen) werden von dem Gehirne aus ihm selbst gleichsam herausgesetzt und auf ihren respektiven Gegenstand übertragen. Daher nimmt das Sinnensubjekt den letzteren auch mit allen denjenigen Eigentümlichkeiten oder Eigenschaften wahr, welche seinen Vorstellungen als Empfindungsqualitäten inhärieren und in dieser Gestalt den Inhalt der Vorstellungen selbst ausmachen. Dem Sinnensubjekte steht demnach die materielle Aufsenwelt in der ganzen bunten Mannigfaltigkeit gegenüber, in welcher sie sich in den Vorstellungen desselben, so zu sagen, reflektiert und abspiegelt. In dieser Wahrnehmung oder Anschauung der Aufsenwelt besitzt das Sinnensubjekt die ihm allein mögliche Kenntnis derselben. Allein wie ist diese Kenntnis im einzelnen beschaffen? Welches ist ihr Inhalt und Umfang? Ist sie eigentliche und wahre Erkenntnis? Es ist unsere nächste Pflicht, den durch diese Fragen angedeuteten Problemen unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden.

§ 20.

Das Sinnensubjekt und seine Kenntnis der Aufsenwelt.

1. In § 19 wurde hervorgehoben, dafs es dem Sinnensubjekte oder Gehirne nicht möglich sei, die ihm immanent werdenden Bewegungen als solche wahrzunehmen, die wahrgenommenen auf sich zu beziehen und von sich zu unterscheiden und dadurch seiner selbst in der Form des Ichgedankens bewufst zu werden. Die absolute Unfähigkeit zu allem diesem liegt sehr tief in der ontologischen oder metaphysischen Beschaffenheit des Gehirnes, ja der ganzen Natur verborgen; wir werden ihren eigentlichen und letzten Grund später zn entwickeln haben. Das Gehirn kommt demzufolge

nicht zur Unterscheidung der Scheidungsmomente, welche ihm selbst als einem Vorstellungsorgane eigentümlich und wesentlich sind; weder der Gedanke des realen oder substantialen (und kausalen) Seins noch der des formalen Erscheinens geht ihm in und an ihm selber jemals auf. In beiderlei Beziehungen bleibt sich das Gehirn oder Sinnensubjekt fortwährend völlig unbekannt; kein, selbst nicht der schwächste Strahl einer Selbsterkenntnis nach der erwähnten zweifachen Richtung leuchtet jemals in dasselbe hinein. Dagegen erhebt sich das Sinnensubjekt, entsprechend seinen fünf Sinnen, zu fünf verschiedenartigen Vorstellungen, welche alle, weil und sofern sie durch äufsere Einwirkungen auf jenes in ihm veranlafst sind, von ihm auch auf materielle Gegenstände der Aufsenwelt bezogen werden, wodurch sie demselben die ihm mögliche Kenntnis der letzteren selber vermitteln. Nun sind die Gegenstände der Aufsenwelt, wie das Gehirn, ebenfalls beides, Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz u. s. w. zugleich. Jeder materielle Gegenstand, was immer er sonst sein mag, befindet sich in Bewegung oder Ruhe, ist von dieser oder jener Gröfse, Gestalt, Dichtigkeit u. s. w. u. s. w. Bewegung, Ruhe, Gröfse, Gestalt, Dichtigkeit u. s. w. sind nicht der Gegenstand als solcher. Sie als solche sind Bestimmtheiten, Eigenschaften oder Accidentien, welche neben anderen Accidentien dem Gegenstande selbst anhaften und zu welchem sie sich wie die Erscheinungen zu der ihnen unterliegenden Substanz verhalten. Und als die Substanz, welche in jenen Erscheinungen sich offenbart, haben wir in § 18 die Materie oder den Stoff als solchen erkannt. Führt nun jeder Gegenstand der Aufsenwelt, so zu sagen, eine zweifache Existenz, besteht er aus Stoff und Form, Substanz und Accidenz, Sein und Erscheinung u. s. w. und sind beide Seiten ihm gleichwesentlich, dann wirft sich bei der hier angestellten Untersuchung in erster Linie auch die Frage auf, ob irgendein Sinnensubjekt die Fähigkeit habe, bei der Beziehung seiner Vorstellungen auf die Gegenstände der Aufsenwelt diese nach den beiden eben genannten Seiten zu unterscheiden und dem-

zufolge eine Erkenntnis derselben durchzusetzen, die es in und an sich selber zu erreichen keineswegs die Macht besitzt. Es ist weder schwer noch bedenklich, diese Frage mit einem unbedingten, kategorischen Nein zn beantworten. Denn da das Sinnensubjekt die Gedanken des Seins und Erscheinens, der Substanz und des Accidenzes, mit einem Worte, da es die Kategorieen in und an sich selber nicht gewinnt, so können diese Gedanken auch hinterher durch die Beziehung seiner Vorstellungsbilder nach aufsen auf ihre respektiven Gegenstände ihm nicht mehr zufliefsen. Die erwähnte Beziehung erschöpft sich in der blofsen Objektivierung oder Projektion der in dem Subjekte befindlichen Vorstellungen nach aufsen. Eine Unterscheidung und ein Inhalt, den die betreffende Vorstellung als ein in dem Innern des Subjekts oder Gehirns befindliches Gebilde nicht schon umschliefst, kann durch die Beziehung derselben nach aufsen in dieselbe auch nicht mehr hineinkommen. Denn die Bedeutung der Beziehung geht einzig und allein darin auf, dafs die Empfindung, welche an und für sich nur in dem Subjekte existiert, von diesem mit allen denjenigen Qualitäten, welche sie in ihm hat, vor sich gleichsam hingestellt wird, weshalb eigentlich denn auch nur die nach aufsen gestellte Empfindung den Namen der „Vorstellung“ im strengsten Sinne des Wortes verdienen mag. Kurz: Ein Subjekt, welches sich selber in dem Gegensatze von Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz u. s. w. nicht findet und infolge seiner ontologischen Beschaffenheit nicht finden kann, unterscheidet auch nichts anderes, zu dessen Vorstellung es vordringt, nach den beiden erwähnten Momenten; die Gedanken des Seins und Erscheinens und mit ihnen alle übrigen Kategorieen, welche der Geist des Menschen, wie dargethan, in seinem Denkprozesse ausbildet, sind für jenes ein schlechthin unerreichbares Gut. Das einzige, wozu ein derartiges Subjekt z. B. das Gehirn des Menschen, in seinem Denkprozesse es zu bringen vermag, ist dieses, dafs es im Anschlusse an fremde in dasselbe eindringende Bewegungen, je nach der spezifischen Energie des

betreffenden Sinnes, Einzelvorstellungen bildet, durch deren Beziehung nach aufsen auf ihre respektiven Gegenstände es sich diese ebenso d. i. in ganz demselben Schmucke und Farbenreichtume zur Anschauung oder Wahrnehmung bringt, mit welchem bekleidet die Vorstellungen oder Empfindungen selber in dem Subjekte vorhanden sind. Dieses Ergebnis unserer Forschung ist, wie uns scheinen will, völlig unbezweifelbar. Es ist um so unbezweifelbarer, als dasselbe durch die Erfahrung d. i. durch die Analyse des Inhaltes unserer sinnlichen Vorstellungen der Aufsenwelt eine glänzende Bestätigung findet.

2. Vor mir steht eine Reihe von Gegenständen, ein Tisch, ein Klavier, ein Blumenbouquet etc., die ich alle unverwandten Blickes und geschärften Auges der Reihe nach betrachte. Was sehe ich? Welches ist der Inhalt meiner Sehthätigkeit oder meiner Sehakte als solcher? Je sorgfältiger ich denselben analysiere und je gewissenhafter ich aus demselben alles fern halte, was sich ihm durch meine anderweitige Thätigkeit, durch mein Reflektieren, Urteilen, Schliefsen etc. leicht beigesellt, um so fester wird sich die Überzeugung in mir bilden, dafs ich mittels des Auges immer und überall nur gewisse Formen oder Erscheinungen, wie Fläche, Gestalt, Ausdehnung, Farbe u. s. w. an und von den betreffenden Gegenständen bemerke und allein zu bemerken imstande bin. Zwar beziehe ich die gesehenen Formen oder Erscheinungen auf einen Stoff oder eine Materie, deren Erscheinungen jene sind und eben die die letzteren offenbarende Materie nenne ich das Ding, den Tisch, das Klavier u. s. w. Aber was auf Grund einer genauen Untersuchung des Sehaktes als solchen ganz entschieden in Abrede gestellt werden mufs, ist dieses, dafs auch das eigentliche Ding oder die Materie im Unterschiede von ihren Erscheinungen durch jenen wahrgenommen wird. Ich denke die Materie zu ihren Erscheinungen hinzu, aber gesehen hat noch niemand jemals Materie und keiner kann sie jemals sehen, aus dem einfachen Grunde, weil unserer früheren Nachweisung zu-

folge die Materie die Substanz der Natur ist und Substanzen für den Menschen nie und nimmer ein Objekt unmittelbarer Wahrnehmung oder Anschauung werden können, was schon dem Scharfsinne des vortrefflichen Descartes nicht entgangen ist [27]. Und ganz ebenso wie mit den Vorstellungen des Gesichtssinnes verhält es sich erfahrungsgemäfs auch wieder mit denen aller übrigen Sinne. Es setze sich an das oben erwähnte Klavier ein Virtuose und locke aus demselben wundervolle Töne und Harmonieen hervor. Was höre ich, wenn ich dem Spiele lausche? Nur eine Menge durcheinander wogender Töne von bestimmter Höhe, Stärke, Klangfarbe u. s. w. ist die Antwort. Mehr und anderes oder über den Ton als solchen Hinausliegendes enthält meine Gehörempfindung oder -Vorstellung als solche nicht. Zwar denke ich, falls ich über das Gehörte reflektiere, vielleicht auch die Saiten, welche die Töne veranlassen und sogar das Gehirn, welches sie in mir erzeugt, aber weder jene noch dieses bilden als solche auch den Inhalt meiner Gehörvorstellung als solcher. Diese enthält schlechterdings nichts als den Ton in der jedesmaligen Bestimmtheit, in welcher das Sinnensubjekt ihn empfindet. Wird es nach diesen Ausführungen noch nötig sein, die Untersuchung unserer sinnlichen Wahrnehmungen auf ihren Inhalt auch bezüglich der drei anderen Sinne fortzusetzen? Dasselbe Resultat, welches wir in dem Vorhergehenden durch eine sorgfältige Darlegung des sinnlichen Vorstellungsprozesses als solchen gewonnen haben, gewinnen wir demnach auch aus der Betrachtung des Inhaltes der Produkte dieses Prozesses d. i. unserer sinnlichen Vorstellungen selbst. Es findet seine Bestätigung von zwei Seiten her und ist in dieser Waffenrüstung doppelt unangreifbar. Dieses Resultat besteht darin, dafs die Sinnesvorstellungen als solche dem Bewufstsein der Sinnensubjekte die Gegenstände der Aufsenwelt nur als ein Meer buntfarbiger Erscheinungen vergegenwärtigen, ohne den erwähnten Subjekten aber auch die Möglichkeit darzubieten, eben jene Gegenstände nach den beiden ihnen gleichwesentlichen Seiten des Seins und

Erscheinens, der Substanz und des Accidenzes, der Ursache und Wirkung u. s. w. zu unterscheiden. Und in dieser Gestalt ist das in Rede stehende Ergebnis unserer Forschung zugleich die sichere Grundlage, von der aus die dem Sinnensubjekte mögliche Kenntnis der Gegenstände der Aufsenwelt sich vollkommen ausmessen und nach ihren Grenzen bestimmen läfst.

3. Die Empfindungen oder Vorstellungen des Sinnensubjekts oder Gehirns enthalten nach § 19 Elemente zweierlei toto coelo verschiedener Art. Die einen und zwar die meisten derselben sind subjektiver Natur. Sie als solche sind blofse Erzeugnisse des Subjekts, mit Kant zu reden, ein a priori desselben, mit welchem etwas Gleiches oder auch nur Ähnliches die vorgestellten Gegenstände nicht aufweisen. Zu diesen blofs subjektiven Elementen unserer sinnlichen Vorstellungen gehören bekanntermafsen alle Licht- und Farbe-, alle Klang- und Ton-, alle Geruchs- und Geschmacks-, alle Druck- und Temperatur-, alle Lust- und Schmerz- u. s. w. Empfindungen. Sie alle, Licht, Farbe, Ton, Schmerz, Lust u. s. w. sind blofse Empfindungsqualitäten; gäbe es keine empfindenden Subjekte, so könnte es nach den unzweifelhaftesten Ergebnissen der heutigen physiologischen Forschung keine Frage mehr sein, dafs auch sie in Wirklichkeit nicht existierten, ja überhaupt gar nicht möglich wären. Dagegen sind umgekehrt unsere sinnlichen Vorstellungen auch mit einer anderen Reihe von Qualitäten oder Merkmalen versehen, die als solche nicht blofs in dem sie ausprägenden Subjekte existieren, sondern deren mehr oder weniger getreues Abbild in denjenigen materiellen Gegenständen, auf welche die Vorstellungen bezogen werden, ebenfalls verwirklicht ist. Hierher gehören — und daran kann auf Grund der von der Physik und Physiologie der Gegenwart erzielten Resultate gleicherweise nicht gezweifelt werden — Gröfse, Gestalt, Lage, Zahl, Dichtigkeit u. s. w., mit einem Worte: alle geometrischen und arithmetischen Verhältnisse, welche in unsere sinnlichen Vorstellungsbilder sich hineinmischen und die ihnen, gleich den vorher be-

sprochenen rein subjektiven Qualitäten, ebenfalls durchaus wesentlich sind. Diese die mathematischen Verhältnisse der materiellen Gegenstände ausdrückenden Qualitäten unserer sinnlichen Vorstellungen sind nicht rein subjektiver Natur. Sie sind subjektiv und objektiv zugleich; durch sie werden wirkliche Beschaffenheiten der Dinge in den Vorstellungen des Sinnensubjekts nach- und abgebildet. So sind denn die sinnlichen Vorstellungen samt und sonders eine bunte Mischung aus solchem, was den vorgestellten Gegenständen an sich zukommt, und aus solchem, was ihnen an sich nicht zukommt, sondern was das Sinnensubjekt in die Vorstellung derselben aus seinem eigenen Reichtume, ob zwar nach der spezifischen Energie des die Vorstellung bildenden Sinnes naturnotwendig, hineinmischt. Nun bezieht das Sinnensubjekt, speziell auch das Gehirn des Menschen, die von ihm ausgeprägten Vorstellungen in derselben Beschaffenheit, wie es sie ausgeprägt hat, also mit ihren subjektiven und objektiven Qualitäten nach aufsen auf ihre respektiven Gegenstände. Und was folgt hieraus? Es folgt unmittelbar, dafs dem Sinnensubjekte eine Anschauung oder Wahrnehmung der letzteren, wie sie an sich selbst sind, schlechthin unmöglich ist. Das Sinnensubjekt schaut die Gegenstände der Aufsenwelt an, es nimmt sie wahr, wie sie ihm erscheinen, in dem bunten Schmucke, in welchem seine Vorstellungen sie ihm vergegenwärtigen, keineswegs aber auch wie sie an sich selbst sind, befreit von dem subjektiven Einschlage, welcher sich mit seinen Vorstellungen derselben unlöslich verwoben hat. Denn sollte das Sinnensubjekt imstande sein, die Gegenstände der Aufsenwelt vorzustellen, wie sie an sich selbst sind, was müfste zu diesem Zwecke vorher in ihm selbst stattfinden? Unzweifelhaft müfste dasselbe nicht nur auf Veranlassung der Einwirkungen jener Gegenstände auf es Vorstellungen derselben entwerfen, sondern es müfste auch noch zu dem weiteren Schritte in ihm kommen, innerhalb seines Vorstellungskreises zwischen den subjektiven und objektiven Elementen desselben zu unterscheiden. Das Sinnensubjekt oder Gehirn müfste also seine

Vorstellungen wieder zum Gegenstande seines Vorstellens und Untersuchens machen können; es müſste in jenem zu einem Denken seines Denkens kommen und in dieser Reflexion auf seine eigene Denkthätigkeit und ihrer Bearbeitung müſste es ihm gelingen, die verschiedenartigen Elemente derselben scharf und bestimmt aus einander zu halten. Hätte irgendein Gehirn nur dieses einmal erreicht, so würde es freilich auch erkennen müssen, was alles es aus seinen Vorstellungen der Gegenstände der Auſsenwelt abzuziehen hätte, wofern es diese in ihrer reinen Objektivität oder in ihrem Ansich seinem Bewuſstsein vergegenwärtigen wollte. Aber kein Gehirn bringt es zu einem Denken seines Denkens oder zu reflektiertem Denken. Es ist dies schon deswegen eine absolute Unmöglichkeit für dasselbe, weil es die ihm immanent werdenden Erscheinungen als solche nicht wahrnimmt, mehr noch, weil es zur Unterscheidung seiner selbst nach Sein und Erscheinen nicht vordringt und daher seiner selbst als des Realgrundes seiner Erscheinungen in der Form des Ichgedankens nicht habhaft wird. Und so nimmt denn das Sinnensubjekt auch die Gegenstände der Auſsenwelt, zu denen es selbst in Beziehung und Wechselwirkung steht, zwar wahr, aber auch nur in dem bunten, aus subjektiven und objektiven Elementen gemischten Farbenschmucke, wie sie in seinen Vorstellungen sich darstellen. Das Reich der Dinge an sich ist ihm auf ewig verschlossen, nur das Gebiet der Erscheinungen ist seine Wirklichkeit.

Der Erscheinungen? Wie denn? Das Sinnensubjekt weilt mit seiner Vorstellungsthätigkeit in einer Welt von Flächen, Gestalten, Farben, Gerüchen, Tönen, Geschmäcken u. s. w., ohne zu erkennen, was von diesen Wahrnehmungen bloſs subjektiv in ihm und was von denselben zugleich objektiv auſser ihm ist. Ferner: auch die objektiven Qualitäten der Dinge, wie: Gröſse, Gestalt, Lage u. s. w. sind nicht die Dinge an sich, sondern sie sind nur die Accidentien einer ihnen unterliegenden Substanz, die Eigenschaften einer Materie. Auch diese Unterscheidung oder die Beziehung der objektiven Empfindungsqualitäten auf ihre Stoffe

oder Substanzen bleibt dem Sinnensubjekte fremd, aus einem Grunde, den wir in dem Vorhergehenden ausführlich und deutlich genug besprochen haben. Und so lebt denn das Sinnensubjekt, auch in seinem wachen Zustande, in einer Welt, die, mit der selbstbewufsten Innenwelt des Denkgeistes verglichen, mit Fug und Recht als eine Traumwelt könnte bezeichnet werden. Eine unerschöpfliche Menge ewig wechselnder, durch die Verhältnisse des Raumes und der Zeit begrenzter, daher einzelner Erscheinungen zieht an seinem Intellekte vorüber. Das ist alles, was der letztere zu fassen vermag. Über diese enge Schranke kann er sich niemals auch nur um eines Haares Breite erheben [28].

4. Treffen wir mit den letzten, zusammenfassenden Worten wirklich die ganze und volle Wahrheit? Ist der Flug des sinnlichen Intellekts in der That so knapp bemessen, dafs er nur Einzel-Vorstellungen der charakterisierten Art von den einzelnen Gegenständen der Aufsenwelt zu gewinnen vermag? Wird derselbe von keinem anderen Strahle mehr erleuchtet? Wir wollen sehen.

Kein materieller Gegenstand, auch nicht in der Gestalt, wie derselbe als Erscheinung in der Vorstellung des Sinnensubjektes sich reflektiert, steht im Raume und in der Zeit isoliert da, sondern alle stehen mit einander in denjenigen Beziehungen, welche durch die näheren Bestimmungen des Raumes und der Zeit selbst herbeigeführt werden. Eben diese zeiträumlichen Verhältnisse der Gegenstände der Aufsenwelt zu einander werden aber auch von dem Sinnensubjekte nicht unbemerkt bleiben. Wie die Gegenstände selbst bald in den Verhältnissen des Zugleich, bald in denen des Vor- oder Nacheinander-, bald in denen des Zusammen- oder Getrennt-, bald in denen des Neben-, Unter- und Übereinanderseins im Raume und in der Zeit sich ordnen, ebenso werden sich in und mit den Vorstellungen jener Gegenstände seitens des Sinnen-Subjektes in dessen Intellekte auch diese zeiträumlichen Beziehungen derselben ganz unwillkürlich geltend machen. Es sei erlaubt, das, was wir sagen wollen, an einigen sehr nahe liegenden und leicht

einleuchtenden Beispielen zu illustrieren. Ein Herr nimmt Hut und Stock und ruft seinen Hund, um mit ihm spazieren zu gehen. Es ist dies in derselben Weise ein-, zwei-, dreimal und öfter geschehen. Bald wird sich das Tier nicht nur in dem Besitze der betreffenden Vorstellungen befinden, sondern es wird dieselben auch in der gleichen Reihen- oder Zeitfolge, wie sie ursprünglich und zu wiederholten Malen von ihm gebildet worden sind, mit einander associieren. Mit anderen Worten: Das Wieder-Aufleben der einen Vorstellung weckt in dem Tiere ganz unwillkürlich die andere, welche ihre ständige Begleiterin oder Nachfolgerin gewesen ist. Der Herr braucht bald, ohne ein Wort zu sagen, in Gegenwart seines Hundes nur nach Hut und Stock zu greifen, um das Tier zu einem Verhalten zu bringen, welches klar beweist, dafs sich in diesem mit jenen Vorstellungen die des Spazierengehens verbindet. Ein anderes Beispiel. Eine Katze hat ein an einem bestimmten Orte liegendes Kissen wiederholt als Lagerstätte benutzt. Sehr bald wird sich in dem Gehirne der Katze die Vorstellung des betreffenden Ortes und die des Ruhekissens unzertrennlich verbinden. Nun aber kommt das Tier an den Ort und das Kissen ist nicht da. Es findet sich zehn Schritte seitwärts in demselben Zimmer auf einem Stuhle. Entdeckt das Tier nun das Kissen, so kann es kommen, dafs es durch Hin- und Herlaufen von dem Stuhle, auf dem jenes jetzt liegt, zu dem Orte, wo es dasselbe früher immer gefunden und umgekehrt sein Befremden über den veränderten Thatbestand jedem aufmerksamen Beobachter deutlich genug zu erkennen giebt [29]. Aus diesen und ähnlichen Beispielen, deren thatsächliches Vorkommen aufser Zweifel steht, geht hervor, dafs auch das Sinnen-Subjekt, resp. das Gehirn der höher organisierten Tiere und das des Menschen für die Wahrnehmung der Raum- und Zeitverhältnisse, in denen die von ihm vorgestellten Gegenstände der Aufsenwelt zu einander sich befinden, wenigstens in einem gewissen Grade ebenfalls Empfänglichkeit hat. Diese Empfänglichkeit ist auch grofs genug, um dem Sinnensubjekte eine Association

und Kombination seiner Vorstellungen nach den Verhältnissen des Raumes und der Zeit möglich zu machen und eben hierdurch erfährt die Kenntnis desselben allerdings noch eine Erweiterung über die Grenzen, welche wir ihr kurz vorher in Nr. 3 ausgesteckt haben. Zwar wird dieselbe der Materie oder dem Inhalte nach, den wir früher bezeichnet haben, nicht vermehrt und sie kann es nicht. Inhaltlich ist und bleibt der Intellekt eines jeden Sinnensubjektes beschränkt auf die Bildung von Einzel-Vorstellungen derjenigen Gegenstände, die durch Einwirkung auf ihn seine Vorstellungsthätigkeit überhaupt in Anregung bringen. Aber die Erfahrung, welche das Sinnensubjekt schon hierdurch von den Gegenständen der Aufsenwelt macht, erweitert sich noch dadurch, dafs die betreffenden Vorstellungen nicht isoliert, jede für sich, in ihm stehen, sondern von dem Subjekte nach bestimmten Verhältnissen des Raumes und der Zeit aufeinander bezogen werden. Dieser Umstand ermächtigt den sinnlichen Intellekt, zu manchen Operationen die, oberflächlich angesehen, logische Operationen in der Form von Urteilen und Schlüssen zu sein scheinen, wiewohl doch mit Kant gesagt werden mufs, dafs jener zu beiden nicht das ausreichende Vermögen besitzt [30]. Vielmehr sind die scheinbaren Urteile und Schlüsse der Sinnlichkeit in der That nichts als ebenso viele in dieser unwillkürlich auftretende Associationen ihrer Vorstellungen nach denjenigen zeiträumlichen Beziehungen, welche die äufsere Wahrnehmung der Dinge dem Sinnensubjekte schon darbietet. Sie sind daher auch in keiner Art ein Beweis dafür, dafs das Sinnen-Subjekt mit jenen die ihm gesetzten Schranken einer blofs sinnlichen Wahrnehmung überschritten und mit denselben in das Wesen der Dinge, z. B. in die Unterscheidung derselben nach Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung einzudringen wenigstens angefangen habe. Unsere frühere Behauptung, dafs kein Sinnen-Subjekt zur Bildung der Gedanken von Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung sich erhebe, bleibt nach wie vor in voller Kraft bestehen. Und dafs dieses der Fall, wollen

wir unter Berücksichtigung der hierauf bezüglichen Untersuchungen David Humes an der zuletzt genannten Kategorie der Ursache und Wirkung nach darzuthun versuchen.

5. In seiner im Jahre 1748 publizierten Schrift: „Untersuchung über den menschlichen Verstand" drückt Hume u. a. wörtlich sich so aus: „Man nehme an, ein Mensch von vorzüglichem Verstande und Überlegung trete plötzlich in die Welt. Er würde sofort eine stetige Folge von Dingen und Ereignissen wahrnehmen, aber nichts weiter. Er würde durch kein Überlegen die Vorstellung von Wirkung und Ursache sogleich gewinnen können, weil die Kräfte, durch welche alle Naturvorgänge sich vollziehen, den Sinnen sich nicht darbieten. Und ebenso wenig ist ein Grund zu der Annahme da, dafs blofs deshalb, weil ein Umstand dem anderen vorhergeht, der eine die Ursache, der andere die Wirkung sei. Ihre Verbindung kann beliebig und zufällig sein; es ist kein Grund vorhanden, von der Erscheinung des einen auf das Eintreten des andern zu schliefsen . . . ."

„Nun setze man aber, dafs er mehr Erfahrung gewonnen und so lange in der Welt gelebt habe, um zu bemerken, dafs ähnliche Dinge oder Vorgänge immer miteinander verbunden sind, was folgt aus dieser Erfahrung? Er schliefst sofort von der Erscheinung des einen auf das Eintreten des anderen. Dennoch hat er mit aller seiner Erfahrung keine Vorstellung oder Kenntnis von den geheimen Kräften gewonnen, durch welche das eine das andere hervorbringt. Auch ist er durch keinen Grund seiner Vernunft genötigt, diesen Schlufs zu ziehen; dennoch findet er sich bestimmt ihn zu ziehen, und obgleich er überzeugt ist, dafs seine Vernunft kein Teil an diesem Schliefsen hat, so wird er doch in dieser Weise zu denken verharren. Es besteht also ein anderes Prinzip, was ihn zu dieser Folgerung bestimmt."

„Dieses Prinzip ist die Gewohnheit oder Übung" [31]. Aus diesen wörtlichen Mitteilungen ist klar ersichtlich, dafs Hume die Begriffe der Ursache und Wirkung ihrem Inhalte nach auf ein stetiges Verknüpftsein oder auf eine regelmäfsige Aufeinanderfolge von Ereignissen einschränkt. Weil

ein Ereignis dem andern regelmäfsig auf dem Fufse folgt, deshalb und nur deshalb nennen wir das vorhergehende die Ursache und das zweite die Wirkung, wiewohl wir von den geheimen Kräften, durch welche jenes dieses bewirkt oder hervorbringt, schlechterdings nichts bemerken und nie etwas bemerken können. So hat Hume das Kausalitätsgesetz in ein blofses Successionsgesetz, das propter hoc in ein post hoc umgewandelt. Augenscheinlich ist durch diese Prozedur das Kausalitätsgesetz als solches nicht erklärt sondern vernichtet, denn wahr ist und bleibt Kants Wort, dafs „der Synthesis der Ursache und Wirkung eine Dignität anhange, die man gar nicht empirisch (d. i. auf Grund derjenigen Empirie, welche die Sinnlichkeit macht) ausdrücken könne, nämlich, dafs die Wirkung nicht blofs zu der Ursache hinzukomme, sondern durch dieselbe gesetzt sei und aus ihr erfolge [32]." Aber wie und wodurch ist Hume zu seiner Vernichtung des Kausalitätsgesetzes geführt worden? Offenbar durch eine sehr einseitige Betrachtung des menschlichen Denk- und Erkenntnisprozesses, in welcher sich Lockes Einflufs auf ihn deutlich genug bemerklich macht.

„Obgleich unsere Gedanken", schreibt Hume, „eine unbegrenzte Freiheit zu besitzen scheinen, zeigen sie sich doch bei näherer Untersuchung in Wahrheit in sehr enge Grenzen eingeschlossen. All die schöpferische Kraft der Seele ist nichts weiter als die Fähigkeit, den durch die Sinne und die Erfahrung gewonnenen Stoff zu verbinden, umzustellen, zu vermehren oder zu vermindern. Wenn wir uns ein goldenes Gebirge vorstellen, so verbinden wir nur zwei bereits vorhandene Vorstellungen, Gold und Gebirge, die uns von früher bekannt sind. Ein tugendhaftes Pferd kann man sich denken, weil man die Tugend aus seinen eigenen Gefühlen kennt; man verbindet sie mit der Gestalt und dem Aussehen eines Pferdes, was ein bekanntes Tier ist. Kurz aller Stoff des Denkens ist von äufseren oder inneren Wahrnehmungen abgeleitet; nur die Mischung und Verbindung gehört dem Geiste und Willen, oder, um mich phi-

losophisch auszudrücken, alle unsere Vorstellungen oder schwachen Empfindungen sind Nachbilder unserer Eindrücke oder lebhafteren Empfindungen [33]."

In diesen und ähnlichen Ausführungen liegt recht eigentlich der wunde Fleck von Humes Erkenntnistheorie, aber nicht blofs der von Humes sondern auch der von Lockes, von Kants und aus der jüngsten Zeit von Eduard Zellers erkenntnistheoretischen Ansichten. Keiner auch der genannten deutschen Denker hat an dem Hauptgebrechen, an welchem die Erkenntnistheorie der beiden Engländer leidet, die durchaus notwendige Verbesserung vorgenommen. Es giebt nur einer unter den neueren deutschen Philosophen, der dieser Arbeit sich unterzogen und dem in der erwähnten Leistung der Preis gebührt und dieser ist kein anderer als der von uns schon oft mit Auszeichnung genannte Anton Günther. Aber worin offenbart sich denn die Seichtigkeit, die Schwäche und Unwahrheit der Humeschen Erkenntnistheorie? Es ist nicht schwer, den Punkt in aller Bestimmtheit anzugeben und deutlich zu machen.

Nach den zuletzt mitgeteilten Aussprüchen unseres englischen Philosophen sind die Formen oder Vorstellungsweisen, welche dem Denken und Erkennen des Menschen allen Inhalt, allen Stoff oder alle Materie zuführen, einzig und allein die von diesem gebildeten „äufseren und inneren Wahrnehmungen". Was diese beiden Arten von Vorstellungen dem Menschen an Erkenntnisinhalt nicht darbieten, ist dem letzteren auch schlechthin unzugänglich; es ist für ihn undenkbar und unerkennbar. Denn alles, was dem Menschen als einem denkenden und erkennenden Wesen über seine Wahrnehmungen hinaus noch möglich ist, ist nur ihre mannigfaltige Verbindung, Zergliederung, Verminderung, Vermehrung und Steigerung. Formveränderungen kann er an und mit ihnen vornehmen nach verschiedenen Richtungen, aber einen neuen Inhalt bringt er durch diese Manipulationen nicht hinein, dazu fehlt ihm all und jedes Vermögen. Nun! Sind diese Locke-Hume-Kant-Zellerschen mit so grofser Zuversichtlichkeit vorgetragenen

Behauptungen etwa richtig und unbezweifelbar? Wer, der den ersten über den Geist des Menschen handelnden Abschnitt dieser Schrift nur mit einiger Aufmerksamkeit gelesen und sich zueigen gemacht, wollte an der völligen Verkehrtheit derselben noch zweifeln!

Gewiſs! der Mensch als denkendes Wesen gewinnt „äuſsere und innere Wahrnehmungen“. Aber sind diese Wahrnehmungen auch die einzigen Formen, zu deren Ausprägung er in seiner Gedankenbildung sich erhebt und die allein ihm einen Erkenntnis inhalt zuzuführen imstande sind? Um uns auf die inneren Wahrnehmungen zu beschränken, so ist deren Inhalt die Menge von Gedanken, Willensakten, Gefühlen, deren sich jeder zum Selbstbewuſstsein in der Form des Ichgedankens entwickelte Mensch als ihm angehöriger bewuſst wird. Aber der Mensch (richtiger: der Geist des Menschen) nimmt nicht bloſs diese seine inneren Zustände oder Erscheinungen wahr, sondern mit ihrer Wahrnehmung macht er auch die weitere Beobachtung, daſs allen jenen Zuständen kein Sein oder keine Existenz in und an ihnen selbst zukommt, daſs sie kein selbständig, sich selbst zuständig Seiendes sind und eben deshalb ist er in absoluter Weise genötigt, sie auf ein selbständig Seiendes (eine Substanz) zu beziehen, welches kein anderer als er selber ist. So gewinnt er sich selbst zwar nicht durch Wahrnehmung unmittelbar, wohl aber aus seinen Wahrnehmungen mittelbar als die Substanz zu diesen als ihren Accidentien. Ferner beobachtet der Geist des Menschen an einer sehr groſsen Zahl seiner inneren Wahrnehmungen aber auch, daſs sie sich zu ihm nicht bloſs wie die Accidentien zu ihrer Substanz, wie die Erscheinungen zu dem in ihnen erscheinenden realen Sein sondern auſserdem wie die Wirkungen zu ihrer Ursache verhalten. Denn der Geist ist sich unzweifelhaft bewuſst, nicht nur daſs alle seine inneren Wahrnehmungen als Erscheinungen ihm selbst und keiner anderen Substanz oder keinem andern Realprinzipe immanent sind sondern er weiſs mit derselben zweifellosen Gewiſsheit von einem sehr groſsen Teile jener

Wahrnehmungen auch, daſs sie von ihm selbst als Kausalprinzipe dependieren und daſs eben er und kein anderer sie in und an ihm selbst bewirkt oder verursacht hat. In jedem Satze, wie: Ich denke, ich will, ich forsche, ich zweifele u. s. w. giebt der selbstbewuſste Geist des Menschen oder das Ich zunächst der Verschiedenheit und der von ihm gemachten Unterscheidung seiner inneren Zustände von ihm selbst einen ganz unzweideutigen Ausdruck. Aber diese Verschiedenheit giebt sich sofort als eine zweifache kund. Entweder werden die Zustände als dem Ich immanente Erscheinungen oder als von dem Ich erzeugte Wirkungen aufgefaſst. In jenem Falle denkt das Ich als solches sich als Substanz, in diesem als Ursache. Die erwähnten Relationen der Immanenz und Dependenz sind auch ohne weiteres die Haupt- und die einzigen Hauptrelationen, welche der Geist zwischen ihm und seinen Zuständen vorhanden entdeckt. Und eben weil es so ist, so sind die Gedanken der Substanz und des Accidenzes, der Ursache und Wirkung auch die Stammkategorieen alles vernünftigen Denkens, aus denen die sämtlichen übrigen Kategorieen in konsequenter Weise sich müssen ableiten lassen. Hätte Hume in seinen Forschungen über die Genesis und die Bedeutung des Kausalitätsgesetzes, statt ausschlieſslich die äuſsere (sinnliche) Wahrnehmung oder Erfahrung zu berücksichtigen, mehr auf die innere Erfahrung geachtet, die der Denkgeist an sich selber macht und wäre es ihm hierbei gelungen, dem Selbstbewuſstwerdungsprozesse des letzteren gründlich auf die Spur zu kommen, fürwahr! seine Forschungen hätten ihm ein besseres und stichhaltigeres Resultat abgeworfen als thatsächlich der Fall ist. Sicherlich wäre es ihm nicht in den Sinn gekommen, in der von ihm vorgenommenen Umwandlung des Kausalitätsgesetzes in ein bloſses Successionsgesetz eine Lösung des wichtigen und tiefliegenden Problems zu erblicken. Daſs er dieses Vergehens sich schuldig gemacht und den erwähnten Gewaltstreich geführt, beweist mehr als alles andere die Einseitigkeit und Oberflächlichkeit seiner erkennt-

nisstheoretischen Forschungen. Es beweist vor allem, dafs er von der Selbsterfahrung oder dem Selbstbewufstwerdungsprozesse des Geistes im Menschen kaum eine Ahnung hat. Nichtsdestoweniger ist das Resultat der Humeschen Untersuchung nicht ganz und gar verwerflich. Es spricht sogar eine grofse Wahrheit aus, zwar nicht für den Intellekt des Geistes im Menschen, wohl aber für den sinnlichen Intellekt in und aufser dem Menschen in allen Regionen der animalischen Individuen. Wie so?

6. Der Geist des Menschen gewinnt, wie aus dem Vorhergehenden erhellt, durch das Selbstbewufstsein in der Form des Ichgedankens an sich selbst einen Gedanken- und Erkenntnisinhalt, der ihm nicht aus den von ihm gemachten Wahrnehmungen seiner eigenen Erscheinungen oder Zustände zufliefst. Durch seine Wahrnehmungen als solche werden auch dem Geiste freilich nur die ihm immanenten und gegenständlichen Erscheinungen sowie das Vor- und Nacheinander kund, in welchem diese in jenen eintreten. Hier offenbart sich in der That keine Spur eines kausalen Verhältnisses oder eines Kausalitätsgesetzes und wäre der Geist des Menschen ebenso wie die Sinnlichkeit in und aufser diesem nur auf die Ausprägung von Wahrnehmungen beschränkt, so würde der Mensch so gut wie das Tier nicht einmal die Frage nach den Real- und Kausalgründen der ihm zum Bewufstsein kommenden Erscheinungswelt aufwerfen können. Aber die Erfahrung, die der Geist des Menschen mittels Wahrnehmung der ihm immanenten Erscheinungen an sich selber macht, ist nicht die einzige Erfahrung, die jener von sich gewinnt. Denn mit der Ausprägung des Ichgedankens verläfst der Geist das Gebiet seiner inneren Erscheinungswelt, indem er in sich selbst zu dieser die substantiale und kausale Wurzel entdeckt. Hier geht ihm in der That die sichere, zweifellose Erkenntnis auf, dafs eben er und kein anderer es ist, der die von ihm in und an ihm wahrgenommenen Erscheinungen zum grofsen Teile auch gesetzt oder hervorgebracht hat. Dagegen nimmt die Sinnlichkeit mit ihrer Beobachtung der Aufsenwelt aufser

den in dieser befindlichen materiellen Gegenständen und vorkommenden Ereignissen nur noch das Nebeneinander jener im Raume und das Nacheinander dieser in der Zeit wahr. Bis zur Erfassung des substantialen und kausalen Grundes der in die Wirklichkeit tretenden und von ihr beobachteten Erscheinungen dringt die Sinnlichkeit nicht. In ihrem Intellekte spiegelt sich daher in der That nur das post hoc niemals das propter hoc, das Nacheinander niemals das Durcheinander, das Folgen niemals das Erfolgen der Dinge und Ereignisse. Von dem sinnlichen Intellekte gilt das, was Hume irrtümlicherweise auch auf den Intellekt des Denkgeistes im Menschen ausdehnt. Da hieran, wie uns scheinen will, ein vernünftiger Zweifel gar nicht mehr möglich ist, so ist auch einfür allemal der Beweis geliefert, dafs die Locke-Humesche Erkenntnistheorie ihre Aufgabe nur zur Hälfte, und zwar in der weitaus leichteren Hälfte gelöst hat. Die Erkenntnissphäre der Sinnlichkeit hat sie wenn nicht in allen einzelnen so doch in allen wesentlichen Punkten ausgemessen, dagegen ist ihr der Erkenntnisprozefs und die Erkenntnissphäre des Denkgeistes im Menschen so gut wie gänzlich verborgen geblieben. Zwar ist Kant tiefer als seine englischen Vorläufer in die Genesis und Beschaffenheit der Kategorieen, dieser Grundformen in dem Denk- und Erkenntnisleben des Menschengeistes, eingedrungen, aber auch er hat es nicht vermocht, der ihm vorliegenden Aufgabe gerecht zu werden, wie unsere früheren Erörterungen zur Genüge dargethan haben. Eben deshalb ist aber auch unser seit langem feststehendes Urteil wohl begründet, dafs in den Philosophieen der genannten Denker der Mensch, dieses Geheimnis aller Geheimnisse, nur sehr einseitig und mangelhaft verstanden ist. Und ein ebenso richtiges wie allseitiges Verständnis desselben wird nur dadurch zu erzielen sein, dafs die Erkenntnistheorieen der Genannten unter Benutzung der in ihnen vorhandenen Lichtblicke von ihren Mängeln befreit und endlich einmal zu einer Wissenschaft ausgebaut werden, welche Entstehung und Beschaffenheit sämtlicher im

Menschen sich entwickelnder Denkformen vor dem Auge des Forschers enthüllt und offenbar macht. Zu diesem grofsen Werke, der Grundbedingung eines wissenschaftlichen und richtigen Verständnisses der Welt und Gottes, soll, so hoffen wir, auch diese unsere Arbeit ihren Beitrag nicht schuldig bleiben.

§ 21.

Die ontologische Beschaffenheit (Geteiltheit) des Gehirns, ja des Stoffs oder der Materie überhaupt.

Vergegenwärtigen wir uns in einem flüchtigen Überblicke vor allem die in den vier letzten Paragraphen besprochenen, für die wissenschaftliche Feststellung der ontologischen Beschaffenheit des Gehirns als eines Vorstellungs- oder Denkorgangs, ja für die der Materie überhaupt höchst wichtigen Gegenstände.

1. Das Gehirn wird durch Einwirkung der Gegenstände der Aufsenwelt auf dasselbe in bestimmte Atom- oder Molekularbewegungen versetzt. Die letzteren verhalten sich zu ihm selbst als Erscheinungen, Accidentien, Zustände, zu den betreffenden äufseren Gegenständen als Wirkungen. Ihnen gegenüber ist das Gehirn als solches Substanz, reales Sein oder Prinzip. Und zwar ist es die Substanz zu den ihm immanenten Erscheinungen nur insofern und dadurch, inwiefern und weil es Materie, materieller Stoff ist, sowie überhaupt als die Substanz aller Naturerscheinungen einzig und allein die Materie oder der Stoff als solcher anerkannt werden kann. Ist aber die Materie die Substanz der Natur, so ist sie auch die einzige sämtliche Naturerscheinungen oder die Totalität des Naturlebens auf allen seinen Stufen bewirkende Ursache oder Kausalität. Der Stoff oder die Materie als solche kommt daher auf einer gewissen Höhe ihrer Konfiguration auch zum Denken und es ist einer der gröfsten Mifsgriffe, den Réné Descartes, der weitaus bedeutendste Philosoph aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, in der Feststellung und Begründung seines Wesensdualismus von Geist und Natur begangen, dafs er der letzteren als Materie all und jedes Denken abgesprochen

und sie zu einer bloſsen substantia extensa degradiert hat. Dagegen liegt in der gegenteiligen Behauptung des Materialismus, daſs auch die Materie in ihrer Konfiguration zu den animalischen Individuen Gedanken erzeuge, eine groſse Wahrheit. Und diese Wahrheit wäre es wohl wert, daſs man endlich einmal aufhörte, wie von zahllosen Philosophen, Theologen und philosophierenden Naturforschern bis zur Stunde geschieht, sie über die Achseln anzusehen, statt sie gründlich und vorurteilslos zu untersuchen und dadurch sich in den Stand zu setzen, auch die grandiose Unwahrheit, welche der Materialismus mit jener von jeher verbunden hat, ein- für allemal aus dem Gebiete der Wissenschaft zu entfernen. Denn nicht darin besteht das Unrecht des Materialismus, daſs er der Materie die Möglichkeit und Fähigkeit zum Denken zuschreibt. Diese seine Behauptung zeugt von dem tiefen Blicke, welchen er von jeher in seiner Vorliebe für die Natur und ihr Leben in beide geworfen hat. Sein Unrecht liegt einzig und allein darin, daſs er alles und jedes Denken, auch das selbstbewuſste, vernünftige Denken des Menschen, aus der Materie (dem Gehirn) als der es erzeugenden Kausalität ableitet. Denn für diese Behauptung und ihre Richtigkeit hat der Materialismus nicht nur keinen Beweis sondern die völlige Verkehrtheit derselben muſs einem jeden einleuchten, der die im Menschen sich entwickelnden Denkformen und -prozesse nach ihrer wahren Beschaffenheit selbst nur einigermaſsen durchschaut und begriffen hat (34).

In dem Vorhergehenden haben wir den eben erwähnten Dualismus des Gedankens, den des selbstbewuſsten (geistigen) und den des selbstbewuſstlosen (sinnlichen) Denkens nach seiner wahren Beschaffenheit ermittelt und festgestellt. Das Selbstbewuſstsein in der Form des Ichgedankens, wie dasselbe in jedem zur Vernunft sich entwickelnden Menschen auftritt, haben wir als das Resultat eines Denkprozesses erkannt, durch welchen demjenigen Subjekte, welches in diesen eingeht, die beiden in und an ihm auftretenden Seiten des Seins und Erscheinens, der Substanz und

des Accidenzes, der Ursache und Wirkung, des Prinzips und der Kräfte u. s. w. klar und offenbar werden. Ein solches Denksubjekt, deren eines unter allen auf Erden lebenden Wesen erfahrungsgemäfs nur der Mensch besitzt, nennen wir in Übereinstimmung mit dem allgemeinen Sprachgebrauche Geist oder Seele. Der Mensch und nur der Mensch hat einen Geist oder eine Seele, weil und insofern er im Verfolge seiner Entwickelung seiner selbst bewufst oder ein Ich wird, wogegen jedem Tiere oder Sinnensubjekte mit der Fähigkeit zur Ausprägung des Ichgedankens auch der Geist oder die Seele abgesprochen werden mufs. Und die Seele des Menschen kommt zum Ichgedanken, weil sie die in ihrem Entwickelungs- oder Differenzierungsprozesse ihr immanent werdenden Erscheinungen als solche wahrnimmt und dieselben von ihr selbst als dem ihnen unterliegenden realen oder substantialen, respektive kausalen Prinzipe zu unterscheiden die angestammte Macht besitzt. Das Selbstbewufstsein als Ichgedanke ist mithin die Quelle und Geburtsstätte der Kategorieen und der Inhalt, welchen der Geist mit diesen von ihm ausgeprägten Stammformen alles vernünftigen Erkennens in erster Linie sich zum Bewufstsein bringt, ist kein anderer als er selbst nach den beiden Seiten, nach welchen er sich in dem Prozesse seiner Differenzierung entfaltet und aufgeschlossen hat. Hat aber der Geist im Selbstbewufstsein einmal sich selber als Sein und Erscheinung, Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung u. s. w. gefunden, sind mit anderen Worten die Kategorieen einmal in seinem Bewufstsein aufgegangen, so kann derselbe nicht nur sondern er mufs sogar auch alles andere Existierende, was in sein Bewufstsein eintritt, nach ganz denselben Momenten beurteilen und unterscheiden. Daher schliefst der Geist von jeder von ihm erfahrenen Erscheinung auf eine ihr zugrundeliegende Substanz, von jeder Wirkung auf eine Ursache derselben u. s. w., freilich mit der Einschränkung, dafs er von einer anders beschaffenen Erscheinung und Wirkung auf eine anders beschaffene Substanz und Ursache zurückzuschliefsen genötigt ist. Und

dieses Verfahren des Geistes kann keineswegs der Willkür beschuldigt werden. Es ist kein solches, durch welches er dem von ihm Gedachten, das als solches nicht er selber ist, Zwang anthut, indem er die in und an ihm selbst erhobenen Gedankenformen als den Maſsstab, nach dem er sich selbst zu beurteilen hat, auch jenem aufdrängt. Denn in denselben Momenten, die der selbstbewuſste Geist in und an sich selber entdeckt und die er mittels der Kategorieen sich zu einem deutlichen Bewuſstsein bringt, liegt nicht weniger auch alles andere mit und neben dem Geiste Existierende gefangen, so daſs es schlechterdings nichts giebt noch geben kann, was nicht entweder Sein oder Erscheinung, Substanz oder Accidenz, Ursache oder Wirkung u. s. w. wäre, oder was nicht einer der Kategorieen sich subsumieren lieſse. Es wird daher auch keiner über irgendetwas, was immer es sein mag, etwas Vernünftiges zu denken und zu sagen imstande sein, ohne diese oder jene Kategorie auf dasselbe anzuwenden und von ihm als eine sein eigentliches und wahrhaftes Wesen bezeichnende Gedankenform zu prädizieren.

Aber das selbstbewuſste Denken des Geistes oder der Seele des Menschen ist ganz offenbar nicht das einzige Denken in der Welt. In und auſser dem Menschen, in der zahllosen Aufeinanderfolge der animalischen Individuen, giebt es noch ein anderes, das sinnliche Denken, in dem sich kein Ichgedanke und keine der Kategorieen einstellt. Innerhalb desselben entwickelt sich nur eine Gedankenform, die sinnliche Wahrnehmung, Einzelvorstellung oder -anschauung. Als unerläſsliche Vorbedingung für die Ausprägung derselben, speziell seitens des Menschen, haben wir in dem Vorhergehenden erkannt, daſs auch das Gehirn des letzteren durch auf dasselbe stattfindende fremde Einwirkungen in den Gegensatz von Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung u. s. w. eintrete. Aber was das Gehirn nach der Reception fremder Einwirkungen thatsächlich [illegible]st, davon erreicht es nicht auch wie in dem analogen Falle [illegible]r Geist des Menschen eine Erkenntnis. Vielmehr führen [illegible] durch fremde Einwirkungen in und an dem Gehirne auf-

tretenden Erscheinungen (Molekularbewegungen) in ihm nur dazu, dafs es als Substanz auf Veranlassung derselben eines der buntfarbigen Vorstellungsbilder ausprägt, durch welche die fünf Sinne je nach ihrer spezifischen Energie dem Menschen die Gegenstände der Aufsenwelt vergegenwärtigen. Das Gehirn nimmt also die ihm immanent werdenden Erscheinungen (Molekularbewegungen) als solche nicht wahr, sondern diese Erscheinungen sind für dasselbe nur die Veranlassung, ganz anders geartete Erscheinungen, nämlich die sinnlichen Vorstellungsbilder, hervorzubringen und dadurch die Aufsenwelt in einem Schmucke vor sich hinzuzaubern, den sie an sich gar nicht hat und in dem sie nur in der Vorstellungswelt des Sinnensubjektes auftritt. Und eben weil das Sinnensubjekt oder Gehirn die ihm immanenten Erscheinungen als solche nicht wahrnimmt, von ihnen als solchen nichts erfährt und nichts erfahren kann, so kann es dieselben auch nicht auf sich als die ihnen unterliegende Substanz beziehen; es kann sie nicht von sich als solchem unterscheiden und dadurch nicht zur Erkenntnis seiner selbst als des in jenen und durch jene Erscheinungen sich offenbarenden substantialen und kausalen Seins oder Prinzips vordringen. Mit einem Worte: das Gehirn bringt es nicht zur Bildung des selbstbewufsten Denkens, des Ichgedankens und mithin auch nicht zur Gewinnung selbst nur einer einzigen der Kategorieen. Und die Ursache für diese dem Gehirne als solchem unmöglichen Leistungen wo anders könnte sie gesucht und, wenn das Glück uns begünstigt, auch gefunden werden als in der metaphysischen oder ontologischen Beschaffenheit des Gehirns selber? Dieser letzteren müssen wir jetzt unsere ungeteilteste und gespannteste Aufmerksamkeit zuwenden [35].

2. In dem Geiste des Menschen kommt zufolge des in ihm sich vollziehenden Entwickelungs- oder Differenzierungsprozesses der Gegensatz von Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz, Prinzip und Zustand, Wesen und Eigenschaft u. s. w. zu einem reinen und scharfen Ausdrucke. Als ursprünglich indifferentes Realprinzip ist der Geist nicht die

Erscheinung irgendeines anderen von ihm als solchem verschiedenen Prinzips; er als solcher ist nicht und kann nicht sein eine der zahllosen Erscheinungsformen oder Individualitäten, in welchen ein allgemeines, universales Sein oder Prinzip sich selbst seine Bestimmtheit gegeben hat. Ist der Geist eines jeden Menschen auch als Sein, Substanz oder Realprinzip geworden, was wir hier noch unentschieden lassen, so d. i. durch Besonderung oder Individualisierung einer allgemeinen, universalen Substanz ist er ganz sicherlich nicht geworden, denn diese Art des Werdens widerstreitet gleich sehr seiner primitiven Indifferenz wie seiner substantialen Ein- und Ganzheit vor, in und nach seiner Differenzierung. Primitiv indifferentes Sein ist kein Moment in dem Prozesse eines Seins zur Bestimmtheit oder in dem Differenzierungsprozesse desselben. Und ein- und ganzheitliches Sein ist kein Fragment, keine Individualität oder Besonderung eines allgemeinen, universalen Seins, sondern ein Prinzip an und für sich, eine in und an sich abgeschlossene substantiale Monade. Und dieselbe Monade bleibt der Geist auch in seinem Differenzierungsprozesse, nur daſs durch denselben in die ursprünglich indifferente substantiale Einheit gewisse Erscheinungsmomente eintreten. Der Gegensatz von Sein und Erscheinen ist demnach in dem differenzierten Geiste ein scharf durchgeführter. Die Erscheinungen wurzeln zwar im Geiste als Substanz, aber sie selbst sind nicht der Geist als Substanz und haben als solche an dem substantialen Charakter des Geistes gar keinen Anteil. Und der Geist als Substanz ist zwar das Subjekt und zum groſsen Teil auch die bewirkende Ursache der ihm immanent werdenden Erscheinungen, aber er als solcher ist nicht Erscheinung, weder eine unter den vielen, die ihm selbst angehören und sein Leben konstituieren, noch eine unter den vielen, in welche ein anderes Realprinzip als er selbst ist, ein allgemeines, universales Sein durch den Prozeſs seiner Differenzierung sich auseinandergelegt hat, um in ihnen die auch ihm mögliche Bestimmtheit anzustreben und zu erreichen. Der Geist als Substanz ist eben nur Substanz und negiert

als solche von sich in jedem Sinne, den Charakter der Erscheinung an sich zu tragen.

Der vorher skizzierte, scharf und rein ausgeprägte Gegensatz von Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz u. s. w. in der Sphäre des (differenzierten) Geistes bietet dem letzteren nun auch die Möglichkeit, das eine Glied des Gegensatzes, die Erscheinungen als solche, unmittelbar wahrzunehmen und das Abhängigkeitsverhältnis der Immanenz, in welchem sie zu dem Geiste als solchem stehen, direkt zu beobachten. Hierdurch aber ist der Geist auch wieder in der Lage, die wahrgenommenen Erscheinungen auf sich als die ihnen unterliegende Substanz zurückzuführen, jene von dieser und umgekehrt diese von jenen zu unterscheiden, und dadurch wie jener so seiner selbst als der beiden Scheidungsmomente, in welche er als ursprünglich indifferentes Realprinzip durch den Differenzierungsprozeſs eingegangen, bewuſst zu werden. Nun ist dem Gehirne, wie in dem Vorhergehenden dargethan wurde, zunächst die unmittelbare Wahrnehmung der ihm immanent werdenden Erscheinungen, Molekularbewegungen, nicht möglich. Das Gehirn bildet auf Veranlassung derselben als der primitivsten Erscheinungen, die ihm durch fremde Einwirkungen immanent werden, zwar andere Erscheinungen, Empfindungen, Wahrnehmungen oder Vorstellungen. Aber der Inhalt dieser Vorstellungen sind nicht die Molekularbewegungen als solche, an welche jene sich anschlieſsen, sondern die teils primären teils sekundären Qualitäten, welche das Gehirn auf Veranlassung jener ausprägt und durch deren Zusammenfassung zur gedanklichen Einheit die jedesmalige Vorstellung selbst gewonnen wird. Und weil so das Gehirn die ihm immanent werdenden Molekularbewegungen als seine primitivsten Erscheinungen nicht wahrzunehmen vermag, so nimmt es auch keine der übrigen, von ihm selbst bewirkten Erscheinungen in ihm, z. B. keine seiner Vorstellungen, Empfindungen u. s. w. wahr, mit anderen Worten: es gewinnt kein Vorstellen seines Vorstellens, kein seine Vorstellungen selbst zum Gegenstande seines Vorstellens machendes Vorstellen. Ohne die Wahrnehmung der

dem Gehirne immanenten Erscheinungen ist es demselben selbstverständlich aber auch wieder unmöglich, von derjenigen Eigentümlichkeit seiner Erscheinungen irgendeine Vorstellung zu gewinnen, durch welche dieselben recht eigentlich erst zu Erscheinungen werden, nämlich von der Unselbständigkeit ihrer eigenen Existenz und von ihrer Inhärenz in und an dem Gehirne selber. Und eben weil das Gehirn hiervon schlechterdings nichts erfährt und aus dem angegebenen Grunde niemals etwas erfahren kann, so kann auch niemals das Bedürfnis und die Fähigkeit in ihm erwachen, zu den ihm immanenten Erscheinungen den substantialen und kausalen Grund aufzusuchen und denselben endlich in und an ihm selber zu entdecken. So geht dem Gehirn oder im allgemeinen jedem Sinnensubjekte wie die Wahrnehmung der ihm immanenten Erscheinungen, so auch das Wissen um sich selbst als den Real- und Kausalgrund von jenen stets und naturnotwendig ab. Wie es seine Erscheinungen als solche nicht wahrnimmt, so vermag es diese auch nicht auf sich selbst als ihren substantialen und kausalen Grund zu beziehen und von sich zu unterscheiden, um dadurch seiner selbst als Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung u. s. w. bewufst zu werden. Und fragen wir nun, warum dem Gehirne oder dem Sinnensubjekte überhaupt diese Leistungen im Reiche des Gedankens unmöglich sind, so wird sich dafür als die einzige ausreichende Erklärung nur die Thatsache ausfindig machen lassen, weil in dem Gehirne selbst der Gegensatz von Sein und Erscheinung, Substanz und Accidenz u. s. w. nicht zur vollen und reinen Darstellung kommt. Wie aber soll man sich dieses näher denken?

3. Die dem Gehirne inhärenten Erscheinungen, von welcher individuellen Beschaffenheit sie sonst immer sein mögen, haben von substantialem Charakter schlechterdings nichts an sich. Das Charakteristische und Wesentliche einer jeden Erscheinung besteht nach unseren wiederholten Erörterungen einzig und allein in der Unselbständigkeit ihres Seins oder ihrer Existenz, also darin, dafs ihr keine Existenz in und

an ihr selbst, sondern in und an einem andern, als sie selbst ist, zukommt, nämlich in und an der ihr als solcher zugrunde liegenden und sie im Sein erhaltenden Substanz. Dieses Los, dem Gehirne als solchem immanent zu sein, d. i. den dasselbe konstituierenden materiellen Atomen als solchen anzuhaften und nur anhaften zu können, teilen aber ohne jeden Zweifel alle in und an dem Gehirne auftretenden Erscheinungen. Sie als solche sind daher notwendigerweise auch nichts als Erscheinungen; an dem substantialen Charakter des Gehirns als solchem haben sie schlechterdings keinen Anteil. Auf der Seite der dem Gehirne immanent werdenden Erscheinungen kann also auch der Grund nicht liegen, warum sich in jenem der Gegensatz von Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz nicht rein und scharf ausprägt. Er wird auf die Seite des Gehirns als solchen zu liegen kommen, und zwar in der Art, dafs dieses als solches zwar Substanz ist, ohne deswegen aber aufzuhören, in anderer Beziehung auch wieder selbst die Erscheinung einer von ihm als solchem verschiedenen Substanz zu sein. Wie ist das aber möglich? Wie anders als dadurch, dafs die das Gehirn, ja die ganze Natur konstituierenden Atome nichts Primitives, Ursprüngliches, dafs sie keine Realprinzipien oder Substanzen an und für sich, sondern dafs sie die minimalen Bruchteile sind, in welche ein allgemeines, universales Realprinzip, nämlich die allgemeine Natursubstanz, in dem und durch den Prozefs ihrer Differenzierung sich auseinandergelegt und besondert hat. Man wird sich demnach zu denken haben, dafs die Natursubstanz, wie der Geist eines jeden Menschen, einmal — auf die Zahl der Jahre, in welche dieser Zeitpunkt zurückdatiert wird, kommt es dabei gar nicht an — ebenfalls noch vor dem Anfange ihrer Entwickelung oder Differenzierung gestanden habe und dafs sie in diesem Zustande eine noch völlig indifferente substantiale Ein- und Ganzheit gewesen sei. Selbstverständlich war die Natursubstanz damals noch nicht, wie jetzt in ihrer Differenzierung, ein kollektives, aus diskreten Atomen bestehendes sondern ein numerisches, kontinuierliches, reales oder

substantiales Ganzes. Nun aber begann — wie und wodurch wird später dargethan werden — dieses substantiale Ganze sich zu differenzieren, und dieser Prozefs vollzog sich in ihm, in diametralem Gegensatze zu dem des Geistes, dadurch, dafs jene ursprüngliche substantiale Ein- und Ganzheit in substantiale Geteiltheit sich übersetzte und diese Teilung so lange fortsetzte, bis sie sich in die Totalität der (materiellen) Atome dirimiert und aufgelöst hatte. Ist nun aber der Differenzierungsprozefs der Natur in der angegebenen Art ein substantialer Diremtions- oder Zersetzungsprozefs, so ist auch leicht ersichtlich, dafs jedes materielle Atom, wie einerseits als Substanz, so anderseits doch auch als Erscheinung einer von ihm als solchem verschiedenen Substanz angesehen werden mufs. Es ist Substanz, denn ein jedes derselben ist ein minimaler Bruchteil der vor ihrer Differenzierung noch ungebrochenen ein- und ganzheitlichen Natursubstanz. Es ist aber auch die Erscheinung dieser letzteren, denn es als solches ist ja nur dadurch zur Existenz gelangt, dafs diese es als ein bestimmtes Moment ihres Lebens oder ihrer Entwickelung hat eintreten lassen. Zwischen jedem materiellen Atome und der ursprünglich noch ungebrochenen indifferenten Natursubstanz besteht demnach ein Verhältnis, welches ganz offenbar nur als ein solches des Individuellen oder Besonderen zum Universalen oder Allgemeinen bezeichnet werden kann. Die Natursubstanz, ursprünglich eine kontinuierliche Ein- und Ganzheit, hat sich durch den Prozefs ihrer Differenzierung als ein allgemeines, universales Prinzip geoffenbart, indem jene in jedem ihrer substantialen Gebilde d. i. in der Totalität der dasselbe konstituierenden Atome nur irgendeinen Teil ihrer selbst zu einer so oder so gearteten Erscheinung entwickelt hat. Ein solcher Teil der ursprünglich ungeteilten Natursubstanz ist selbstverständlich auch der Leib des Menschen mit seinem sensiblen Nervensystem und dem Hauptorgane desselben, dem Gehirn. Deshalb fällt aber auch das Gehirn als Organ des sinnlichen Vorstellens des Menschen notwendigerweise einerseits zwar der Sphäre der Substanzen anheim, während

es sich anderseits als ein blofser Teil der Natursubstanz oder als ein bestimmtes Moment in der Entwickelung (Differenzierung) derselben nicht weniger der Sphäre der Erscheinungen einfügt. Und aus dieser Beschaffenheit des Sinnensubjekts (Gehirns), nur ein Teil oder Fragment der vor ihrer Differenzierung noch ungeteilten Natursubstanz zu sein, aber auch allein aus ihr wird die oben berührte zweifache Unmöglichkeit für die Vorstellungsfähigkeit jenes begreiflich.

4. Es wird vor allem begreiflich, dafs und warum jedes Sinnensubjekt oder Gehirn aus der Masse der ihm immanent werdenden Erscheinungen sich selbst im Gedanken zurückzunehmen und dadurch seiner selbst als der substantialen Wurzel von jenen bewufst zu werden schlechterdings aufserstande ist. Denn sollte das Gehirn hierzu imstande sein und diese Leistung vollbringen, so wäre sein Selbstbewufstsein, wofern dasselbe Wahrheit und nicht Lüge wäre, notwendigerweise ein Wissen um sich als einen Teil oder ein Fragment jenes allgemeinen substantialen Seins, dessen in dem Differenzierungsprozesse eingetretener Teilung es seine eigene Existenz zu verdanken hat. Allein wer oder was in aller Welt kann um sich als geteilte Gröfse oder als den Bruchteil eines ursprünglich ungebrochenen Ganzen wissen, ohne vorher von diesem letzteren selber schon Kenntnis gewonnen zu haben? Das Sinnensubjekt müfste daher den realen Seins- oder den Substantialitätsgedanken nicht dadurch zunächst gewinnen, dafs es sich selber als Substanz erfafste, sondern es müfste ihm jener Gedanke zuerst dadurch zuteil werden, dafs es der allgemeinen Natursubstanz und zwar derselben als eines noch ungeteilten Ganzen inne würde, um dann nach dieser Errungenschaft auch seiner selbst als eines Teilganzen des letzteren inne werden zu können. Wie mit anderen Worten nach der Ansicht Descartes' und mancher der Occasionalisten im Geiste des Menschen das Gottesbewufstsein dem eigenen Selbstbewufstsein nicht erst nachfolgt sondern vorhergeht, so müfste in der Gedankensphäre des Sinnensubjektes bei der in Rede stehenden Vor-

aussetzung das Wissen um die allgemeine noch ungeteilte Natursubstanz dem Bewufstsein seiner selbst als eines minimalen Bruchteils jener notwendigerweise ebenfalls vorhergehen [36]. Allein so unsinnig die Descartessche und occasionalistische Meinung ist, so unsinnig wäre die letztere Annahme. Denn ein jedes wie immer beschaffene Denksubjekt, welches überhaupt den Substantialitätsgedanken ausprägt, mufs sich zuerst dadurch zur Bildung desselben emporschwingen, dafs es sich selber als Substanz im Gegensatz zu den ihm immanenten Erscheinungen erfafst. Ein Subjekt, das sich selber als Substanz oder reales Sein im Gedanken nicht schon gefunden hat, kann auch kein anderes, reales Sein denken; es dringt überhaupt zur Unterscheidung des Seins vom Erscheinen und zur Begründung dieses in jenem in seiner Gedankenbildung nicht vor. Dieses ist sowohl in unserem „Du Bois“ als in dieser Schrift, wenn nicht alles täuscht, unwiderleglich bewiesen. Und was folgt hieraus für jedes Sinnensubjekt, welche Rangordnung dasselbe in der animalischen Organisation auch immer einnehmen mag? Da dasselbe, falls es von sich als Teilgröfse erfahren sollte, zuerst um das ungeteilte Ganze wissen müfste, durch dessen Teilung es selber entstanden ist, so folgt unwidersprechlich, dafs die Erreichung dieses wie jenes Wissens für dasselbe in alle Ewigkeit eine platte Unmöglichkeit ist. Das Sinnensubjekt weifs oder kann jemals wissen so wenig um sich als substantiale Teilgröfse wie um das substantiale Ganze, aus dessen Schofse es selber mit allen übrigen substantialen Teilgröfsen des Naturlebens hervorgegangen. Und eben weil kein Sinnensubjekt zum Erfassen seiner selbst als einer Substanz vorzudringen vermag, so ist auch keines von allen imstande, die ihm immanent werdenden Erscheinungen als solche wahrzunehmen, — die zweite des beiden Unmöglichkeiten, die wir hier noch zu besprechen haben.

Würde nämlich ein Sinnensubjekt oder Gehirn z. B. das des Menschen die ihm immanenten Erscheinungen und in erster Linie die primitivsten derselben, seine Molekular-

Bewegungen, als solche wahrnehmen, so müfste es, wie in dem analogen Falle der Geist des Menschen, zugleich auch wahrnehmen, dafs jenen keine Existenz in und an ihnen selbst zukomme und es müfste sich in Folge dessen auf den Weg begeben, nach dem substantialen Grunde derselben zu suchen, ja diesen nach kürzerem oder längerem Suchen in und an ihm selbst auch entdecken. So käme das Gehirn gleich dem Geiste zum Wissen um sich durch Unterscheidung der beiden ihm gleich wesentlichen Seiten des Seins und der Erscheinung, der Substanz und des Accidenzes. Jenes wäre wie dieser ein Ich, ein seiner selbst bewufstes, persönliches Subjekt geworden und damit wäre dann freilich ein- für allemal der Wesensdualismus von Geist und Natur hinfällig geworden, den wir auf Grund des wesenhaft verschiedenen Bewufstseins beider Realprinzipien mit gröfster Entschiedenheit behaupten. Allein die Gewinnung seiner selbst als der substantialen Wurzel der ihm inhärenten Erscheinungen (Molekularbewegungen) ist jedem Sinnensubjekte oder Gehirne als einer Teilsubstanz, wie eben dargethan wurde, eine absolute Unmöglichkeit. Und eben weil es so ist, so bildet das Gehirn auf Veranlassung der durch das sensible Nervensystem ihm zugeführten Molekularbewegungen zwar Vorstellungen, aber ihr Inhalt sind nicht auch die Molekularbewegungen als solche, vielmehr die buntfarbigen Qualitäten, welche jede von ihnen, je nach der spezifischen Energie des Sinnes, dem ihre Ausprägung anheimfällt, in sich schliefst. Ist aber kein Gehirn oder Sinnensubjekt zur Wahrnehmung der primitivsten Erscheinungen, der Molekularbewegungen in ihm, vermögend, so gewinnt auch keines eine Kenntnis von allen übrigen Erscheinungen, welche im Anschlusse und auf Veranlassung jener von ihm ausgeprägt werden. Das Sinnensubjekt bildet daher zwar Vorstellungen, es hat Lust- und Schmerzgefühle, es ist von Begierden beherrscht, aber es weifs nicht, dafs alle diese Lebensäufserungen in ihm sind, es kann sie seinem Bewufstsein nicht gegenständlich machen, über dieselben nicht reflektieren, sie von ihm selbst als ihrer substan-

tialen und zum Teil kausalen Lebenswurzel nicht unterscheiden und dadurch als seine Lebensäufserungen nicht erfahren. Daher ist auch kein Sinnensubjekt im eigentlichen und wahren Sinne intellektuel fortbildungsfähig. Und so erblicken wir denn in der besprochenen zweifachen Unmöglichkeit für jedes Sinnensubjekt auch einen der sichersten und zuverlässigsten Beweise dafür, dafs keines derselben als solches einen Geist oder eine Seele als eine substanziale ganzheitliche Monade in sich hat, sondern dafs ein jedes derselben nur als ein Agregat materieller Atome als der minimalen Bruchteile der allgemeinen Natursubstanz aufgefafst und verstanden werden darf. Ein blofses Sinnensubjekt ist nun aber ohne allen Zweifel jedes Tier. Das Tier ist daher auch, wie jedes andere Naturprodukt, durchaus monistisch konstituiert. Bei ihm kann so wenig, wie bei allen übrigen Naturprodukten, von einem Wesensdualismus irgendeine vernünftige Rede sein, denn das eine und einzige Naturwesen oder die eine Natursubstanz geht auf in der Totalität der alle Naturerscheinungen erzeugenden und tragenden materiellen Atome. Und da nun das sensible Nervensystem und Gehirn des Menschen, ja der ganze Leib desselben notorisch ebenfalls nur aus Atomen besteht, die mit denen der Natur aufser und neben dem Menschen qualitativ oder wesentlich identisch sind, so folgt aus dem soeben Vorgetragenen anderseits auch sonnenklar, dafs der Ichgedanke und die Erfahrung, die der Mensch von seinem (subjektiven) Innenleben macht, aus dem Gehirne desselben schlechterdings nicht abgeleitet oder begriffen werden kann. Der Mensch und er allein unter allen auf Erden lebenden Wesen mufs daher im Besitze eines Geistes oder einer Seele als einer ganzheitlichen Substanz sich befinden und eben nur diese ist es, welche als das eigentliche Ich, als der Träger des selbstbewufsten, persönlichen Lebens des Menschen endlich einmal auch in der Wissenschaft Anerkennung finden mufs.

5. Die hier vorgetragene Entwickelung der ontologischen Beschaffenheit des Gehirns, ja der ganzen Natur als einer

infolge ihres Differenzierungsprozesses geteilten, atomisierten Substanz stützt sich auf lauter unseres Erachtens unwiderlegliche und als solche nachweisbare, ja von uns nachgewiesene Thatsachen. Ebenso verhält es sich mit dem im ersten Abschnitte dieser Schrift geführten Nachweise der ontologischen Beschaffenheit der menschlichen Seele oder des Geistes des Menschen als einer nicht-atomisierten, ganzheitlichen Substanz. Zwar leugnen wir nicht, dafs der von uns behauptete wesenhafte Dualismus von Seele und Leib, Geist und Natur in und aufser dem Menschen noch vollkommener und präciser dargethan werden kann, als uns dies in dem Vorhergehenden gelungen ist. Der vorgebrachte Beweis gipfelt durchaus in der von uns mit Hilfe der gerade in diesem Felde ausgezeichneten Leistungen Anton Günthers durchgeführten Erkenntnistheorie. Nun denken wir zwar nicht hoch genug von unserer Arbeit, um uns dem Glauben hinzugeben, dafs dieselbe nicht in manchen Beziehungen zu gröfserer Vollkommenheit gebracht und einer höheren Vollendung zugeführt werden könnte. Aber es müfste alles täuschen, wie nie zuvor, oder wir dürfen mit gutem Rechte der frohen und zuversichtlichen Hoffnung uns hingeben, dafs uns Wesentliches über Genesis und Beschaffenheit der im Menschen auftauchenden Denkformen nicht entgangen ist und dafs wir aus den Ergebnissen, die uns die hierauf bezüglichen Forschungen abgeworfen, d. i. aus dem Dualismus des Gedankens im Menschen auch in durchaus konsequenter und daher richtiger Weise den Dualismus des Seins oder der Substanzen desselben, nämlich den von Seele und Leib, Geist und Natur abgeleitet haben. Aber so sehr wir von der Wahrheit des von uns vertretenen Dualismus von Geist und Natur und von der Wahrheit unserer Erkenntnistheorie in allen wesentlichen Punkten derselben auch jetzt schon überzeugt sind, so zuversichtlich wir daher auch jedem, selbst dem scharfsinnigsten Angriffe auf das für dieselben bisher Vorgetragene entgegen sehen, so können wir namentlich bezüglich der ontologischen Beschaffenheit der Natursubstanz

als einer geteilten aufser den bereits angeführten doch noch manche andere Instanzen beibringen, durch welche die Wahrheit unserer Auffassung in noch helleres Licht gesetzt wird. Es ist hier nicht schon der Ort, davon Gebrauch zu machen; wir werden aber nicht unterlassen, dieselben ihrer Zeit ebenfalls zu verwerten.

§ 22.

Die subjektiven Vermögen des Leibes.

In dem Vorhergehenden haben wir den Leib, respektive das sensible Nervensystem und Gehirn des Menschen ebenfalls als ein gewisse Vorstellungen ausprägendes und associierendes Subjekt kennen gelernt. In dieser Beziehung steht der Leib des Menschen und selbstverständlich ebenso die Region der animalischen Individuen hinter dem Geiste oder der Seele des Menschen nicht zurück. Denn es verhält sich keineswegs so, wie Descartes in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts noch wähnen konnte, dafs die Natursubstanz oder die Materie an keinem Punkte ihrer Entwickelung und in keiner ihrer zahllosen Konfigurationen zur Bildung des Gedankens vorzudringen imstande sei, sodafs alle und jede Gedankenbildung innerhalb der vom Menschen bewohnten Welt einzig und allein dem Geiste des letzteren anheimfalle. Vielmehr ist ein animalisches Individuum gerade umgekehrt nur deshalb und nur dadurch ein solches, dafs in demselben die Natursubstanz (die Materie) aus der Sphäre ihres blofs objektiven, materiellen Lebens in die des subjektiven, ideellen Lebens um- und überschlägt. Und dieses subjektive Naturleben steigert und differenziert sich auch in demselben Grade, in welchem die Organisation der betreffenden Individuen selbst an höherer Ausbildung und Vollkommenheit zunimmt. Wie diese Organisation in den auf der niedrigsten und tiefsten Stufe der Tierwelt stehenden Individuen eine noch sehr einfache und wenig

entwickelte ist, dann aber von Stufe zu Stufe durch die unermeſsliche Reihe verschiedener Tierklassen zu immer gröſserer Vollkommenheit sich erhebt, bis sie in den mit den differenziertesten und feinsten Organen ausgestatteten Säugetieren und in dem Leibe des Menschen den Kulminationspunkt ihres Strebens erreicht hat, ebenso durchläuft auch das subjektive Naturleben, anfangend von der dumpfesten und dunkelsten Empfindung des unvollkommensten Tieres, zahllose Stufen einer zunehmenden Vervollkommnung, um endlich in den mit fünf Sinnen sowie mit sensiblem Nervensystem und Gehirn versehenen Individuen seine letzten und vollendetsten Erscheinungen in die Wirklichkeit treten zu lassen. Hier d. i. in den höchst organisierten animalischen Individuen und dem Leibe des Menschen tritt das subjektive Leben, analog dem Leben des menschlichen Geistes, ebenfalls in drei spezifisch verschiedenen Formen auf, als Fühlen, Vorstellen und Begehren. Aber entsprechen diesen dreifach verschiedenen Erscheinungsweisen jenes Lebens auch drei spezifisch von einander verschiedene Kräfte oder Vermögen des sensiblen Nervensystems und Gehirns? Ist es eine andere Kraft oder ein anderes Vermögen, welches das Gehirn befähigt, sinnliche Gefühle auszuprägen, ein anderes, durch dessen Wirksamkeit es sich zur Bildung von sinnlichen Vorstellungen und wieder ein anderes, durch welches es sich zur Erzeugung von sinnlichen Begehrungen aufrafft? Oder sind ähnlich wie nach unseren früheren Nachweisungen beim Geiste des Menschen so auch in dessen Gehirn das sogenannte Gefühls-, Vorstellungs- und Begehrungsvermögen vielleicht ebenfalls ein und dasselbe Vermögen? Es ist nicht gar schwer, die aufgeworfene Frage in dem zuletzt berührten Sinne mit aller nur wünschenswerten Bestimmtheit und Deutlichkeit zu beantworten [37].

1. Wie der Geist des Menschen als Substanz so hat auch die Materie als die Natursubstanz auf allen Stufen ihres Daseins im Grunde nur zwei Vermögen oder Kräfte, welche wie bei jenem auch denselben Titel beanspruchen können: Passivität oder Rezeptivität und Reaktivität.

Diese Behauptung läfst sich leicht und unbezweifelbar beweisen. Denn es ist eine feststehende, unleugbare Thatsache, dafs alle Atome, deren mannigfaltige Verbindungen die ungeheure Masse der materiellen Gebilde zustande bringen, in Beziehung und Wechselwirkung zu einander stehen, der Art, dafs keines von jenen der letzteren sich jemals selbst nur einen Augenblick zu entziehen imstande ist. Das eine Atom wirkt auf das andere ein und jedes wirkt gegen die von anderen empfangenen Einwirkungen zurück und nur durch diesen lebendigen Wechselverkehr aller Atome unter einander werden dieselben befähigt, die zahllosen, der Art nach unendlich verschiedenen Erscheinungen, welche wir in dem einen Ausdruck des Naturlebens zusammenfassen, hervorzubringen und aus sich zu erzeugen. Würde es irgendeinem Atome oder irgendeinem Teile der Materie einmal widerfahren können, dafs er aus der Verbindung mit aller übrigen Materie gänzlich herausgerissen, von dieser völlig isoliert und getrennt würde, so dafs er schlechterdings gar keine Einwirkung irgendeiner Art von dieser mehr erfahren könnte, wäre, sage ich, dieses jemals möglich, so würde der betreffende Teil von Materie, welchem ein solches Schicksal zustiefse, auch mit absoluter Notwendigkeit für immer und ewig in ganz demselben Zustande verharren, in welchem er sich in dem Momente seiner Isolierung gerade befinden würde. Wäre er in dem erwähnten Augenblicke in Ruhe, so würde es ihm schlechthin unmöglich sein, durch und aus sich jemals in irgendeine Bewegung sich zu versetzen. Und wäre er umgekehrt in Bewegung, so könnte er auch an diesem Zustande schlechterdings nichts ändern; er würde ganz dieselbe Bewegung in alle Ewigkeit behalten und behalten müssen. Diese Auffassung ist heutzutage durch die gesichertsten und unzweifelhaftesten Resultate physikalischer Forschung ein bleibendes Gut und eine unantastbare Errungenschaft der Wissenschaft geworden. Was beweist nun aber die in Rede stehende Thatsache? Sie beweist sonnenklar und unwidersprechlich, dafs der Materie sei es im ganzen sei es in ihren Teilen bis hinab zu den Atomen

keine absolute Kraft und Wirksamkeit zukommt, dafs ihr nicht reine Aktivität, sondern vor allem Passivität oder Rezeptivität, Empfänglichkeit für fremde Einwirkungen, wesentlich und eigentümlich ist, und dafs mithin ihre Aktivität immer und überall im Grunde auch nur Reaktivität ist und sein kann. Rezeptivität und Reaktivität sind aber auch, wieder ähnlich wie bei dem Geiste des Menschen, die einzigen der Materie für ihre vielgestaltige Wirksamkeit zugebote stehenden Kräfte; sie sind ihre Grundkräfte, auf welche alle anderen sogen. Kräfte derselben zurückgeführt werden müssen und durch deren Vermittelung die Natursubstanz alle Wirkungen aus ihrem Schofse heraussetzt. Das in der Naturwissenschaft fort und fort übliche Gerede von einer unübersehlichen Schar sogenannter Naturkräfte — es werden u. a. angeführt: mechanische Bewegungskraft, Anziehungs-, Abstofsungs- und Schwerkraft, physikalische, chemische, elektrische Kräfte u. s. w. — beruht durchgängig auf einer Verwechselung der jeweiligen Wirkungen der Materie als der Natursubstanz mit der die Wirkung hervorbringenden Bethätigung oder Kraft derselben, — eine Verwechselung, welche den wissenschaftlichen Einblick in die Zahl, Beschaffenheit und das Verhältnis der Naturkräfte sowohl zu einander als zur Materie im Grunde unmöglich macht. Dagegen wird durch unsere Auffassung alles dieses in vollkommen helles Licht gesetzt, wie sich im Verfolge unserer Arbeit noch deutlicher als bisher herausstellen wird [38].

Unter „Kraft“ kann überhaupt nichts anderes verstanden werden als die bestimmte Art, wie eine Substanz oder ein Realprinzip zur Ursache oder zu einem Kausalprinzipe wird, also die Bethätigungsweise jener. Hier ist nun, wie leicht ersichtlich, im allgemeinen nur ein zweifacher Fall möglich. Es ist denkbar und möglich, dafs eine Substanz oder ein Realprinzip lediglich aus und durch sich selber, ohne alle fremde Einwirkung, sich in Thätigkeit versetzt oder zu einem Kausalprinzipe, zu einer bestimmte Wirkungen setzenden Ursache sich aufschwingt. Wir werden

später erfahren, dafs es in der That ein derartiges Realprinzip auch giebt; aber dieses ist weder der Geist des Menschen noch die Natur (Materie), sondern es ist die absolute Substanz oder Gott. Diesem kommt daher reines Wirken durch sich selbst zu, absolute d. i. von jeder fremden Einwirkung schlechthin unabhängige Aktivität. Es ist aber auch der andere Fall denkbar, dafs eine Substanz, ein reales Prinzip nur unter der Bedingung in eigene aktive Wirksamkeit zu treten vermag, dafs es durch vorher auf dasselbe stattfindende fremde Einwirkungen die zu jener erforderliche Anregung erhält. Als eine solche Substanz haben wir früher den Geist des Menschen kennen gelernt; eine solche ist unwidersprechlich auch die Natur, die Materie, in welchen ihrer mannigfaltigen Verbindungen und Zustände dieselbe sich auch befinden mag. Aufser diesen beiden Fällen ist ein dritter aber auch nicht mehr denkbar, aus dem einfachen Grunde, weil beide einen kontradiktorischen Gegensatz bilden, der stets zweigliederig ist und ein mittleres Dritte gänzlich von sich ausschliefst. Jede Substanz, wie viele und wie vielerlei ihrer immer existieren mögen, wirkt oder bethätigt sich entweder lediglich aus und durch sich selbst, in absoluter Aktivität, oder sie wirkt nicht lediglich aus und durch sich selbst, also in nur relativer Aktivität d. i. in Reaktivität auf Veranlassung von vorher empfangenen fremden Anregungen oder Einwirkungen. Und eine Substanz, deren Wirksamkeit die zuletzt erwähnte Signatur an sich trägt, besitzt offenbar nicht eine Kraft sondern eine Dualität von Kräften als Bethätigungsweisen, deren grundwesentliche Beschaffenheit nicht besser als durch die schon angeführten Ausdrücke bezeichnet werden kann. Benutzen wir dieses Ergebnis unserer Betrachtung zur Beantwortung der hier vorliegenden in der Überschrift des § angegebenen Frage, so kann der Ausfall derselben nicht zweifelhaft sein.

2. Der erste Abschnitt dieser Schrift hat uns den Geist des Menschen als ein Wesen zur Gewifsheit gebracht, welches infolge seiner Differenzierung nur subjektives Leben in der dreifach verschiedenen Form des Fühlens, Denkens

und Wollens zur Offenbarung bringt. Nun lebt die Materie als die differenzierte Natursubstanz aber nicht bloſs in subjektiven Erscheinungen, sondern bevor sie Erscheinungen mit dem Charakter der Subjektivität zu erzeugen vermag, muſs sie zuvor den langen Prozeſs ihrer objektiven, materiellen Bildung schon durchgemacht und bis zur Produktion animalischer Individuen sich erhoben haben. Hat aber die Natursubstanz in der objektiven Hemisphäre ihres Lebens diese Höhe der Entwickelung einmal erklommen, so wird sie in den letzten und höchsten Produkten ihrer Erzeugungen auch, wie der Geist des Menschen, ein in subjektivem Leben sich bethätigendes Prinzip. Die Materie bringt es in den animalischen Individuen und in dem Leibe des Menschen zu den ebenfalls subjektiven Lebensäuſserungen des Fühlens, Vorstellens und Begehrens, nur daſs diese letzteren von den analogen Lebensäuſserungen des menschlichen Geistes ebenso wesentlich oder qualitativ verschieden sind, wie dies mit Geist und Natur als den substantialen und kausalen Trägern jener der Fall ist. Richtiger und genauer ausgedrückt ist es in dem Leibe des Menschen das sensible Nervensystem oder in letzter Instanz das Gehirn, welches die in Rede stehenden Erscheinungen aus sich erzeugt und in die Wirklichkeit treten läſst. Aber wie? Das Gehirn durch eine und dieselbe Kraft oder durch drei verschiedene, so daſs ihm wie ein Vorstellungs- so auch in spezifischer Verschiedenheit davon ein Gefühls- und Begehrungsvermögen zuerkannt werden muſs? Wir wollen sehen.

3. Der sinnliche Vorstellungsprozeſs ist, so haben wir in dem Vorhergehenden erfahren, daran wie an seine Vorbedingung gebunden, daſs die Atome oder Molekeln derjenigen Hirnprovinz, in und von welcher die Vorstellung erzeugt werden soll, in eine bestimmte mechanische Bewegung versetzt worden sind. Bei diesem in Bewegung-Versetzt-Werden verhalten sich die betreffenden Hirn-Molekeln ganz unleugbar passiv oder receptiv, mag nun die die Bewegung hervorrufende Ursache ein Gegenstand oder Vorgang innerhalb oder ein solcher auſserhalb des Leibes sel-

ber sein. Aber in mechanische Bewegung-Versetzt-Werden ist noch nicht Vorstellen. Jenes ist ein objektiver (physikalischer), dieses ein subjektiver Vorgang. Jenes zeigt die in Bewegung versetzten Molekeln befangen in reiner Passivität, dieses kann nur eintreten auf der Grundlage eines aktiven Verhaltens derselben, denn Vorstellen, welcher Art und welchen Inhaltes dasselbe immer sein mag, drückt eine aktive Bethätigung dessen aus, der vorstellt, so sehr, daſs ein passiver Intellekt ohne weiteres zu den baren Unmöglichkeiten muſs gerechnet werden. Soll es daher in dem Gehirn des Menschen auf Veranlassung fremder Einwirkungen auf dasselbe zur Bildung von Vorstellungen kommen, so muſs dasselbe gegen die empfangenen Einwirkungen in Reaktion treten. Und diese Bethätigung der Reaktivität des Gehirns kann Vorstellungsvermögen genannt werden, aus dem naheliegenden Grunde, weil sie in dem in Rede stehenden Falle ja thatsächlich auf die Erzeugung von Vorstellungen abzweckt und solche in ihrem Gefolge auch wirklich auftreten. Die Vorstellung ist gleichsam die Antwort, welche das Gehirn auf die durch fremde Einwirkung ihm zugeführte Molekularbewegung erteilt und ganz in der Art und Bestimmtheit, wie es sie in jedem einzelnen Falle ausprägt, unserer späteren Darlegung zufolge auch erteilen muſs. Freilich wissen wir nicht, wie das Gehirn es anfängt, um auf Veranlassung gewisser Molekularbewegungen in ihm so oder so beschaffene Vorstellungen hervorzuzaubern. Wir wissen dieses nicht nur jetzt noch nicht, sondern niemals können und werden wir es wissen, welche ungeahnte Fortschritte der Denkgeist des Menschen in den kommenden Jahrhunderten in dem Erkenntnisgebiete auch noch machen mag. Indessen dieses Wie der Erzeugung sinnlicher Vorstellungen seitens des Gehirns ist nicht mehr, aber auch nicht weniger unbegreiflich als jedes andere eigentliche Wie alles Geschehens im Himmel und auf Erden. Es ist das in früheren Schriften von uns so scharf betont und so einleuchtend nachgewiesen worden, daſs wir nicht nötig haben, länger bei diesem Gegenstande

hier zu verweilen [39]. Genug, dafs das Gehirn als solches Vorstellungen auf Veranlassung und im Anschlusse an ihm zugeführte Molekularbewegungen wirklich bildet. Die Thatsache als solche kann nicht angetastet oder bezweifelt werden, wenn auch das eigentliche Wie jener Bildung nicht eingesehen oder begriffen werden kann. Denn die Thatsache als solche ist gesichert und unwiderleglich festgestellt, sobald nachgewiesen ist, dafs das Gehirn als solches d. i. dafs die dasselbe und alle übrigen Körpergebilde konstituierenden materiellen Atome in Wirklichkeit und Wahrheit einen substantialen Charakter an sich tragen, dafs sie und nichts aufser ihnen in der That die Substanz der Natur sind. Denn sind die Atome als solche und sie ganz allein die Substanz der Natur, in und an der alle wie immer beschaffene Erscheinungen der letzteren existieren und existieren müssen, so sind sie als solche in letzter Instanz auch die alleinige Ursache oder Kausalität aller jener Erscheinungen d. i. des gesamten objektiven wie subjektiven Naturlebens. Nun ist aber der Beweis für die Substantialität der Materie in § 18 S. 197 f. dieser Schrift, soweit wir sehen können, bis zur Evidenz und unwiderleglich geliefert worden. Demnach fällt denn auch die Bildung der sinnlichen Vorstellungen in Mensch und Tier dem sensiblen Nervenapparate derselben, beziehungsweise ihrem Gehirne als solchem anheim. Und unter dem sinnlichen Vorstellungsvermögen des Menschen (und der Tiere) wird man nichts anderes zu verstehen haben als eben die Reaktivität seines Gehirns, insofern dieses mittels jener zur Ausprägung sinnlicher Vorstellungen unter den sonstigen hierzu erforderlichen Bedingungen die ausreichende Befähigung hat. Aber ganz dieselbe Reaktivität des Gehirns ist es auch, welche demselben die Möglichkeit darbietet, zu sinnlichen Gefühlen und Begehrungen sich aufzuschwingen, wodurch die Identität des sogen. Vorstellungs- mit dem Gefühls- und Begehrungsvermögen offen zutage tritt. Wie so?

4. Die Molekularbewegungen, in welche die zu subjek-

tivem Leben befähigten Hirnprovinzen durch fremde Einwirkungen versetzt werden, fordern die Reaktivität derselben vielleicht zu Gefühlsäufserungen schon heraus, noch bevor dieselbe zur Bildung von Vorstellungen überzugehen imstande ist. Ich sage „vielleicht“, denn die schwierige Frage, ob in dem Sinnensubjekte dem Gefühle vor dem Vorstellen oder aber umgekehrt diesem vor jenem die Priorität in der Zeit zukomme, können und wollen wir hier nicht antasten. Sollen wir, ohne derselben einen erheblichen Wert zuzusprechen, unsere Meinung sagen, so sind wir freilich geneigt, der ersteren Annahme den Vorzug zu geben. Doch wie dem auch sei; es kommt in den Sinnensubjekten zur Ausprägung von Gefühlen wie es zur Ausprägung von Vorstellungen kommt, und zwar auf folgende Art. Jede in das Gehirn eindringende Molekularbewegung bedeutet eine Veränderung des Zustandes, in welchem jenes ohne diese sich befindet. Dadurch tritt die Bewegung als solche aber auch zu dem Gehirn als solchem in eine bestimmte Relation und zwar in der Art, dafs dieselbe, je nach ihrer geringeren oder gröfseren Stärke oder Intensität, überhaupt je nach ihrer Beschaffenheit, die normale Zuständlichkeit des Gehirns in merklicher Art entweder nicht ändert oder aber hebt und erhöht oder endlich vermindert und herabdrückt. Ist ersteres der Fall, so wird die Reaktivität als sinnliches Empfindungs- oder Gefühlsvermögen sich noch gar nicht äufsern. Die Molekularbewegung des Gehirns bleibt ohne Erwiderung seitens seines subjektiven Lebens, weil jene, wegen mangelnder Stärke, die Bedingung nicht erfüllt, die erfüllt sein mufs, wofern eine subjektive Lebensäufserung auf dieselbe überhaupt erfolgen soll. Dagegen werden in dem zweiten und dritten Falle die erwähnten subjektiven Lebens- als Gefühlsäufserungen nicht ausbleiben. Hat die Molekularbewegung die normale Beschaffenheit des Gehirns auf eine höhere Stufe emporgehoben, so wird sich dieser Zustand in dem Gehirne auch als erhöhtes Leben in der Form des *Wohlgefühls* zur Geltung bringen. Und ist umgekehrt die normale Beschaffenheit des Gehirns durch die Molekular-

bewegung in merklichem Grade alteriert und herabgedrückt, so wird jenes diesen seinen abnormalen Zustand auch mit dem Gefühle eines geringeren oder gröfseren Schmerzes erwidern. Aber mag das eine oder das andere Gefühl in dem Gehirne auftauchen, die Kraft, mittels deren das Gehirn das eine wie das andere hervorbringt, ist doch stets dieselbe Reaktivität, durch welche es auch alle seine sinnlichen Vorstellungen erzeugt und ausprägt. Und wie es sich in dieser Beziehung mit den den Vorstellungen des Gehirns möglicherweise schon vorausgehenden Gefühlen desselben verhält, ebenso verhält es sich auch mit den jenen und diesen sicherlich erst nachfolgenden sinnlichen Begehrungen.

5. Sowohl die Gefühle als die Vorstellungen des Gehirns werden in demselben und für dasselbe wieder zu Reizen oder können dies wenigstens werden, wodurch sie die Reaktivität des Gehirns noch einmal zur Erzeugung einer dritten von den beiden vorher genannten spezifisch verschiedenen subjektiven Lebensäufserung herausfordern. Es ist dies das sinnliche Begehren d. i. das Verlangen, den Gegenstand, welcher durch seine Einwirkung auf das Sinnensubjekt zu der Gefühlsäufserung oder zur Bildung der Vorstellung die erste Anregung gegeben und auf welchen die letztere als auf ihren realen Inhalt bezogen wird, entweder in Besitz zu nehmen oder aber jeder Wechselwirkung mit demselben sich zu entziehen. Die erstere, affirmative Form des Begehrens wird in dem Sinnensubjekte auftreten, wenn das Gefühl oder die Vorstellung, welche sich an die Einwirkung des betreffenden Gegenstandes auf jenes in ihm angeschlossen, eine Erhöhung und Beförderung seines subjektiven Lebens im Gefolge hat. Im umgekehrten Falle wird das Begehren in der negativen Form des Vermeidens, Verabscheuens und Fliehens des in Rede stehenden Gegenstandes sich zur Geltung bringen. Mag dasselbe nun aber in der einen oder andern Form sich äufsern, welches ist die jedesmal und naturnotwendig es hervorbringende Kausalität? Es kann gar keine andere sein als das Gehirn als solches durch Vermittelung oder durch die Wirksamkeit eben derselben Reaktivität, durch

welche es auch die Gefühle und Vorstellungen selber in die Erscheinung treten läſst. Demnach giebt es in dem Sinnensubjekte so wenig als in dem Geiste des Menschen eine Pluralität subjektiver Kräfte oder Vermögen, sondern hier wie dort giebt es nur ein derartiges Vermögen, die eine jedem von beiden eigentümliche Reaktivität. Aber durch sein reaktives Verhalten bringt der Geist wie das Sinnensubjekt und in höchster Linie der Leib des Menschen dreierlei subjektive Lebensäuſserungen hervor, von denen keine als solche in die andere übergehen kann, obgleich alle drei einer und derselben Kausalität, nämlich der Wirksamkeit der den betreffenden Wesen oder Subjekten immanenten Reaktivität ihre Möglichkeit und Wirklichkeit zu verdanken haben. Unter Berücksichtigung der zuletzt erwähnten Thatsache mag es daher auch nicht unerlaubt sein, bei dem Geiste des Menschen sogar von einer Identität des Fühlens, Denkens und Wollens und bei dem Sinnensubjekte von einer eben solchen des Fühlens (Empfindens), Vorstellens und Begehrens zu reden. Aber diese Identität darf auch nur in dem ganz bestimmten Sinne genommen werden, den die vorherige Auseinandersetzung an die Hand giebt. Sie bezeichnet keineswegs die Identität der drei subjektiven Lebensäuſserungen als solcher, sondern sie zeigt nur an die Identität und Einheit der Bethätigungsweise, mittels deren der Geist wie das Sinnensubjekt alle jene Lebensäuſserungen in sich hervorbringt. Sie ist also eine solche Identität der letzteren, welche in anderer Beziehung ihre spezifische Diversität nicht aus- sondern einschlieſst.

§ 23.

Notwendigkeit oder Freiheit?

Der Blick, den wir durch § 22 in die Beschaffenheit des Gehirns als eines zu subjektivem Leben in den Formen des Fühlens, Vorstellens und Begehrens befähigten Organs geworfen haben, hat uns die Überzeugung verschafft, daſs

demselben, ähnlich wie dem Geiste des Menschen für sein subjektives Leben, nur eine Art der Bethätigung oder eine Kraft zugebote steht, durch deren Wirksamkeit es jene drei spezifisch verschiedenen Formen in ganz gleicher Weise hervorbringt. Es ist dies die dem Gehirne immanente Reaktivität. Nun konnten wir in § 14 S. 111 f. nicht umhin, die Frage nach dem eigentlichen Charakter und der wesentlichen Beschaffenheit der Reaktivität des Geistes aufzuwerfen und wir haben dieselbe dort als wahrhafte Freiheit im Sinne von Wahlfreiheit kennen gelernt. Zwar ist der Geist des Menschen nach § 15 S. 135 f. primitiv, d. i. vor der Rezeption der ersten auf ihn stattfindenden und in ihn eindringenden Einwirkung ein noch völlig indifferentes oder ein noch gänzlich unentwickeltes reales oder substantiales Prinzip, so sehr, daſs er auch schlechterdings auſser Stande ist, aus und durch sich in die Entwickelung oder Differenzierung sich überzusetzen. Zugleich ist der Geist nach § 11 S. 73 f. vor dem Beginne seiner Differenzierung, wie jede andere Substanz in dem gleichen Falle, aber auch kein Fragment oder Bruchteil einer allgemeinen, universalen Substanz sondern eine ganzheitliche, kontinuierliche, ungeteilte substantiale Monas. Und in diesem seinem Grundcharakter, ein ganzheitliches substantiales Prinzip zu sein, bewahrt und behauptet sich der Geist auch in seinem Differenzierungsprozesse für alle Zukunft. Eben hierdurch und nur hierdurch geschieht es nun aber auch, daſs die durch die Differenzierung in dem Geiste des Menschen erwachende Reaktivität, wenigstens nachdem jener seine Entwickelung bis zur Ausprägung des Selbstbewuſstseins in der Form des Ichgedankens durchgesetzt, die Signatur der Freiheit nicht ablegen noch verleugnen kann. Die Setzungen des seiner selbst bewuſst gewordenen Geistes sind Akte der Freithätigkeit nicht der Notwendigkeit, wiewohl die Reaktivität ursprünglich unwillkürlich und insofern notwendig in dem Geiste aufgetreten und von demselben in Wirksamkeit versetzt worden ist. Verhält es sich etwa ebenso mit der Reaktivität des Gehirns oder des Sinnen-

subjekts in ihrer das subjektive Leben der Sinnlichkeit erzeugenden Wirksamkeit? Trägt auch sie die Signatur der Freiheit oder unterliegt ihre Wirksamkeit immer und überall dem starren, unabänderlichen Gesetze der Notwendigkeit? Sind ihre Setzungen in der That vielleicht nichts als Wendungen der Not, welche jedesmal gerade so, wie sie eintreten, eintreten müssen und an deren Beschaffenheit das Sinnensubjekt als solches niemals und unter keinen Umständen auch nur das Geringste zu ändern vermag? Aus der ontologischen Beschaffenheit des Gehirns, ja der Materie überhaupt als der differenzierten Natursubstanz, wie dieselbe in § 21 S. 241 f. von uns entwickelt worden ist, mufs die Antwort auf diese gewichtige Frage hergeholt und begründet werden.

1. Die animalischen Individuen mit Einschlufs des menschlichen Leibes sind, unseren früheren Andeutungen und späteren Beweisen zufolge, die letzten und höchsten materiellen Gebilde, welche die Natursubstanz oder das Naturprinzip auf dem langen Wege seiner fortschreitenden Differenzierung in das Dasein treten läfst. Ursprünglich, d. i. vor dem Eindringen der ersten fremden Einwirkung in dieselbe, wie der Geist des Menschen, ein noch ungeteiltes, kontinuierliches, ganzheitliches substantiales Prinzip hat die Natursubstanz als solche bei dem Beginne ihrer Differenzierung sich zersetzt und in dieser ihrer Zersetzung ist sie bis zur völligen Atomisierung fortgeschritten. Die Atomisierung der Natursubstanz war aber nur Mittel zu einem weit höheren Zwecke. Denn die Atome als diskrete Gröfsen blieben nicht in völliger Isolierung von und gegen einander, sondern, wie sie alle einem und demselben Prinzipe, der in sie aufgegangenen und als kontinuierliche Einheit in ihnen untergegangenen Natursubstanz entstammten, so standen und stehen sie auch alle zu einander in Wechselwirkung, indem sie einander anziehen und abstofsen und hierdurch die Bildung der mannigfaltigen, vielgestaltigen Körper in dem unermefslichen Naturganzen bewirken. Und in der Körperbildung schritt die Natursubstanz auf der

Grundlage der Atome von Stufe zu Stufe vorwärts, bis sie zuletzt in den höchst organisierten Säugetieren den Kulminationspunkt ihres Strebens in der erwähnten Richtung erreicht hatte. In dieser atom- und körperbildenden Wirksamkeit der Natursubstanz findet sich noch keine Spur eines subjektiven Lebens. Zwar ist dieselbe auch in diesem Stadium ihrer Wirksamkeit nicht tot, denn Wirksamkeit, wie immer dieselbe beschaffen und welchen Erfolg sie auch haben mag, ist der sicherste Beweis des Lebens derjenigen Substanz, welche in jener und durch dieselbe sich zur Offenbarung bringt. Eine sogenannte tote Natur im Gegensatze zur lebendigen giebt es nicht. Der von den anorganischen Körperbildungen selbst in naturwissenschaftlichen Schriften oft gebrauchte Ausdruck würde viel besser vermieden, denn im günstigsten Falle kann ihm eine nur relative Wahrheit zuerkannt werden. Das in der anorganischen Natur sich offenbarende Leben ist freilich ein spezifisch anderes als dasjenige, was in den Organismen zur Erscheinung kommt. Unter Berücksichtigung dieser Verschiedenheit könnte man die Totalität der anorganischen Bildungen wohl die tote, die der organischen die lebende Natur nennen. Allein der Ausdruck pafst doch nicht, weil „tot" und „lebend" kontradiktorische, diametrale Gegensätze ausdrücken und weil von einem derartigen Gegensatze innerhalb des einen Naturganzen gar keine Rede sein kann. In der Natur giebt es nichts schlechthin Totes. In ihr ist alles lebendig, nur entfaltet sie ihr Leben in unendlich verschiedenen Formen, denn alles und jedes in der Natur ist ein Moment desjenigen Prozesses in ihr, durch welchen sie sich aus ihrer ursprünglichen Indifferenz zur Differenz, aus ihrem blofs potentiellen zu aktuellem Leben erhoben hat. Aber die Atomisierung und Körperbildung der Natursubstanz als solche umschliefsen nur die Hemisphäre ihres objektiven Lebens, während die Hemisphäre ihres subjektiven Lebens in sinnlichem Fühlen, Vorstellen und Begehren erst dann in ihr auftaucht und auftauchen kann, nachdem sie sich über die Bildung der anorganischen und zum Teil der organischen Körper

(der Pflanzen) erhoben und mit der der animalischen Individuen begonnen hat. Und das ganze der Natursubstanz mögliche subjektive Leben wird erst in die Erscheinung treten können, wenn durch ihre fortschreitende Entwickelung die ganze Reihe der Tiergeschlechter, von dem niedrigsten bis zum höchsten, aus ihrem Schofse herausgesetzt ist.

Auch in denjenigen Stadien ihres Differenzierungsprozesses, in welchen die Natursubstanz die mannigfach verschiedenen Formen ihres objektiven Lebens zur Erscheinung bringt, hat dieselbe zur Erzeugung der letzteren nur zwei Kräfte zugebote: Passivität oder Rezeptivität und den Gegenpol derselben, Reaktivität. Und die vielgestaltige Wirkung, welche die Natursubstanz oder Materie mittels derselben in dieser Hemisphäre ihres Lebens hervorbringt, wird im allgemeinen immer und überall in einer so oder so modifizierten, aber dennoch gleichartigen weil ausschliefslich mechanischen Bewegung bestehen müssen. Mittels ihrer Einwirkung auf einander und ihrer Rückwirkung gegen dieselbe ziehen die Atome einander an und stofsen einander ab. Viele derselben vereinigen sich zu diesen oder jenen Atomkomplexen und aus der Verbindung und Trennung der Atomkomplexe erwächst, in fortgesetzt zunehmender Vervollkommnung, die unermefsliche Zahl körperlicher Bildungen, welche das in die Vollendung seiner Differenzierung eingegangene und vor uns ausgebreitete Naturganze dem Auge des Beschauers darbietet. Von welcher Beschaffenheit wird nun aber in allen den zahllosen Vorgängen des objektiven Naturlebens die Reaktivität der dabei beteiligten Materie sein? Ist ihre Wirksamkeit eine freie oder notwendige? Wie sollte sie Ersteres sein können, da sie sich als eine mit dem Charakter der Notwendigkeit behaftete auf den ersten Blick ganz unzweideutig zu erkennen giebt. Denn alle Wirkungen, welche die Materie in der öfters erwähnten Region ihres Lebens in die Erscheinung treten läfst, sind in jedem einzelnen Falle nur das unwillkürliche Echo, mit welchem sie die auf sie stattfindenden Einwirkungen beant-

wortet. Von der Art und Stärke der letzteren und nur von ihr hängt die Art und Stärke ihrer Rückwirkung jedesmal ab. Von einer freien, willkürlichen Rückwirkung der hier beteiligten Materie kann noch um so weniger eine vernünftige Rede sein, als die letztere in diesem Stadium ihrer Entwickelung ja von allem Bewufstsein und Willen noch gänzlich verlassen ist. Mit einem Worte: Die Natur in der objektiven Hemisphäre ihres Lebens ist offenbar ein grofser, unermefslicher Mechanismus und in einem Mechanismus ist kein Raum für wahre und wirkliche Freiheit. Aber die Natur schreitet aus ihrem objektiven Leben zu subjektivem hinüber. Sind denn auch die in diesem auftretenden Erscheinungen ausschliefslich Produkte einer starren, unabänderlichen Notwendigkeit oder sind vielleicht sie freie Setzungen der sie hervorbringenden Individuen? Wie verhält es sich damit?

2. Das Bewufstsein, welches die Natur in ihren animalischen Individuen erreicht, erschöpft sich, selbst in den höchsten derselben, nach unseren früheren Nachweisungen in der Ausprägung von Vorstellungen der auf die betreffenden Individuen einwirkenden äufseren Gegenstände, doch so, dafs dieselben bis zur Unterscheidung der letzteren nach Sein und Erscheinung, Substanz und Accidenz, Wesen und Eigenschaft, Ursache und Wirkung u. s. w. vorzudringen aufserstande sind. Diese Unterscheidung ist das Vorrecht des zur Vernunft entwickelten Denkgeistes im Menschen, nicht das der Sinnenindividuen, aus dem einfachen Grunde, weil nur jener, nicht aber auch diese, dieselbe zunächst und vor allem in und an sich selber vorzunehmen imstande ist. Die Sinnenindividuen gewinnen demnach zwar ein Bewufstsein aber kein Selbstbewufstsein, ein Denken aber keinen Ichgedanken, ein Vorstellen der auf sie einwirkenden Gegenstände aber kein Vorstellen ihrer selbst als der die Vorstellung der letzteren tragenden und erzeugenden Subjekte. Nichtsdestoweniger werden doch auch die von dem Sinnensubjekte ausgeprägten Vorstellungen sowie die von ihm in ihm hervorgerufenen Gefühle für dasselbe wieder die Ver-

anlassung, welche seine Reaktivität zu einer neuen Äufserung in der Form des Begehrens d. i. des Verlangens oder des Verabscheuens oder, wenn man will, in der des Willens sollicitieren. Denn es steht nichts im Wege, diese Äufserungsweise der Reaktivität des Sinnensubjekts auch als Wille zu bezeichnen, wenn gleich die mafslose Ausdehnung, welche Schopenhauer diesem Worte in seiner Übertragung selbst auf die anorganischen Naturgebilde und ihr Leben gegeben, uns nicht statthaft erscheint, und wenngleich der Wille des Geistes im Menschen von dem Naturwillen der Sinnenindividuen ebenso wesentlich verschieden ist, als sich die Träger beider Arten von Willen im Reiche der Substanzen oder Realprinzipien einander gegenüberstehen. Die als Begehren oder Verabscheuen auftretende Wirksamkeit der Reaktivität des Sinnensubjekts kann Wille genannt werden, weil sie, wie der Wille des Geistes, ein dem Bewufstsein des Subjekts sei es in der Form des Gefühls sei es in der der Vorstellung vorschwebendes Gut zu erreichen, zu verwirklichen oder ein Übel zu vermeiden strebt. Aber ist dieses Streben des Sinnensubjektes, wie das Wollen des selbstbewufsten Geistes, auch ein ungezwungenes, ein freies? Ist dasselbe das Produkt eines von dem Subjekte als solchem gefafsten und in letzter Instanz lediglich von ihm selbst abhängigen Entschlusses? Ist es ein Akt der Willkür oder der Wahl seitens des Sinnensubjektes? Es ist dies nicht möglich, wie sich leicht darthun läfst [40].

3. Das Sinnensubjekt vermag nicht und unter keinen Umständen die in ihm als Motive oder als Beweggründe wirksamen Gefühle und Vorstellungen zum Gegenstande seiner reflektierenden Betrachtung zu machen. Sollte es hierzu vermögend sein, so müfste es die Gefühle und Vorstellungen von sich als dem substantialen und kausalen Grunde derselben und sich von jenen unterscheiden; es müfste also seiner selbst in der Form des Ichgedankens bewufst geworden sein — ein Vorgang, der in keinem der Sinnensubjekte wegen ihrer ontologischen Beschaffenheit als

blofser Teilgröfsen jemals wirklich werden kann. Eben deshalb kommt das Sinnensubjekt aber auch nie und nimmer zu eigentlicher und wahrhafter Denkfreiheit. Es hat zwar Vorstellungen, aber es hat kein Vorstellen seines Vorstellens und aus diesem Grunde kann es verschiedene Vorstellungen (und Gefühle), die es zum Handeln, zum Begehren oder Verabscheuen anreizen, auch nicht mit einander vergleichen und gegen einander abwägen, um nach diesen Operationen und je nach dem Ausfall derselben durch eigenen Entschlufs in freier Wahl für die Realisierung der einen oder der anderen seiner Vorstellungen sich zu entscheiden. Und wie demnach das Sinnensubjekt kein freies Denk- so ist es ganz offenbar auch kein freies Wollenssubjekt. Alles subjektive Leben, es sei ein Gefühl, eine Vorstellung oder Begierde, mufs in jedem einzelnen Falle gerade so, wie es thatsächlich von ihm ausgeprägt wird, von ihm auch ausgeprägt werden, denn die Beschaffenheit und Bestimmtheit der jedesmaligen Lebensäufserung ist das gemeinschaftliche Produkt einerseits des auf das Subjekt einwirkenden Gegenstandes und anderseits derjenigen Rückwirkung des Subjekts, welche aus seiner ontologischen Beschaffenheit und der ihm in dem einzelnen Falle widerfahrenen Affektion mit Natur- d. i. mit unabänderlicher Notwendigkeit herfliefst. Und dieses gilt wie von allen Gefühlen und Vorstellungen so in dem ganz gleichen Grade auch von jeder Begierde oder jedem sogen. Willensakte eines jeden Sinnensubjekts. So notwendig daher beispielshalber der Stein zur Erde fällt, wenn ich, auf einer Turmspitze stehend, ihn in freier Luft der Hand entgleiten lasse, mit eben derselben unabänderlichen Notwendigkeit zerreifst auch der von Heifshunger getriebene Wolf den winterlichen Wanderer, wenn er thatsächlich über ihn herfällt und seiner als einer willkommenen Beute sich bemächtigt. Und wie dort bei dem Steine die eigene Schwere und die Anziehungskraft der Erde es sind, welche seinen Fall nach der Tiefe zu einem notwendigen Geschehen machen, so ist es hier bei dem Wolfe die Stärke der Begierde, welche ihn unausweich-

lich zwingt, über den Unglücklichen herzufallen und an ihm seinen Hunger zu stillen.

4. Alles Naturgeschehen ist nach der vorstehenden Entwickelung von einem und demselben Gesetze beherrscht, von dem Gesetze einer starren, unbeugsamen Notwendigkeit. In der Natur giebt es nirgendwo auch nur einen Schimmer wahrhafter und eigentlicher Freiheit. Zwar singen unsere Dichter: „Frei im Äther herrscht der Aar“ oder:

„Wohlthätig ist des Feuers Macht,
Wenn sie der Mensch bezähmt, bewacht,
Und was er bildet, was er schafft,
Das dankt er dieser Himmelskraft.
Doch furchtbar wird die Himmelskraft.
Wenn sie der Fessel sich entrafft,
Einhertritt auf der eig'nen Spur,
Die freie Tochter der Natur.“

Doch diese von dem Dichter der anorganischen wie der organischen Natur vindizierte Freiheit ist bei Lichte besehen nur Freiheit von äufserem Zwange, welche aber für das in Rede stehende Geschehen den Charakter unabänderlicher Notwendigkeit nicht aus- sondern einschliefst. Denn wie das Feuer, einmal zu der von dem Dichter geschilderten Macht und Ausdehnung angewachsen, mit absoluter Notwendigkeit

„Durch die volkbelebten Gassen
Wälzt den ungeheuren Brand“,

ebenso ist auch dem Aar jede Bewegung im Äther, die er gerade macht, unabänderlich vorgezeichnet von dem Gefühls- und Vorstellungskomplexe, durch welchen in dem einzelnen Augenblicke seine Begierde und infolge dessen auch sein Thun und Lassen bestimmt wird.

Eine Individualität der Natursubstanz, wenn zwar, wie wir sehen werden, keine solche, die als normales Produkt in der Steigerung des Naturlebens zu seiner höchsten Vollendung eingetreten ist, ist auch der Leib des Menschen. Auch in ihm als solchem herrscht daher dasselbe Gesetz einer starren, unabänderlichen Notwendigkeit, selbstver-

ständlich in dem Umfange, dafs sowohl sein objektives, materielles Leben, die Prozesse des Atmens, Verdauens, des Blutumlaufs u. s. w. als sein subjektives Leben in Gefühl, Vorstellung und Begierde jenem Gesetze unterworfen ist. Und dennoch hat für den Menschen das Gebot: Du sollst die Begierden deiner Sinnlichkeit beherrschen und im Zügel halten, einen guten und durchaus vernünftigen Sinn, während ein gleiches Gebot für die ganze anorganische und organische Natur aufser dem Menschen keinen Sinn haben würde. Woher das kommt und wie das sich begründen läfst, werden wir in dem dritten Abschnitte der Anthropologie erfahren, wenn wir die Verbindung von Geist und Natur, Seele und Leib im Menschen und ihr Verhältnis zu einander zur Sprache bringen werden.

5. Mit diesen Ausführungen können wir unsere Erörterungen über Wesen und Beschaffenheit des Leibes des Menschen einstweilen als beendigt ansehen. Zwar könnten wir hier, ähnlich wie am Schlusse des ersten Abschnittes S. 135 f. betreffs des menschlichen Geistes, ebenfalls noch einen § über Beschränktheit und Bedingtheit oder über die Endlichkeit des Leibes hinzufügen. Indessen die eigentümliche Stellung, welche der Leib des Menschen seinen substantialen Bestandteilen oder seinen Stoffen nach zur allgemeinen Natursubstanz einnimmt, läfst es rätlich erscheinen, auf den Nachweis der eben erwähnten Eigenschaften desselben an dieser Stelle zu verzichten und den Leser mit der Versicherung zu trösten, dafs derselbe anderswo an einem passenderen Orte schon werde erbracht werden. Der Leib des Menschen ist nämlich seiner Substanz nach oder als die Summe materieller Atome, aus denen er sich erbaut, wie jedes andere organische und anorganische Naturprodukt, ganz offenbar eine Individualität der Materie überhaupt oder der allgemeinen Natursubstanz. Ganz dieselben Stoffe, welche die Natur aufser dem Menschen zur Herstellung aller ihrer Körperbildungen verwertet, sind auch das Substrat, welchem der Leib des Menschen durch die eigentümliche Verbindung, die in ihm es eingeht, seine Entstehung, sein Wachstum und

Gedeihen zu verdanken hat. Die Besckränktheit und Bedingtheit oder die Endlichkeit des menschlichen Leibes in dem früher erklärten Sinne ist demnach, wie die eines jeden Naturprodukts, implicite mit dargethan, sobald die Endlichkeit der Natursubstanz überhaupt oder der allgemeinen Natur erwiesen und gegen jeden Zweifel sicher gestellt ist. Diesen Beweis zu erbringen ist aber hier noch nicht unsere Aufgabe. Sie fällt demjenigen Abschnitte unserer Arbeit zu, in welchem die Natur als antithetisches Weltglied zur Verhandlung kommt. Setzen wir daher das dort zu Leistende als ein bereits Geleistetes hier einmal voraus, so können wir mit Fug und Recht dem Leibe des Menschen ebenso, wie dem Geiste desselben, die beiden Prädikate der Beschränktheit und Bedingtheit oder das eine Prädikat der Endlichkeit vindizieren. Und so haben wir denn durch unsere bisherigen Untersuchungen den Menschen kennen gelernt als ein Wesen, bestehend aus zwei realen oder substantialen, von einander wesenhaft oder qualitativ verschiedenen Faktoren, aus Geist und Natur, Seele und Leib. Allein diese beiden Bestandteile oder Faktoren sind in dem Menschen eine so eigentümliche Verbindung mit einander eingegangen, daſs derselbe trotz seiner substantialen Zweiheit dennoch auch eine Einheit ist, welcher er jedesmal Ausdruck verleiht, so oft er sich ganz, nach Leib und Seele, Geist und Natur mit dem Worte „Ich“ bezeichnet. Es ist die Aufgabe des folgenden Abschnittes, die Beschaffenheit der erwähnten Verbindung von Leib und Seele, Geist und Natur in dem Menschen uns und unseren Lesern zu einem möglichst vollkommenen und lichtvollen Verständnisse zu bringen.



Anmerkungen zur zweiten Unterabteilung.

[1.] Vgl. hierzu S. 63 f. Nr. 2, ferner S. 162, Nr. 11 u. 166, Nr. 14, wo derselbe Gegenstand, unter vollständiger Mitteilung der Kantischen Aussprüche, eingehender behandelt wird. Übrigens unterscheidet Kant ein doppeltes Selbstbewufstsein im Menschen, ein empirisches oder aposteriorisches und ein transcendentales oder apriorisches, von ihm die empirische und transcendentale (reine) Apperception genannt — eine Annahme, die von jeder nachweisbaren Begründung völlig verlassen ist und bei ihm aus der ganz und gar unhaltbaren Voraussetzung stammt, dafs Erfahrung in keinem Falle, auch nicht die Erfahrung, welche der seiner selbst bewufst werdende Geist in und an sich selber macht, unserer Erkenntnis Notwendigkeit und Allgemeinheit verleihen könne. Dieser Voraussetzung liegt aber wieder die Identifizierung von Erfahrung und (sinnlicher) Wahrnehmung zugrunde und in ihr offenbart sich nichts anders als der leider allzu mächtige Einflufs, den Lockes Sensualismus und Humes Skepticismus auf Kants erkenntnistheoretische Untersuchungen geübt haben. Im übrigen hat Kant mit der Erforschung des Wesens der Erfahrung nie viel sich zu thun gemacht, woher es auch erklärlich wird, dafs er das Wort und den Begriff in einer zweifachen, sich gegenseitig vernichtenden Bedeutung anwendet, wie wir in unserer Schrift: „Zur Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie", S. 20 f., nachgewiesen haben. Was endlich Kants sogen. „empirische" und „transcendentale" Apperception angeht — jene ist ihm „das Bewufstsein seiner selbst nach den Bestimmungen unseres Zustandes bei der inneren Wahrnehmung", welches „jederzeit wandelbar" ist und worin „es kein stehendes oder bleibendes Selbst geben kann" (S. W. II, 99); diese ist ihm „das ursprüngliche und notwendige Bewufstsein der Identität seiner selbst", wodurch „das Gemüt sich die Identität seiner selbst in der Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungen und zwar a priori denkt" (II, 100); in ihr kommt also „ein stehen-

des und bleibendes Ich" vor (II, 111) und eben deshalb wird sie denn auch von Kant als „das Radikalvermögen aller Erkenntnis" ausgezeichnet (II, 104), während Herbart von ihr sehr despektierlich redet, indem er sie eine „psychologische Irrlehre" nennt und den Jacobi tadelt, dafs er nicht vor ihr „gewarnt habe" (S.W. III, 183) — was, sage ich, die beiden erwähnten Kantischen Apperceptionen angeht, so können wir uns hier auf eine ausführlichere Entwickelung von Kants durchgängig verkehrten Ansichten nicht einlassen, verweisen dagegen unsere Leser auf den zwar dornen- aber für das Verständnis der Kantischen Philosophie auch sehr lehrreichen Abschnitt der „Kritik der reinen Vernunft" II, 96—116.

[2.] A. a. O. S. 90 f.

[3.] A. a. O. S. 142 f.

[4.] Bei Freund und Feind unserer Bemühungen, der Weltansicht des positiven Christentums in der Wissenschaft wieder einmal freie Bahn zu schaffen, werden wir durch obiges Verfahren, demzufolge wir dem Menschen auch als Sinnenwesen und den Tieren „ein Denken" beilegen, auf mancherlei Bedenken und Einwendungen stofsen, die es uns wünschenswert erscheinen lassen, hier gleich anfangs einige bestimmte, unmifsverständliche und unser Verfahren rechtfertigende Erklärungen abzugeben. Wir glauben unseren Zweck am leichtesten zu erreichen, wenn wir unser Verfahren durch das unseres Antipoden Schopenhauer illustrieren.

Schon in der Anmerkung 35 auf S. 174 f. wurde ein Ausspruch Schopenhauers mitgeteilt, aus dem hervorgeht, dafs derselbe gleich Kant nur zweierlei Vorstellungen als die Grundelemente alles Erkennens gelten läfst, intuitive und abstrakte, Anschauungen und Begriffe, Einzel- und Allgemein-Vorstellungen. Unser Philosoph setzt diese seine Auffassung unzähligemal mit gröfster Bestimmtheit und Deutlichkeit aus einander. (Vgl. S. W. II, 7, § 3 f.; II, 41, § 8 f.; III, 22, Kap. 2 f.; III, 67, Kap. 6 f.) Die ersteren jener Vorstellungen sind ein Besitztum des Menschen und der Tiere, die letzteren ein solches nur des Menschen; ferner sind jene Produkte des Verstandes, weshalb Schopenhauer den Tieren wie den Menschen Verstand zuschreibt, diese Produkte der Vernunft, die nur dem Menschen zukommt, während der Verstand der Tiere ein „vernunftloser Intellekt" ist. Auch diese Auffassungen werden von Schopenhauer in den oben angezogenen und in anderen Stellen aufs bestimmteste als seine Überzeugungen vorgetragen. Trotzdem nun aber die Tiere gleich dem Menschen intuitive Vorstellungen bilden, also auch wie der Mensch eine anschauliche Kenntnis — Schopenhauer spricht bei ihnen sogar von „Erkenntnis" (S. W. IV¹, 32;

III, 62) — der Aufsenwelt gewinnen, so weigert sich unser Philosoph doch durchaus, von ihnen auch „das Denken“ im wahren und eigentlichen Sinne zu prädizieren. Nur eine Belegstelle von den vielen, die zugebote stehen. „Die Tiere“, schreibt Schopenhauer, „haben Verstand, ohne Vernunft zu haben, mithin anchauliche aber keine abstrakte Erkenntnis; sie apprehendieren richtig, fassen auch den unmittelbaren Kausalzusammenhang (?) auf, die oberen Tiere selbst durch mehrere Glieder seiner Kette, jedoch denken sie eigentlich nicht.“ Und warum nicht? Weil „ihnen die Begriffe d. h. die abstrakten Vorstellungen mangeln“ (S. W. III, 63). Denn „Denken“ ist ein „Kombinieren“ von Worten als der Bezeichnungen abstrakter Begriffe, welches, wie die Bildung der Begriffe und Worte selbst, nur von dem Menschen vorgenommen werden kann (IV [1], 33).

Es ist hier nicht unsere Aufgabe, zu beurteilen, inwieweit die mitgeteilten Ansichten Schopenhauers über den tierischen und menschlichen Intellekt und ihre Leistungsfähigkeit richtig sind. Indessen geht aus unserer Lehre vom Geiste des Menschen unzweifelhaft schon hervor, dafs die Leistungsfähigkeit des menschlichen Intellekts in einem der kardinalsten Punkte viel zu gering angeschlagen wird. Denn das Selbstbewufstsein als Ichgedanke nebst den in demselben sich einstellenden Kategorieen der Substanz, Ursache u. s. w. ist weder eine intuitive noch abstrakte Vorstellung, weder eine Anschauung noch ein Begriff, sondern eine Vorstellungsart, die von beiden gleich wesentlich verschieden ist und die Günther eben deshalb, d. i. um ihre wesentliche Verschiedenheit von jenen auszudrücken, als „Idee“ zu bezeichnen pflegt. Aber mag es sich hiermit und mit vielem anderen in Schopenhauers Angaben verhalten, wie ihm wolle, jedenfalls trifft er das Richtige mit der Behauptung, dafs die Tiere nur intuitive (Einzel-) Vorstellungen ausprägen, während der Mensch auch noch zur Bildung von abstrakten (Allgemein-) Vorstellungen oder Begriffen vorschreitet. Ebenso erlangen die Tiere durch ihre intuitiven Vorstellungen ganz zweifellos nicht weniger eine gewisse Kenntnis der Aufsenwelt, als sie der Mensch durch seine Anschauungen und Begriffe in freilich sehr erweiterter Gestalt gewinnt. Liegt die Sache aber so, so ist auch schlechterdings nicht abzusehen, warum diejenige Thätigkeit der Tiere, durch welche sie die ihnen möglichen Vorstellungen ausprägen und diese zur Kenntnisnahme der sie umgebenden und mit ihnen in Beziehung stehenden Gegenstände der Aufsenwelt verwenden, nicht ebenfalls ein Denken soll genannt werden dürfen? Und es ist das um so weniger einzusehen, als, wie Schopenhauer selber allenthalben und mit gutem Rechte betont, die Begriffe des Menschen, wofern sie überhaupt Realität haben sollen, ja samt und sonders durch eine geringere oder gröfsere Reihe von Mittelgliedern auf Anschauungen sich müssen zurückführen lassen,

indem jene aus diesen und nur aus diesen gewonnen werden, und als somit die begriffliche Erkenntnis des Menschen auch nur die Fortsetzung und Vollendung seiner intuitiven Kenntnis sein kann, so weit jene über diese sich auch immer erheben mag. Mit anderen Worten: zwischen Anschauung und Begriff besteht keine wesentliche, qualitative sondern eine nur graduelle, quantitative Verschiedenheit. Und deshalb ist es auch nichts als Willkür, wenn man den Tieren als Subjekten einer bloſs anschaulichen Kenntnis alles Denken abspricht und dasselbe ausschlieſslich dem Menschen als einem Begriffe bildenden und diese zum Zwecke der Erkenntnis verwertenden Subjekte beilegt. Hiermit hoffen wir unsere Ausdrucksweise, so weit einstweilen nötig, begründet und gerechtfertigt zu haben. Übrigens hätte Schopenhauer, was wir nicht verschweigen wollen, für seine Weigerung, auch den Tieren ein Denken beizulegen, auf alte Vorgänger sich berufen können. Denn schon Alkmäon, ein Zeitgenosse des Komödiendichters Epicharmos und pythagoräisierender Arzt zu Kroton, machte nach Theophrast „zwischen Denken und Wahrnehmen einen bestimmten Unterschied und erklärte jenes als ausschlieſsliche Fähigkeit des Menschen im Unterschied von den Tieren.“ (Siebeck, Geschichte der Psychologie. Gotha, Friedr. Andr. Perthes 1880, I, 1. S. 103.)

[5.] Vgl. hierüber unsere Schrift: „Zur Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie“, S. 34 f. An der angezogenen Stelle bemerken wir, daſs nach dem Berichte Platos („Meno“ IX, 76) auch „die Sophisten unter Berufung auf Empedokles“ die erwähnte Ansicht geteilt haben und daſs dem entsprechend Sokrates die bei den Sophisten übliche Definition der Farbe in die Worte kleidet: *ἔστι γὰρ χρόα ἀποῤῥοὴ σχημάτων ὄψει σύμμετρος καὶ αἰσθητός.* Von Leukipp und Demokrit, den Begründern des Atomismus bei den Alten, berichtet Plut. de pl. Phil. IV, 8 sogar ganz allgemein sowohl bezüglich der sinnlichen Wahrnehmung (*αἴσθησις*) als bezüglich des Denkens (*νόησις*) wörtlich folgendes. *Λεύκιππος καὶ Δημόκριτος τὴν αἴσθησιν καὶ τὴν νόησιν γίγνεσθαι εἰδώλων ἔξωθεν προσιόντων· μηδενὶ γὰρ ἐπιβάλλειν μηδετέραν χωρὶς τοῦ προσπίπτοντος εἰδώλου.* Statt des Ausdruckes *εἴδωλον* bediente sich Demokrit für diese Ausflüsse bekanntlich auch des Wortes *δείκελον*. „Die Wahrnehmungen des Gesichtssinnes“, berichtet daher Zeller, „erklärte Demokrit wie Empedokles durch die Voraussetzung, daſs sich von den sichtbaren Dingen Ausflüsse ablösen, welche die Gestalt derselben beibehalten; indem diese Bilder sich im Auge abspiegeln und von da weiter durch den ganzen Körper verbreiten, entsteht die Anschauung“. Doch sollten „die von den Dingen sich ablösenden Bilder nicht unmittelbar in unsere Augen gelangen“, sondern nur vermittels eines Abdruckes derselben in der

zwischen den Dingen und unseren Augen befindlichen Luft, woher es auch komme, dafs „die Deutlichkeit der Anschauung durch die Entfernung leide". Und da nun auch noch „von unseren Augen Ausflüsse ausgehen, so wird das Bild des Gegenstandes auch durch diese modifiziert", weshalb denn sogar aus einem zweifachen Grunde „unser Gesicht die Dinge nicht so darstellt, wie sie an sich sind". („Geschichte der Philosophie der Griechen", 3. Aufl. Leipzig 1869. I, 739.) Zur Theorie des Demokrit kehrte Epikur zurück, nur machte er sich, wie von Siebeck („Geschichte der Psychologie", Gotha 1884, I, 2, S. 188) mit Berufung auf Diogenes Laertius zutreffend bemerkt wird, die Sache leichter als sein Vorgänger, indem er den demokritischen Versuch, „die Überführung der Bilder sich durch die Luft vermittelt zu denken, verschmähte". Ausführlicheres über den Gegenstand findet der Leser an den angezogenen Stellen bei Zeller und Siebeck.

[6.] Über die Auffassung der (materiellen) Atome im einzelnen können die Ansichten selbstverständlich noch sehr divergieren und divergieren unter den Naturforschern wirklich, aber das kann die Behauptung nicht wankend machen, dafs die Natursubstanz in ihrem, wie wir sehen werden, sie materialisierenden Entwickelungs- oder Differenzierungsprozesse in der That in eine Unsumme kleinster, weiter nicht mehr auflösbarer Teile oder Atome sich zersetzt hat. Für diese Thatsache werden wir einen ganz neuen und hoffentlich unwiderleglichen Beweis vorbringen. Ist aber die Atomtheorie richtig, so ist auch von selbst einleuchtend, dafs innerhalb des Naturganzen noch eine andere als blofse Orts- oder mechanische Bewegung nicht mehr möglich ist. Zwar umfafst die Totalität dieser einzigartigen Bewegungen nicht auch alle Vorgänge oder Ereignisse in dem Naturganzen, denn aufser den Bewegungsvorgängen, durch welche die gesamte Körperbildung zustande kommt, giebt es in der Natur auch noch Bewufstseinsvorgänge, welche auf jene zurückzuführen oder mit jenen identisch zu setzen ein Ding der Unmöglichkeit ist. (Vgl. hierüber unsern „Emil Du Bois-Reymond etc.", S. 48 f. u S. 223, Anm. 10). Was übrigens die Lehre des Aristoteles von „der Bewegung" angeht, so würde die Auseinandersetzung derselben viel zu weit führen, als dafs wir sie an dieser Stelle unternehmen können. Diejenigen unserer Leser, welche für den interessanten, in das Aristotelische System sehr tief eingreifenden Gegenstand sich interessieren, verweisen wir einstweilen auf Zellers Darstellung in „Geschichte der Philosophie der Griechen", 2. Aufl. Tübingen 1862, II², 262 f. u. 286 f.

[7.] Über „Bau und Anordnung der Nervenelemente" vergleiche die gedrängte, lichtvolle Auseinandersetzung in L. Landois' „Lehr-

buch der Physiologie des Menschen einschliefslich der Histologie und mikroskopischen Anatomie". 5. Auflage. Wien und Leipzig 1887. S. 642—647.

[8.] Wir haben zu dem von uns verfolgten Zwecke einer sorgfältigen Erforschung der Genesis, Beschaffenheit und Tragweite unserer sinnlichen Vorstellungen nicht nötig, über die Struktur des Gehirns und die Ausmündung der sensiblen oder sensorischen (und der motorischen) Nerven in demselben, in den sogen. „Ganglien", mehr zu sagen, als im Texte darüber vorgebracht worden ist. Wir würden dazu auch um so weniger imstande sein, als auf diesem der exakten Forschung sehr schwer zugänglichen Gebiete, selbst in den betreffenden Fachwissenschaften, das Meiste noch in einem völlig unsicheren und wenig aufgehellten Zustande sich befindet. Ebenso herrscht bekanntlich über die verschiedene Lokalisation der Sinnesempfindungen im Gehirn unter den Fachmännern noch grofser Streit. An demselben sind beteiligt Männer wie Flourens, Lorry, Fritsch, Hitzig, Carville, Duret, Nothnagel, Schiff, Hermann, Ferrier, v. d. Goltz, Hermann Munk u. v. a. Wer sich einen kurzen, bündigen Überblick über die verschiedenen Phasen des Streites seit Flourens' in der Erforschung des Grofshirns erzielten bedeutenden Erfolgen verschaffen will, den verweisen wir auf Hermann Munk, Über die Funktionen der Grofshirnrinde. Gesammelte Mitteilungen aus den Jahren 1877—1880. Berlin 1881. Einleitung S. 1—9.

[9.] Die wichtige Frage über das Verhältnis von Substanz (res, substantia) und Ursache (causa) hat schon Leibniz in dem oben angegebenen Sinne vollkommen richtig entschieden. In den nouveaux essais liv. II chap. XXI, § 6 (bei Erdmann S. 251 u. 252) erinnert Philalethes, der Verteidiger des Lockeschen Empirismus, daran, dafs man „Verstand" und „Wille" allgemein als zwei verschiedene Seelenvermögen (deux facultés de l'âme) ansehe, dafs aber zu fürchten sei, man möge mit diesem Ausdrucke öfters die verworrene Vorstellung von ebenso vielen thätigen Wesen verbinden, von denen jedes für sich in uns wirke (l'idée confuse d'autant d'agens, qui agissent distinctement en nous). Dem gegenüber bezeichnet Leibniz die Frage nach den Seelenvermögen als eine solche, welche die Schulen schon lange in Atem gehalten habe, nämlich die Frage, „s'il y a une distinction réelle entre l'âme et ses facultés, et si une faculté est distincte réellement de l'autre." Die einen, die Realisten, hätten es bejaht, die anderen, die Nominalisten, verneint. Leibniz will sich auf eine Untersuchung der schwierigen Sache nicht weiter einlassen, spricht aber seine Ansicht so bestimmt aus, dafs darüber ein Zweifel nicht entstehen kann. Er schreibt: „Cependant quand elles (savoir les fa-

cultés de l'âme) seraient des Etres réels et distincts, elles ne sauraient passer pour des Agents réels qu'en parlant abusivement. Ce ne sont pas les facultés ou qualités, qui agissent, mais les substances par les facultés."

[10.] Th. Weber: „Zur Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie", S. 67 u. 68, und: „Emil Du Bois-Reymond etc.", S. 26.

[11.] A. Günther, „Über die Philosophie der Offenbarung" in: Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie, herausgegeben von Dr. J. H. Fichte. IV. Band (Bonn 1839), S. 137. Aus dem Zusatze, dafs es „Gott selber schlechthin unmöglich sei, Erscheinungen einer Substanz ohne diese zu setzen" ersieht man, wie weit Günther in der richtigen Fassung des Substantialitätsgedankens über Descartes, auf dessen Schultern jener steht, hinausgeschritten ist. Denn dieser wagte noch zu schreiben: „Ac denique ex eo, quod dixerim, modos absque aliqua substantia cui insint non posse intelligi, non debet inferri, me negasse illos absque ipsa per divinam potentiam poni posse, quia plane affirmo et credo Deum multa posse efficere, quae nos intelligere non possumus." (Resp. ad. IV obj. p. 136.)

[12.] „Anti-Savarese" von Anton Günther. Herausgegeben mit einem Anhange von Peter Knoodt. Wien 1883. Wilh. Braumüller. S. 90.

[13.] A. a. O. S. 162.

[14.] Th. Weber: „Zur Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie", S. 67.

[15.] Obgleich der Natursubstanz, wie dem Geiste, die gleichen beiden Kräfte der Receptivität und Reaktivität und nur sie immanent sind, so hat doch namentlich die Reaktivität in der Natur eine ganz andere Beschaffenheit als die im Geiste. Jene ist eine notwendige, diese, wie dargethan, eine freie. Infolge dessen sind auch alle übrigen Erscheinungen der Natursubstanz von denen des Geistes qualitativ oder wesentlich verschieden. Und der tiefste Grund hierfür liegt in dem einen Umstande, dafs die Natursubstanz durch ihren Differenzierungsprozefs in zahllose Bruchteile oder Atome sich zersetzt hat, während der Geist in seinem Differenzierungsprozesse als ein- und ganzheitliche Substanz sich behauptet. Dieses alles wird seiner Zeit bewiesen werden. Hieraus geht aber auch ohne weiteres ein doppeltes hervor, nämlich, dafs es durch und durch verkehrt ist

a) das subjektive Leben der animalischen Individuen, ihr Vorstellen, Begehren, Empfinden u. s. w. trotz seiner wesentlichen Ver-

schiedenheit von dem Leben des Geistes mit Herbart, Hegel und vielen anderen dennoch fort und fort ebenfalls als ein geistiges zu bezeichnen. Die subjektiven Äufserungen des Naturlebens sind ebenso gut Äufserungen der Natursubstanz (Materie) wie ihre objektiven. Von einem Geiste und von geistigem Leben ist aufser in dem Menschen in der Natur nichts vorhanden. Die hier gerügte Ausdrucksweise rührt auch nur daher, dafs die betreffenden Denker über der vielfachen Verwandtschaft, die zwischen dem subjektiven Leben der Sinnensubjekte und dem des Geistes unleugbar vorhanden ist, die dennoch zwischen beiden bestehende wesentliche Verschiedenheit infolge einer nur sehr oberflächlichen Untersuchung derselben übersehen und so Geist und Natur als Substanzen imgrunde identisch gesetzt haben. Herbart und Hegel liefern dafür Beweise in Fülle. Vgl. des ersteren S. W. V, 45 f.; V, 114; V, 183. Des letzteren S. W. VII[2], 13, § 381 f.) In demselben Irrtume befindet sich auch eine unübersehliche Schar von Naturforschern. Von Du Bois haben wir dies in unserer gleichnamigen Schrift S. 217 Nr. 4 nachgewiesen. Und diesem gesellt sich wieder Helmholtz zu, denn er schreibt: „Der einzige Einwurf, der gegen die empiristische Erklärung (der Sinneswahrnehmungen) vorgebracht werden konnte, ist die Sicherheit der Bewegung vieler neugeborener oder eben aus dem Ei gekrochener Tiere. Je weniger geistig begabt dieselben sind, desto schneller lernen sie das, was sie überhaupt lernen können. Je enger die Wege sind, die ihre Gedanken gehen müssen, desto leichter finden sie dieselben.“ (H. Helmholtz, Thatsachen in der Wahrnehmung. Berlin 1879, S. 31. Vorträge und Reden Braunschweig 1884, II, 240.) Über Entstehung und Folgen des in Verhandlung stehenden Irrtums vergl. noch Günther: „Eurystheus und Herakles“, S. 129;

b) mit vielen Naturforschern und Philosophen ein ganzes Heer von Naturkräften aufzuzählen, meistens ohne auch nur den geringsten Versuch zu machen, dieselben auf die eben genannten einzigen beiden Grundkräfte der Natur zurückzuführen und aus diesen zu begreifen. Diese Versäumnis macht die wissenschaftliche Erkenntnis der Natur und ihres Lebens im tiefsten Grunde gradezu unmöglich. So begegnet der Leser in einer sehr seichten und sehr verkehrten Erörterung über „Ursache“ und „Kraft“ bei Schopenhauer folgenden wörtlichen Angaben. „Die Phänomene des Magnetismus werden auf eine ursprüngliche Kraft, Elektrizität, zurückgeführt. . . . Die Erklärungen der himmlischen Mechanik setzen die Gravitation als Kraft voraus . . . . Die Erklärungen der Chemie setzen die geheimen Kräfte voraus, welche sich als Wahlverwandtschaften, nach gewissen stöchiometrischen Verhältnissen, äufsern.“ Sogar „die Lebenskraft“ taucht wieder auf, denn „ebenso“, heifst es,

„setzen alle Erklärungen der Physiologie die Lebenskraft voraus, als welche auf spezifische, innere und äufsere Reize bestimmt reagiert“. Und nun wird noch fortgefahren. „So ist es durchgängig überall. Selbst die Ursachen, mit denen die so fafsliche Mechanik sich beschäftigt, wie Stofs und Druck, haben die Undurchdringlichkeit, Kohäsion, Starrheit, Härte, Trägheit, Schwere, Elastizität zur Voraussetzung, welche nicht weniger als die eben erwähnten unergründliche Naturkräfte sind“. (S. W. IV^2, 47.) Wir haben früher erwähnt (vgl. S. 105 f.), dafs Herbart die Annahme einer Unzahl von Seelenvermögen als „Mythologie“ bezeichnet und haben dem unsern Beifall gegeben. Wird denn nicht endlich einmal ein Herbart unter den Naturforschern aufstehen, der gegen die heutzutage in allen naturwissenschaftlichen Disziplinen noch spukenden unzähligen mythologischen Naturkräfte ebenfalls den Vernichtungskrieg beginnen wird? Wir sollten denken, dafs die Zeit dazu endlich einmal gekommen sei. Übrigens haben wir auf die Bedeutung des Gegenstandes für eine wissenschaftliche Naturerkenntnis schon hingewiesen in unserem „Emil Du Bois-Reymond etc.“, S. 55 f.

[16.] A. a. O. S. 249 u. 250.

[17.] Vgl. die Anm. 34, S. 292.

[18.] Vgl. unsere Schriften „Zur Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie“, S. 55 f. und „Emil Du Bois-Reymond etc.“, S. 86 f.

[19.] Hegels S. W. VI, 46.

[20.] Th. Weber, „Emil Du Bois-Reymond etc.“, S. 251.

[21.] Loewe, Lehrbuch der Logik. Wien 1881, S. 10 u. 11.

[22.] Am frühesten begegnen wir dieser Erkenntnis und in ihrem Verfolge der wichtigen Unterscheidung der Eigenschaften der Dinge in objektive und subjektive oder nach dem von Locke ziemlich unglücklich gewählten Ausdrucke in primäre und sekundäre bei Demokrit, dem bei weitem gelehrtesten und scharfsinnigsten unter allen vorsokratischen griechischen Philosophen. Schon allein das erste seiner fragmenta physica (bei Zeller, Geschichte der Phil. der Griechen I^3, 694, Anm. 4) liefert den vollgültigen Beweis hierfür. *Νόμῳ γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρὸν, νόμῳ θερμὸν, νόμῳ ψυχρὸν, νόμῳ χροιή· ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν· ἅπερ νομίζεται μὲν εἶναι καὶ δοξάζεται τὰ αἰσθητὰ, οὐκ ἔστι δὲ κατὰ ἀλήθειαν ταῦτα, ἀλλὰ τὰ ἄτομα μόνον καὶ κενόν.* Auch führte der von ihm vertretene Atomismus einen Demokrit konsequenterweise schon sehr nahe der durch die Forschungen der neueren Zeit bestätigten Einsicht, dafs die objektiven Eigenschaften der Dinge d. i. die ihnen als solchen wirklich zukom-

menden sich sämtlich und ausschliefslich auf die „mathematischen" Verhältnisse derselben reduzieren müfsten. „Nach diesen Voraussetzungen", berichtet Zeller (a. a. O. I, 704), „müssen alle Eigenschaften der Dinge auf die Menge, die Gröfse, die Gestalt und das räumliche Verhältnis der Atome, aus denen sie bestehen, und jede Veränderung derselben mufs auf eine veränderte Atomverbindung zurückgeführt werden." Als historisches Zeugnis dafür, dafs Demokrit dies wirklich gelehrt, dient folgende Stelle aus Simplicius De coelo 252 b 40: *Δημόκριτος δὲ, ὡς Θεόφραστος ἐν τοῖς Φυσικοῖς ἱστορεῖ, ὡς ἰδιωτικῶς ἀποδιδόντων τῶν κατὰ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν καὶ τὰ τοιαῦτα αἰτιολογούντων, ἐπὶ τὰς ἀτόμους ἀνέβη·* (a. a. O. I, 704 Anm. 1).

[**23.**] Die gemeinte Abhandlung, mit der Kant als ordentlicher Professor der Logik und Metaphysik an der Universität Königsberg sich habilitierte, führt bekanntlich den Titel: „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis" (S. W. I, 301f.). Sie enthält schon das Schema, welches elf Jahre später in der „Kritik der reinen Vernunft" ausgeführt wurde.

[**24.**] „Geschichte des Materialismus", 3. Aufl. II, 1.

[**25.**] Bekanntlich behandelt Kant seine Lehre über Raum und Zeit in demjenigen Abschnitte der „Kritik der reinen Vernunft", den er als „transcendentale Ästhetik" überschrieben hat. Wir halten, wie aus dem Obigen hervorgeht, Kants Aufstellungen sachlich für völlig verfehlt, die wahre Erkenntnis verwirrend, ja unmöglich machend. Mit diesem Urteile stofsen wir aber unter den Zeitgenossen auf harten Widerspruch, insbesondere bei Schopenhauer als demjenigen Philosophen der jüngsten Vergangenheit, welcher der Ansicht ist, dafs „die wirkliche und ernstliche Philosophie noch da steht, wo Kant sie gelassen hat" und welcher nicht anerkennt, dafs „zwischen Kant und ihm (selbst) irgendetwas in derselben geschehen sei", weshalb „er (denn auch) unmittelbar an jenen anknüpfe" (S. W. II, 493). Nun! Derartige Äufserungen sind unseres Erachtens nur bei einem Manne möglich, der seine Hirngespinnste als lauter untrügliche Wahrheiten ansieht und der die Entwickelung der Wissenschaft in dem gelehrten Deutschland seit Kant niemals mit einem offenen, ungetrübten Auge betrachtet hat. Doch — sei dem, wie ihm sei, was sagt Schopenhauer über Kants Lehre von Raum und Zeit? Er schreibt: „Die transcendentale Ästhetik ist ein so überaus verdienstvolles Werk, dafs es allein hinreichen könnte, Kants Namen zu verewigen. Ihre Beweise haben so volle Überzeugungskraft, dafs ich die Lehrsätze derselben den unumstöfslichen Wahrheiten beizähle, wie sie ohne Zweifel auch zu den folgen-

reichsten gehören, mithin als das Seltenste auf der Welt, nämlich eine wirkliche, grofse Entdeckung in der Metaphysik zu betrachten sind“ (S. W. II, 518). Ist denn diese Anpreisung wahr? Läfst sie sich auch nur mit einem Worte begründen? Oder kann das Gegenteil und zwar mit Leichtigkeit dargethan werden? Da wir hier nicht in voller Ausführlichkeit den Gegenstand behandeln können, so wollen wir nur einige Bemerkungen einfliefsen lassen, welche das Übertreibende der Schopenhauerschen Aussprüche, ja das durchaus Verkehrte der Kantischen Auffassung deutlich machen werden.

Es ist eine der sichersten, unzweifelhaftesten Errungenschaften der Physiologie der neueren Zeit, dafs wir absolut aufserstande sind, von irgendeinem Gegenstande der Aufsenwelt irgendeine Nachricht zu erhalten, wenn derselbe nicht gewisse von gewissen materiellen Medien getragene Bewegungen an unsere für diese empfänglichen äufseren Sinnesorgane sendet. Die ganze Aufsenwelt würde daher für unsere Wahrnehmung völlig verloren sein, wenn das, was wir „Bewegung“ nennen, d. i. wenn Ortsverschiebungen materieller Atome blofse Vorstellungen in uns und aufserhalb unserer selbst als der wahrnehmenden Subjekte nicht wirklich wären. Nun setzen derartige Bewegungen als eine objektive, von dem Sinnensubjekte unabhängige Wirklichkeit aber Zeit und Raum in gleicher Objektivität voraus. Das ist so einleuchtend, dafs es einer Begründung nicht bedarf. Was sind dagegen diese unabhängig von den Sinnensubjekten und aufserhalb derselben vor sich gehenden Bewegungen bei Kant? Wie ihm Raum und Zeit, ja selbst die Totalität der Materie nur als Erscheinungen d. i. als blofse Vorstellungen der Sinnensubjekte gelten, so auch selbstverständlich in konsequenter Weise die in Rede stehenden Bewegungen. Daher ist die Annahme, dafs es „Bewegung“ als „Wirkung äufserer Dinge“ gebe, „welche auch aufser unseren Sinnen an sich wirklich vorgehe“, „ein blofses Blendwerk, nach welchem man das, was blofs in Gedanken existiert, hypostasiert und in eben derselben Qualität als einen wirklichen Gegenstand aufserhalb des denkenden Subjekts annimmt“ (S. W. II, 307). Infolge dessen ermahnt Kant zu bedenken, „dafs nicht die Körper Gegenstände an sich sind, die uns gegenwärtig sind, sondern eine blofse Erscheinung, wer weifs welches unbekannten Gegenstandes, dafs die Bewegung nicht die Wirkung dieser unbekannten Ursache sondern blofs die Erscheinung ihres Einflusses auf unsere Sinne sei, dafs folglich beide nicht etwas aufser uns sondern blofs Vorstellungen in uns seien, mithin dafs nicht die Bewegung der Materie in uns Vorstellungen wirke, sondern dafs sie selbst (mithin auch die Materie, die sich dadurch kennbar macht) blofse Vorstellung sei“ (S. W. II, 308 und 309). Was sollen wir zu diesen und ähnlichen Äufserungen Kants, die aus seiner Lehre von Zeit und Raum naturgemäfs fliefsen, denn eigentlich

sagen? Hat die Philosophie vielleicht nicht mehr die Aufgabe, die Wirklichkeit, das thatsächlich Gegebene zu erklären, vielmehr dasselbe durch widersinnige Behauptungen wegzueskamotieren und dadurch sich selbst aus einer Wissenschaft in träumerische Phantasterei umzuwandeln? Und was soll man zu dem Verfahren eines Mannes bemerken, der, wie Schopenhauer, ein solches Beginnen gut heiſst und dasselbe als eine Leistung ersten Ranges anzupreisen den Mut hat? Unseres Erachtens liefert dasselbe nur den Beweis, wie sehr es endlich einmal an der Zeit ist, die in Kants Kriticismus vorhandenen unheilschwangeren Irrtümer — und unter ihnen steht seine Auffassung von Zeit und Raum in erster Linie — schonungslos aufzudecken, wofern die wahre Erkenntnis des Seienden durch die Philosophie wirklich gefördert und die letztere in diejenigen Bahnen zurückgelenkt werden soll, durch deren Betretung allein sie unvergängliche Lorbeeren erringen kann. Aus dieser Absicht ist denn auch die scharfe Polemik entsprungen, welche wir sowohl in dieser Schrift als in unserer früehren: „Emil Du Bois-Reymond etc." S. 88f. u. S. 243 Nr. 25 gegen Kant und seine mehr oder weniger blinden Lobredner eröffnet haben.

[26.] Vgl. oben S. 160 Nr. 4 und Th. Weber: „Emil Du Bois-Reymond u. s. w.", S. 139, Anm. 1. Den dort mitgeteilten und von uns getadelten Aussprüchen der drei genannten Denker wollen wir noch folgende von Kant hier hinzufügen. S. W. III, 45 lesen wir: „Es sind uns Dinge als auſser uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein wir . . . . . kennen nur ihre Erscheinungen d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne affizieren." Sehr interessant und lehrreich ist die Stelle S. W. II, 308. Hier sucht Kant seine Meinung, daſs innere und äuſsere Erscheinungen „bloſse Vorstellungen in der Erfahrung" seien, zu rechtfertigen. So aufgefaſst hätte „die Gemeinschaft beider Art Sinne nichts Befremdliches und Widersinniges". „Sobald wir aber, wird dann fortgefahren, die äuſseren Erscheinungen hypostasieren, sie nicht mehr als Vorstellungen sondern in derselben Qualität, wie sie in uns sind, auch als auſser uns für sich bestehende Dinge, ihre Handlungen aber, die sie als Erscheinungen gegen einander im Verhältnis zeigen, auf unser denkendes Subjekt beziehen, so haben wir einen Charakter der wirkenden Ursachen auſser uns, der sich mit ihren Wirkungen in uns nicht zusammenreimen will, weil jener sich bloſs auf äuſsere Sinne, diese aber auf den inneren Sinn beziehen, welche, ob sie zwar in einem Subjekte vereinigt, dennoch höchst ungleichartig sind. Da haben wir denn keine anderen äuſseren Wirkungen als Veränderungen des Ortes, und keine Kräfte als bloſse Bestrebungen, welche auf Verhältnisse im Raume als ihre Wirkungen auslaufen. In uns aber sind die Wirkungen Gedanken, unter denen

kein Verhältnis des Ortes, Bewegung, Gestalt oder Raumesbestimmung überhaupt stattfindet, und wir verlieren den Leitfaden der Ursachen gänzlich an den Wirkungen, die sich davon in dem inneren Sinne zeigen sollten." Man sieht: sogar der offenkundig durchaus falsche Gedanke, als ob äufsere Ursachen Vorstellungen in uns bewirken könnten oder das Wahngebilde von einem blofs passiven Intellekt wird von Kant herbeigezogen, um seine idealistische Auffassung von Raum und Zeit zu stützen. Allein wie die Stütze morsch ist, so nach den vorherigen Erörterungen auch der Bau, den sie tragen soll. Weit vorsichtiger und richtiger als die vorher Genannten drückt über den fraglichen Gegenstand Eduard Zeller sich aus. „Es sind uns", schreibt er, „in der Erfahrung zunächst allerdings immer nur Erscheinungen gegeben, Vorgänge in unserem Bewufstsein, in denen die Wirkungen der äufseren Eindrücke und die Wirkungen unserer eigenen Vorstellungsthätigkeit ungeschieden verschmolzen sind." („Vorträge und Abhandlungen". 2. Sammlung. Leipzig 1877, S. 493.)

[27.] So heifst es z. B. in Resp. ad IV obj. pag. 122: Neque enim substantias immediate cognoscimus . . . . . sed tantum ex eo, quod percipiamus quasdam formas sive attributa, quae cum alicui rei debeant inesse ut existant, rem illam cui insunt vocamus substantiam. Und princ. phil. I, 52 spricht Descartes sogar ausdrücklich den durchaus richtigen Gedanken aus, dafs die Art, wie wir zur Überzeugung der Existenz von Substanzen kommen, ein Schlufs sei, den er aber nach Resp. ad II obj. pag. 74, ebenfalls mit gutem Rechte, nicht als einen logischen, aus dem Allgemeinen auf das Besondere stattfindenden Schlufs angesehen wissen will. Non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit, sed facile ipsam agnoscimus ex quolibet ejus attributo per communem illam notionem, quod nihili nulla sint attributa nullaeve proprietates aut qualitates. Ex hoc enim, quod aliquod attributum adesse percipiamus, concludimus aliquam rem existentem sive substantiam cui illud tribui possit, necessario adesse. Mehr über das Gute und das Mangelhafte der Descartschen Ansicht findet der Leser in unserer Schrift: „Stöckls Geschichte der neueren Philosophie." 1886, S. 36f.

[28.] Der Enthusiasmus, mit welchem einst die dogmatischen Weltanschauungen eines Joh. Gottl. Fichte, Schelling, Hegel, Herbart u. a. in weiten Kreisen des deutschen Volkes begrüfst wurden, ist längst verraucht und an seine Stelle ist vielfach eine grofse Geringschätzung, ja eine völlige Verachtung derselben getreten. Das gleiche Schicksal kann man, ohne deswegen die Rolle des Propheten zu übernehmen, den Weltansichten eines Lotze, Scho-

penhauer, Eduard v. Hartmann und vieler anderen mit Sicherheit voraussagen und das aus mehr als einem Grunde. Denn erstlich kann, mit Günther zu reden, „der Trieb des menschlichen Geistes, sich über die Grundlagen seines Daseins zu verständigen, durch kein einseitiges System der Philosophie auf die Dauer zum Schweigen gebracht werden“ („Eur. und Her.“ S. 11). Und aus einer gar sehr „einseitigen“ Betrachtung der Welt und des Menschen sind alle jene Systeme hervorgegangen. Anderseits haben dieselben aber auch die Grundlagen, welche Kant durch einen überaus genialen, glücklichen Griff der Philosophie in der „Kritik des menschlichen Erkennens“ ein- für allemal von neuem zugewiesen, in gleicher Weise wieder verlassen, wie dies Spinoza und Leibniz gegenüber dem dem Kantischen ähnlichen Unternehmen Réné Descartes' lange zuvor schon gethan hatten. Die erwähnten Systeme sind aus dem Kriticismus Kants in den alten, wurmstichigen Dogmatismus zurückgefallen und eben deswegen geht ihnen, ganz abgesehen von ihrem Inhalte, der an tausend Stellen das Leben und die Erfahrung malträtiert, statt sie begreiflich zu machen, diejenige Form der Wissenschaftlichkeit ab, welche jedes System der Philosophie, das sich eine dauernde Anerkennung sichern will, ohne allen Zweifel an sich tragen mufs. Aus der Entwickelung, welche die nachkantische Philosophie genommen, ist es daher vollkommen erklärlich und historisch berechtigt, dafs sich nachgerade allenthalben das Bedürfnis wieder geltend macht, zu Kant zurückzukehren, um die von diesem unternommene Kritik der menschlichen Erkenntnis zu einem glücklichen Abschlusse zu führen. Leider können wir aber nicht sagen, dafs die zu diesem Zwecke von vielen angestellten Versuche schon bedeutende Resultate erzielt hätten. Vielmehr ist die Rückkehr zu Kant bei den meisten mit einer Repristination der Kantischen Ansicht identisch, dafs eine objektive Erkenntnis der bestehenden Wirklichkeit für den Menschen überhaupt unmöglich sei oder in Kants Ausdrucksweise, dafs wir von den „Dingen an sich selbst“ und ihrer Beschaffenheit nichts wissen können. Diese Ansicht hat aber nach unseren obigen Ausführungen nur Wahrheit für den sinnlichen Intellekt, für die Erkenntnisfähigkeit der Sinnensubjekte. Diese kommen, wie nachgewiesen, in der That mit allen ihren Vorstellungen über das blofse Erscheinungsgebiet nicht hinaus; ihnen sind „die Dinge an sich“ immer und ewig eine terra incognita und incognoscibilis. Ganz anders steht es dagegen mit dem Geiste des Menschen. Sein Selbstbewufstsein in der Form des Ichgedankens ist schon die Erkenntnis eines Dinges an sich selbst. Mit ihm hat er in und an sich selber das Erscheinungsgebiet schon transcendiert und ist zu sich selbst als der substantialen Wurzel aller ihm immanenten Erscheinungen hinabgestiegen. Und nun spreche niemand ihm die Fähig-

keit ab, auch alle anderen Erscheinungen, die nicht ihm selber angehören und ihm doch zum Bewufstsein kommen, auf ihre substantialen und kausalen Gründe als die in jenen sich offenbarenden Dinge an sich selbst zurückzuführen und diese aus jenen sich zum Verständnisse zu bringen. Was folgt aber hieraus für die Fortsetzung, Umbildung und Vollendung des Kantischen Kriticismus? Kants Erkenntnistheorie enthüllt sich durch ihr Schlufsresultat, die behauptete Unerkennbarkeit der Dinge an sich selbst, augenscheinlich ganz vorzugsweise als eine Theorie der sinnlichen Erkenntnis oder der Sinnlichkeit. Man gebe ihr daher das ihr noch mangelnde Komplement; man vervollständige sie durch eine Erkenntnistheorie des Geistes und man wird sicher vertrauen können, in dem auf solche Weise berichtigten Kriticismus das Steuer zu besitzen, welches das Schiff der Wissenschaft endlich einmal geraden Laufes zu dem hohen von ihm erstrebten Ziele, zur gewissen Erkenntnis alles thatsächlich Existierenden nach seiner objektiven Beschaffenheit, führen wird.

[**29.**] Dieses Beispiel berichtet eine Thatsache, die an der Hauskatze einer mir befreundeten Familie oft deutlich und bestimmt beobachtet worden ist und die mir mehrere durchaus zuverlässige Augenzeugen zu wiederholten Malen erzählt haben.

[**30.**] Kants S. W. II, 238 und 239.

[**31.**] David Hume: „An enquiry concerning human understanding." Section V. Part I. In der Ausgabe: „Essays and Treatises on several subjects" by David Hume. Vol. III. London 1770, pag. 65 sq.: Suppose a person, though endowed with the strongest faculties of reason and reflection, to be brought on a sudden into this world; he would, indeed, immediately observe a continual succession of objects, and one event following another; but he would not be able to discover any thing farther. He would not, at first, by any reasoning, be able to reach the idea of cause and effect; fince the particular powers, by which all natural operations are performed, never appear to the senses; nor is it reasonable to conclude, merely because one event, in one instance, precedes another, that therefore the one is the cause, the other the effect. Their conjunction may be arbitrary and casual. There may be no reason to infer the existence of the one from the appearance of the other. . . . . .

Suppose again, that he has acquired more experience, and has lived so long in the world as to have observed similar objects or events to be constantly conjoined together; what is the consequence of this experience? He immediately infers the existence of the one object from the appearance of the other. Jet he has not, by all his

experience, acquired any idea or knowledge of the secret power, by which the one object produces the other; nor is it, by any process of reasoning, he is engaged to draw this inference. But still he finds himself determined to draw it. And though he should be convinced, that his understanding has no part in the operation, he would nevertheless continue in the same course of thinking. There is some other principle, which determines him to form such a conclusion.

This principle is custom or habit.

In der Übersetzung dieser und der folgenden Stellen sind wir mit geringen Änderungen der Übersetzung von Kirchmann: „Eine Untersuchung inbetreff des menschlichen Verstandes von David Hume", Berlin 1869, gefolgt.

[**32.**] Kants S. W. II, 87 u. 88.

[**33.**] Loc. cit. Section II, p. 22 and 33: „But though our thougt seems to possess this unbounded liberty, we shall find, upon a nearer examination, that it is really confined within very narrow limits, and that all this creative power of the mind amounts to no more than the faculty of compounding, transposing, augmenting or diminishing the materials afforded us by the senses and experience. When we think of a golden mountain, we only join two consistent ideas, gold and mountain, with which we were formerly acquainted. A virtuous horse we conceive, because, from our own feeling, we can conceive virtue; and this we may unite to the figure and shape of a horse, which is an animal familiar to us. In short, all the materials of thinking are derived either from our outward or inward sentiment. The mixture and composition of these belongs alone to the mind and will. Or, to express myself in philosophical language, all our ideas or more feeble perceptions are copies of our impressions or more lively ones."

[**34.**] Hiernach werden unsere Leser den bekannten und berüchtigten Ausspruch Karl Vogts in „Physiologische Briefe für Gebildete aller Stände", 2. Aufl. Giefsen 1854. S. 323, richtig zu beurteilen wissen. Er lautet: „Ein jeder Naturforscher wird wohl, denke ich, bei einigermafsen folgerechtem Denken auf die Ansicht kommen, dafs alle jene Fähigkeiten, die wir unter dem Namen der Seelenthätigkeiten begreifen, nur Funktionen der Gehirnsubstanz sind, oder, um mich einigermafsen grob hier auszudrücken, dafs die Gedanken in demselben Verhältnis etwa zu dem Gehirne stehen, wie die Galle zu der Leber oder der Urin zu den Nieren." Wenn Vogt dem noch hinzufügt: „Eine Seele anzunehmen, die sich des Gehirnes wie eines Instrumentes bedient, mit dem sie arbeiten kann, wie es ihr gefällt, ist reiner Unsinn", so wäre eine solche Annahme allerdings Unsinn.

Aber ist der Unsinn eines Vogt und Konsorten etwa kleiner, der dadurch begangen wird, dafs diese nicht blofs einen Teil des menschlichen Denkens, nämlich das sinnliche Vorstellen, sondern ohne jedes Bedenken alle und jede Gedankenbildung des Menschen dem Gehirn desselben als der es bewirkenden Kausalität zuweisen? Übrigens ist in Vogts Ausspruche auch das noch unsinnig genug, wenn jener den Gedanken dasselbe Verhältnis zum Gehirn zuspricht wie der Stlele zu der Leber oder dem Urin zu den Nieren. Denn die Absonderung der Galle und des Urins geschieht durch blofse mechanische Bewegung der beteiligten Organe. Sind etwa die Vorstellungen des Gehirns ebenfalls nichts als mechanische Hirnbewegungen? Wenigstens ist einem Vogt der hierin liegende Unsinn nicht zum Bewufstsein gekommen, wie folgende aus Moleschotts „Kreislauf des Lebens“, Mainz 1852, von ihm angeführte und ungerügt gelassene Stelle darthut. „Der (obige Vogtsche) Vergleich“, sagt Moleschott a. a. O. S. 402, „ist unangreifbar, wenn man versteht, wohin Vogt den Vergleichungspunkt verlegt. Das Hirn ist zur Erzeugung der Gedanken ebenso unerläfslich, wie die Leber zur Bereitung der Galle und die Niere zur Abscheidung des Harns. Der Gedanke ist aber so wenig eine Flüssigkeit, wie die Wärme oder der Schall. Der Gedanke ist eine Bewegung, eine Umsetzung des Hirnstoffes, die Gedankenthätigkeit ist eine ebenso notwendige, ebenso unzertrennliche Eigenschaft des Gehirns, wie in allen Fällen die Kraft dem Stoff als inneres, unveräufserliches Merkmal innewohnt. Es ist so unmöglich, dafs ein unversehrtes Hirn nicht denkt, wie es unmöglich ist, dafs der Gedanke einem andern Stoff als dem Gehirn als seinem Träger angehöre.“

[35.] Schon in unserm „Emil Du Bois-Reymond etc.“ haben wir S. 130 f. den Dualismus der Substantialität von Geist und Natur durch den Nachweis eines Dualismus des Gedankens zu begründen versucht. Allein in Anm. 10 S. 30 fg. dieser Schrift wurde bemerkt, dafs unser „Du Bois“ sehr verschiedene Beurteilungen erfahren habe. Eine derselben brachte der „Kosmos“ 1886, II. Bd. (X. Jahrgang, Bd. XIX), S. 198—210 u. S. 280—290 von Dr. Alex. Wernicke, deren Berücksichtigung an dieser Stelle der Klärung einiger tiefliegenden metaphysischen Probleme nur förderlich sein kann.

Schon die Ausdehnung, mehr noch der Inhalt der erwähnten Ausführungen beweisen, dafs Wernicke unser Buch mit Interesse und sorgfältig studiert hat. Was ihm an demselben gut dünkt, wird allenthalben rühmend hervorgehoben, so unter vielem anderen namentlich, dafs ich stets auf dem richtigen Wege sei, „so oft es sich um die Beurteilung physischer Vorgänge handele“ (S. 199 u. 200). Dagegen findet Wernicke gerade den Kardinalpunkt, um dessen Begrün-

dung es mir vor allem zu thun war, völlig unannehmbar. Es ist dies der Dualismus des Gedankens im Menschen oder die Behauptung einer zweifachen, wesentlich verschiedenen Gedankenbildung, von denen ich die eine dem Geiste, die andere dem Gehirne des Menschen zugesprochen habe. Hierdurch soll ich nach Wernicke „die Rechte der Psychologie mit einer gewissen Rücksichtslosigkeit verletzt haben, indem ich den psychischen Organismus des Menschen durch einen kräftigen Schnitt in zwei Teile zerlegte, von denen der eine dem andern ferner stehen soll als der Materie". Ich fasse nämlich nach Wernicke „das psychische Leben in seinen niederen (?) Formen auf als ein Erzeugnis der Materie, während die höheren (?) Äufserungen desselben als Thaten des Geistes zu betrachten seien; . . . so dicht stehe bei mir der Materialismus neben einem eigentümlich ausgeprägten Dualismus". Indessen der erwähnte „Schnitt" in den psychischen oder psycho-physischen Organismus ist, meint Wernicke, „wissenschaftlich gar nicht zu rechtfertigen" (S. 199); er ist aber auch „falsch", denn „er trennt nicht das Physische von dem Psychischen, sondern er löst einen Bruchteil des Psychischen ab und zwar ohne zwingende Gründe" (S. 287). Ferner soll es nach Wernicke sowohl „wegen dieses willkürlichen Schnittes" als wegen „meiner Auffassung der Metaphysik" „nicht unangemessen sein, mich als Scholastiker zu bezeichnen" (S. 200; 290). Dem gegenüber habe ich folgendes zu erwidern.

Wernicke ist sehr im Irrtum, mich um der angegebenen Gründe willen einen „Scholastiker" zu nennen, denn weder meine „Definition der Metaphysik" noch der von mir geführte „Schnitt" sind, wie jener meint, „in die Thatsachen hineingelegt durch einen Glaubensakt", vielmehr sind sie, so viel ich sehen kann, ganz gegen Wernickes Ansicht wirklich „aus den Thatsachen durch Beobachtung herausgelesen" (S. 200). Die Metaphysik ist mir die Wissenschaft der Real- und Kausalgründe der Erscheinungswelt (S. 200). Nach meiner Ansicht wurzelt sie also in der Unterscheidung und wesentlichen Verschiedenheit von Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung etc. Ist denn diese Verschiedenheit keine beobachtbare und von jedem Besonnenen auch wirklich beobachtete Thatsache? Freilich ist Wernicke nicht der Ansicht. Die Welt ist ihm nur „ein System von Doppelvorgängen, welche durchweg von aufsen energiebegabte Bewegungen, von innen psychische Regungen zu sein scheinen" (S. 200). Aber, so fragen wir, ist denn jemals eine Bewegung als solche „energiebegabt" oder ist der in Bewegung befindliche Stoff mit der Energie ausgerüstet? Ziehe ich wirklich, wie Wernicke meint, „in meinen Kleidern zwar nicht eine Summe von Bewegungen, wohl aber ein System energiebegabter Bewegungen an" (S. 289) oder

ist es, wie ich behaupte, Thatsache, dafs „ich die Kleider, welche ich anziehe, zwar in Bewegung setze, aber die Kleider nicht selbst die Bewegung (und auch kein System energiebegabter Bewegungen) sind, sondern der Stoff, die Materie, nämlich die Leinwand oder das Tuch, aus denen sie bestehen und an denen die Bewegung bewirkt wird?" („Emil Du Bois-Reymond etc." S. 254). Man sieht: Wernicke ist geneigt, den Stoff, die Materie als solche in „energiebegabter Bewegung" auf- und untergehen zu lassen, also eine blofse (unselbständige) Erscheinung ohne ein substantiales (selbständiges) Sein oder Prinzip für wirklich zu halten, somit die von uns verteidigte wesentliche Verschiedenheit von Sein und Erscheinung aufzugeben. Und wie ist Wernicke dazu gekommen? Etwa auf Grund beobachteter Thatsachen? Gott bewahre! Vielmehr weil ihm zu viele Reminiscenzen aus dem Kantischen Kriticismus in die Feder geflossen sind, denn auch ihm ist wie einem Kant das Ich (der Geist des Menschen) nur „die Formaleinheit seiner Zustände" (S. 289). Hätte Wernicke diesen radikalen Irrtum in seiner Erkenntnistheorie vermieden, so würde er wohl auch den von uns in den psychischen Organismus des Menschen geführten „Schnitt" für wissenschaftlich begründeter gefunden haben als thatsächlich geschehen ist.

Meine im „Du Bois" gelieferte Beweisführung für den in Rede stehenden „Schnitt", die in dieser Schrift noch eine mächtige neue Stütze erhalten haben dürfte, schlägt folgenden Gang ein. Um in die Lage zu kommen, über die Beschaffenheit, den Inhalt und die Tragweite unserer verschiedenen Vorstellungen in begründeter Weise urteilen zu können, dringe ich vor allem darauf, diejenigen Prozesse sorgfältig zu analysieren, in denen die Vorstellungen selbst erzeugt werden und aus denen sie als Endresultate hervorgehen. In dieser Analyse stellt sich nun aber heraus, dafs es in dem einen Menschen zwei wesentlich verschiedene Gedankenbildungsprozesse giebt, den sogen. geistigen und den sinnlichen, deren Endergebnisse, nämlich die in ihnen erzeugten Vorstellungen, ebenfalls wesentlich verschieden sind. Und diese wesentliche Verschiedenheit beider Prozesse und ihrer Ergebnisse nötigt unwiderstehlich zur Annahme eines Wesensdualismus in dem Menschen, d. i. einer Zweiheit wesentlich verschiedener Substanzen in ihm, nämlich von Geist und Natur, Seele und Leib, und das zunächst nur deswegen, weil die beiden wesentlich verschiedenen Gedankenbildungen unmöglich einer und derselben im Wesen identischen Substanz als dem jene erzeugenden Subjekte zugewiesen werden können. Wenn daher Wernicke fragt: „wodurch soll eigentlich der „Schnitt" durch den psychischen Organismus gerechtfertigt werden?" (S. 288), so ist die Antwort durch die wesentliche Verschiedenheit des Selbstbewufstseins in der Form des

Ichgedankens von all und jedem sinnlichen Vorstellen. Und eben diese wesentliche Verschiedenheit beider Gedankenbildungen glauben wir schon in unserem „Du Bois" unwiderleglich erwiesen zu haben. Wernicke aber hat dieselbe noch nicht begriffen, wie allein schon daraus erhellt, daſs er beide Gedankenbildungen fort und fort als „höheres" und „niederes" Denken (S. 287; 199 u. 200), mithin zwischen ihnen eine bloſs quantitative oder graduelle, aber keine qualitative oder wesentliche Verschiedenheit ansetzt. Und aus eben diesem Irrtume unseres Gegners ist auch folgender Satz entsprungen. „Wenn das Gehirn, wie Weber annimmt, bei den Tieren alles psychische Leben erzeugt, so kann es sich auch bei dem Menschen bis zum Ichgedanken erheben" (S. 288). Ja wohl! wenn nur zwischen „dem psychischen Leben" der Tiere (und des Menschen) und dem „Ichgedanken" in diesem (aber nicht in jenen) die von mir nachgewiesene wesentliche Verschiedenheit nicht bestände. Wir würden uns freuen, wenn Wernicke mit geschärfter Aufmerksamkeit unseren „Du Bois" noch einmal lesen und gerade auf diesen Punkt hin sich gründlich wieder ansehen wollte. Bei der richtigen Einsicht in diesen Gegenstand würde er sicherlich auch zu der Überzeugung sich durcharbeiten, daſs es keineswegs „höchst verfänglich" ist (S. 288), wenn wir dem Gehirn des Menschen als solchem das ganze sinnliche Bewuſstsein desselben überweisen, sondern daſs dieses vielmehr endlich einmal geschehen muſs, wofern der Materialismus in der Wissenschaft zum Verstummen und im Leben um seinen verderblichen Einfluſs gebracht werden soll. Denn jede einseitige Ausbildung einer Wahrheit kann nur dadurch von ihrer Einseitigkeit befreit werden, daſs ihre relative Berechtigung anerkannt wird.

Dem Vorstehenden wollen wir noch die Beleuchtung einer anderen Beurteilung unseres „Du Bois" anschlieſsen, welche P. Tannery im Oktoberhefte 1887 der von Th. Ribot herausgegebenen „Revue philosophique de la France et de l'étranger", p. 437—439, veröffentlicht hat.

Bekanntlich erklärt Du Bois von den sieben von ihm aufgestellten „Welträtseln" vier für wissenschaftlich schlechthin unlösbar, nämlich: „Das Wesen von Materie und Kraft, den Ursprung der Bewegung, das Entstehen der einfachen Sinnesempfindung und die Frage nach der Willensfreiheit". Dagegen verlange, meint Tannery, der vulgäre Materialismus irrtümlicherweise auch auf jedes dieser Probleme eine wissenschaftlich präcise und dasselbe lösende Antwort. In diesem Irrtume soll nun auch ich befangen gewesen sein und ihm verdanke meine gegen Du Bois gerichtete Abhandlung in den „Philosoph. Monatshefte" aus d. J. 1883, S. 80—98 ihren Ursprung. „Le concept ordinaire du matérialisme", schreibt Tannery, „semble exiger que la doctrine ait une réponse toute prête à chacune de ces quatre questions; Th. Weber lui-même, dans son premier article, avait évidemment été sé-

duit par l'apparence, il avait caressé le vain espoir de rallier ce demi-scepticisme à la lumière triomphante de sa propre foi." Bald aber hätte ich meinen früheren Irrtum erkannt, daher meine Kritik der Du Boisschen Weltansicht. „Mais", fügt Tannery dem obigen bei, „il a bientôt reconnu son erreur; de là son livre" (p. 439). Indessen mufs es doch mit dieser meiner Selbsterkenntnis nicht weit hergewesen sein. Denn während die Wissenschaft nach Tannery das Wesen (das Was) der Dinge für unerklärlich ansieht und ihr Ziel nur in der Erklärung des Wie erblickt, soll ich die Sache einfach umkehren, ohne damit aber in der Lösung der der Wissenschaft gestellten Aufgaben auch nur einen einzigen Schritt weiter zu kommen. Es ist von Interesse, Tannerys eigene Ausführungen zu vernehmen. Hier sind sie:

„Les savants sont unanimes à déclarer, avec du Bois-Reymond, que l'essence des choses nous échappe, que le but de l'étude scientifique concerne seulement le comment. Th. Weber soutient au contraire que l'essence des choses est pour nous chose aussi claire que possible, que c'est le comment qui nous est inaccessible. Ainsi nous avons une idée parfaitement nette de ce que c'est que la matière et de ce que c'est que la force, mais nous ne voyons nullement comment la seconde peut agir sur la première.

Il est incontestablement très facile de retourner de la sorte les problèmes philosophiques, sans avancer d'un pas leur solution; il l'est moins de reconnaître quel est l'avantage d'une pareille méthode, et j'avoue que c'est devant cette difficulté que je recule."

Diesem Referate liegen Mifsverständnisse arger Art zugrunde. Hätte Tannery dieselben vermieden, fürwahr! er hätte nicht nötig gehabt, vor der von ihm selbst errichteten Schwierigkeit, die nur in seinem Kopfe existiert, zurückzuschrecken. Denn wie steht die Sache?

Jede Wissenschaft, die ihrer selbst bewufst ist, will, denke ich, das in der Erfahrung Gegebene und das aus ihr Ableitbare sei es ganz, sei es teilweise nach seiner wahren Beschaffenheit ergründen. Jede Fachwissenschaft nimmt sich zu diesem Zwecke einen Teil des thatsächlich Existierenden heraus, die Philosophie wendet ihren Blick auf alles Seiende, um es durch Erforschung in ihre Gewalt zu bekommen. Jede Wissenschaft hat es daher in der That mit dem Was (oder Wesen) der Dinge, sei es mit dem Was der Erscheinungen oder der in diesen sich offenbarenden Realprincipien (Substanzen) zu thun. Das giebt Tannery bezüglich der Erscheinungswelt selbst zu, während ihm, wie so vielen anderen z. B. seinem Landsmanne Taine, erscheinende oder in Erscheinungen sich offenbarende Realprinzipien oder Substanzen entweder gar nicht vorhanden sind oder ihre Existenz wenigstens zweifelhaft ist. So sagt Taine:

„Nous considérons la substance, la force et tous les êtres métaphysiques des modernes comme un reste des entités scolastiques. Nous pensons qu'il n'y a au monde que des faits et des lois.“ (Vgl. Revue etc. a. a. O. S. 398.) Ähnlich heifst es auch bei Tannery: „Le problème posé devant nous, qui nous intéresse, ce n'est pas un substrat réel ou chimérique, ce sont les phénomènes eux-mêmes“ (a. a. O. S. 439). Um aber in die Erscheinungswelt Licht zu bringen, dazu ist, so werde ich von Tannery erinnert, das nur selten vorkommende Genie eines Descartes erforderlich. Dem gegenüber lasse auch Tannery die Thatsache sich ins Gedächtnis zurückrufen, dafs gerade Descartes, dieser Heros im Gebiete der Wissenschaft, es gewesen, welcher die Leugnung von Substanzen oder Realprinzipien und die Behauptung von blofsen Erscheinungen in der Welt des Seienden mit der gröfsten Entschiedenheit als eine Absurdität verworfen hat. Doch möchte immerhin die Existenz von der Erscheinungswelt zugrunde liegenden Substanzen auch nicht so fest und sicher sein, wie sie sowohl in unserem Du Bois als besonders in dieser Schrift bewiesen wird, jedenfalls beschäftigt sich die Wissenschaft mit dem Was oder Wesen der Dinge, wenigstens mit dem der Erscheinungen. Aber auch mit dem eigentlichen Wie derselben? Gott behüte! Wir wollen das an einem Beispiele deutlich machen. Eine allenthalben wiederkehrende Erscheinung ist das Wachstum der Organismen. Der Naturforscher untersucht die Bedingungen, unter welchen dasselbe in jedem einzelnen Falle in der für den betreffenden Organismus zuträglichsten Weise stattfindet. Hat er nun diese Bedingungen ganz genau ermittelt und festgestellt, so hat er das Was oder Wesen des Wachstums wohl erkannt. Aber hat er damit auch zugleich erkannt, wie die Bedingungen es anfangen, um jenes hervorzubringen? Sicherlich nicht! Und eben dieses eigentliche Wie des Werdens ist es, was wir als überall unerforschbar bezeichnen, weshalb es auch durchaus falsch ist, wenn Tannery von unserem Wie (comment) sagt, dafs es vielmehr ein Warum (pourquoi) sei.

Übrigens gesteht Tannery mir, seinem Gegner, bereitwillig zu, „qu'il est bien au courant de la science moderne, et que, pour les questions scientifiques qu'il soulève sur la matière et les atomes, il se rend un compte suffisamment exact des difficultés du problème et de la façon dont il doit être posé.“ Schliefslich wird der Wunsch noch ausgesprochen, „qu' à l'avenir . . . il (moi) consacre à l'exposé systématique de ses propres idées les efforts dont il est capable et le talent qui lui à été départi“ (a. a. O. S. 439). Nun! diesem Wunsche kommt unsere „Metaphysik“ in ausgiebigster Weise entgegen. Da mag es denn auch uns erlaubt sein, der Hoffnung Ausdruck zu geben, dafs Tannery, dem wir für die Anzeige unseres Du Bois trotz ihrer offenbaren Mifsverständnisse dankbar sind, in unser

neues Buch sich gründlich vertiefe, um die wirklichen Fehler, die wir etwa begangen haben mögen, uns zum Bewufstsein zu bringen und dadurch unserem Geiste für die wissenschaftliche Erkenntnis des Existierenden neue Bahnen zu eröffnen.

[36.] So schreibt Descartes wörtlich: „Ex ante dictis Deum necessario existere est concludendum. Nam quamvis substantiae quidem idea in me sit ex hoc ipso, quod sim substantia, non tamen idcirco esset idea substantiae infinitae, cum sim finitus, nisi ab aliqua substantia, quae revera esset infinita, procederet. Nec putare debeo me non percipere infinitum per veram ideam sed tantum per negationem finiti, ut percipio quietem et tenebras per negationem motus et lucis, nam contra manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde priorem qoudammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est, Dei quam mei ipsius". (Med. III, p. 21.) Wer erkennt nicht aus diesen Angaben die Unbeholfenheit des sonst so grofsen Denkers auf dem Gebiete erkenntnistheoretischer Forschung! Aber während Descartes die durch und durch verkehrte Ansicht nur schüchtern vorträgt, indem er sie durch ein quodammodo noch abzuschwächen sucht, tritt sie bei den Occasionalisten schon in einer Form auf, als ob sie ausgemachte Wahrheit und ein Zweifel an ihr gar nicht möglich wäre. In solcher Art begegnen wir derselben z. B. in N. Malebranche's Hauptwerke: „De la recherche de la verité." 4 Tomes. Paris 1721. Wir lesen: „Mais non seulement l'esprit a l'idée de l'infini, il l'a même avant celle du fini. Car nous concevons l'être infini de cela seul que nous concevons l'être, sans penser s'il est fini ou infini. Mais afin que nous concevions un être fini, il faut necessairement retrancher quelque chose de cette notion generale de l'être, laquelle par consequent doit préceder. Ainsi l'esprit n'apperçoit aucune chose que dans l'idée qu'il a de l'infini, et tant s'en faut que cette idée soit formée de l'assemblage confus de toutes les idées des êtres particuliers, comme le pensent les philosophes, qu'au contraire toutes ces idées particulières ne sont que des participations de l'idée generale de l'infini; de même que Dieu ne tient pas son être des créatures, mais toutes les créatures ne sont que des participations imparfaites de l'être divin." (A. a. O. II, 102.) Und wieder lesen wir II, 105: „Toutes les idées particulières que nous avons des créatures, ne sont que des limitations de l'idée du Créateur, comme tous les mouvemens de la volonté pour les créatures ne sont que des determinations du mouvement pour le Créateur." Aus dieser Entwickelung, welche die Descartessche Auffassung im Occasionalismus genommen, ersieht man aber auch sehr deutlich, dafs dieselbe in diesem schon mit vollen Segeln dem monistischen Pantheismus Spi-

nozas zusteuert. In diesem Sinne ist der Spinozismus denn auch in der That, wie oft behauptet worden, die Frucht des Cartesianismus, doch er ist, was wohl zu merken, von unseren Historikern der Philosophie aber viel zu wenig beachtet wird, die Frucht der wilden Schöſslinge, die der Cartesianismus neben den edlen und echten in ihm in üppiger Fülle ebenfalls aus sich hervorgetrieben.

[37.] Es ist merkwürdig, mit welcher Scheu gewisse Philosophen, philosophierende Naturforscher und Theologen der Behauptung gegenüber stehen, daſs auch der Stoff oder die Materie in ihrer Konfiguration zu animalischen Individuen éin subjektives Leben führe und unter den verschiedenen Formen desselben ein bestimmtes Denken auspräge. Mit der Zulassung dieser Ansicht fürchten sie dem von ihnen mit Recht perhorreszierten Materialismus ohne weiteres verfallen zu sein. Zu diesen ängstlichen Gemütern gehört u. a. auch der in Anm. 35 S. 293 f. angeführte Alex. Wernicke. Woher kommt aber diese Furcht? Einfach daher, weil sie sich nicht bemühen, in die wesentliche Verschiedenheit des sinnlichen von dem geistigen Denken einzudringen und daher dem Wahne leben, daſs die von ihnen verworfene Ansicht auch alles Denken aus der Materie müsse entstehen lassen. „Wir sind der Ansicht“, schreibt Wernicke, „daſs die Materie nicht die geringste Regung von Bewuſstsein erzeugen kann.“ Und nun folgt der S. 296 schon mitgeteilte Satz: „Wenn aber das Gehirn, wie Weber annimmt, bei den Tieren alles psychische (— ich sage statt dessen: „subjektive“, denn die Tiere haben keine ψυχή —) Leben erzeugt, so kann es sich auch bei dem Menschen bis zum Ichgedanken erheben“. So? Woher weiſs denn Wernicke das? Hoffentlich wird ein sorgfältiges Studium dieser Schrift ihn eines Besseren belehren. Übrigens ist der Materialismus, den wir in der Natur vertreten, auf diese aber auch beschränken, eben weil er Wahrheit ist, weder der wahren Religion noch der echten Sittlichkeit gefährlich. Davon dürften sich die Leser dieser Schrift von neuem wohl überzeugen. Dagegen drängt das Beginnen, der Natursubstanz oder Materie all und jedes subjektive Leben abzusprechen, den konsequenten Denker unvermeidlich in Bahnen, durch welche dem Monismus alles Seins Thür und Thor geöffnet wird, — einer Weltansicht, deren Verderblichkeit für Erkennen und Leben wir in unserem „Emil Du Bois-Reymond etc.“ scharf und deutlich charakterisiert haben. (Vgl. oben S. 30 f., Anm. 10). Und auch Wernicke legt hierfür wieder Zeugnis ab. „Ob nicht“, meint er, „die Fäden alles individuellen Lebens zu einem Punkte hinlaufen? . . . . Wer kann aus der Welt der Relationen, in welche wir gebannt sind, hinaustreten? Einen Strahl sehen wir in der Nacht des Pyrrhonismus blinken! Unser kategoriales Denken zwingt uns, die Idee des Absoluten

zu fassen, aber das Absolute erscheint uns als ein isolierter Pol" (a. a. O. S. 290).

[38.] Vgl. meine Schrift: „Emil Du Bois-Reymond etc.", S. 55 f. und diese Arbeit S. 203 u. 283 Anm. 15.

[39.] Th. Weber: „Zur Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie", S. 41 fg. Ferner: „Emil Du Bois-Reymond etc.", S. 5—7. 14. 199. 225 u. a. St.

[40.] Die Ausdehnung, in welcher Schopenhauer das Wort „Wille" gebraucht und die wir oben gerügt haben, ist bei ihm freilich sehr erklärlich, denn sie hängt mit dem Grundirrtume seiner Metaphysik aufs engste zusammen. Kant hatte unsere Erkenntnisfähigkeit auf den Kreis der „Erscheinungen" beschränkt, dagegen „die Dinge an sich selbst" als die Substrate der Erscheinungswelt und als ihr eigentliches, wahrhaftes Wesen von jener vollständig ausgeschlossen. Hiermit war Schopenhauer nicht zufrieden. In dem Rahmen der Kantischen Erkenntnistheorie dünkte ihm, nicht mit Unrecht, die Welt „ein wesenloser Traum oder ein gespensterhaftes Luftgebilde, nicht unserer Beachtung wert" (S. W. II, 118). Er suchte daher, ebenfalls mit gutem Rechte, einen Schritt über die von Kant der menschlichen Erkenntnis gezogenen Grenzen hinauszuthun; es war ihm angelegentliche Sorge, die Erscheinungswelt zu transcendieren und „das Ding an sich selbst" zu entdecken. Bei diesem guten Anlaufe, den der Frankfurter Misanthrop in seinem Philosophieren nahm, ist nur zu bedauern, dafs er sich nicht auch auf die Bedingungen besann, welche vorher zu erfüllen gewesen wären, wofern er das von ihm angestrebte Ziel hätte erreichen sollen. Dazu wäre in erster Linie erforderlich gewesen, die faustdicken Mifsgriffe, welche Kant auf erkenntnistheoretischem Gebiete sich hatte zu Schulden kommen lassen, zu verbessern und um ihren verderblichen, verhängnisvollen Einflufs zu bringen. Ein derartigeer Gedanke aber kam Schopenhauer gar nicht in den Sinn. Sowohl die Apriorität von Zeit und Raum als die der Kategorieen im Sinne Kants — nur reduzierte er die letzteren von zwölfen, die Kant behauptet hatte, auf eine einzige, die Kausalität — liefs er ganz unbeanstandet stehen; er behandelte sie als unantastbare, ausgemachte Wahrheit. (Vgl. z. B. S. W. III, 215.) Und mit dieser durch und durch falschen Voraussetzung setzte ein Schopenhauer sich ans Werk, das Ding an sich der Erscheinungswelt, den immanenten Wesensgrund der phänomenalen Welt ans Licht zu ziehen. Allein wie das anfangen?

„Von aufsen", meint Schopenhauer, „ist dem Wesen der Dinge nimmermehr beizukommen; wie immer man auch forschen mag, so ge-

winnt man nichts als Bilder und Namen. Man gleicht einem, der um ein Schlofs herumgeht, vergeblich einen Eingang suchend und einstweilen die Fassaden skizzierend" (S. W. II, 118). „Nun", fährt Schopenhauer fort, „gehören anderseits (aber) auch wir selbst zu den zu erkennenden Wesen", wir „selbst sind das Ding an sich"; mithin wird „zu jenem selbsteigenen und inneren Wesen der Dinge, bis zu welchem wir von aufsen nicht dringen können, uns ein Weg von innen offen stehen, gleichsam ein unterirdischer Gang, eine geheime Verbindung, die uns, wie durch Verrat, mit einemmale in die Festung versetzt, welche durch Angriff von aufsen zu nehmen unmöglich war" (S. W. III, 218 u. 219). Auch diese Überlegung wird man als eine durchaus berechtigte und eine solche anerkennen müssen, die, falls sie gehörig verwertet wird, in der That über die Erscheinungswelt hinaus- und zu den Dingen an sich selbst hinüberführt. Aber leider hat Schopenhauer die guten Gedanken, die er in den zuletzt mitgeteilten Ausführungen niedergelegt, nicht ausgedacht. Wir selbst, unser Ich, ist ein Ding an sich selbst. Wie aber soll es sich als dieses erkennen? Kann es hierzu einen anderen Weg geben, als die Ausmittelung aller derjenigen Momente, durch welche das Wissen des Menschen um sich selbst, das Selbstbewufstsein, der Ichgedanke zustande kommt? Allein gerade dieses grundlegende und schwierigste Problem aller philosophischen Forschung hat Schopenhauer mit keinem Finger angerührt. Er konnte es auch nicht, weil er sich von vornherein ganz willkürlich in der Annahme festgerannt hatte, dafs „das vorstellende Ich, das Subjekt des Erkennens .... nie selbst Vorstellung oder Objekt werden könne, sondern von ihm gelte der schöne (?) Ausspruch des heiligen Upanischad: „Id videndum non est, omnia videt; et id audiendum non est, omnia audit; sciendum non est, omnia scit; et intelligendum non est, omnia intelligit. Praeter id videns et sciens et audiens et intelligens ens aliud non est." — Oupnekhat. Vol. I, p. 202. (S. W. I, 141.) Da wir nun aber doch ganz unleugbar „eine innere Selbsterkenntnis haben, jede Erkenntnis aber, ihrem Wesen zufolge, ein Erkanntes und ein Erkennendes voraussetzt, so ist, meint Schopenhauer, das Erkannte in uns als solches nicht das Erkennende, sondern das Wollende, das Subjekt des Wollens, der Wille". Nun ist aber „die Identität des Subjekts des Wollens mit dem erkennenden Subjekt, vermöge welcher (und zwar notwendig) das Wort ‚Ich' beide einschliefst und bezeichnet", ebenfalls unleugbar. Auch Schopenhauer giebt dies bereitwilligst zu. Allein diese Identität ist, wähnt er, „der Weltknoten und daher unerklärlich"; sie ist „das Wunder κατ' ἐξοχήν". (S. W. I, 143.) In Wahrheit ist an dieser Escamotage aber nichts verwunderlich als die Geschwindigkeit und der Leichtsinn, mit denen unser Philosoph das Wesen des Ich und sodann das der Erscheinungswelt

überhaupt als Wille ansetzt, denn nur einige Vorurteilslosigkeit in der Selbstbeobachtung hätte ihn zu der Überzeugung führen müssen, daſs sowohl das Wollen als das Erkennen des Ich unter die Erscheinungen desselben fällt und daſs mithin das letztere als Ding an sich selbst nur die eine Substanz oder das eine reale Prinzip sein könne, welches in dem Prozesse seiner Differenzierung alles Wollen und alles Erkennen als seine Lebensäuſserungen zur Offenbarung bringt.

Dritte Unterabteilung.

Die Einheit von Geist und Natur, Seele und Leib im Menschen oder ihre Synthese.

---

§ 24.

Grundlegende Betrachtungen.

Bei der Errichtung eines weitläufigen Gedankenbaues, in dem Stein an Stein sich fügt und der nur in dem Maſse Festigkeit und Haltbarkeit haben kann, als in demselben alles in einem unlöslichen Zusammenhange steht und auf einem unantastbaren, durchaus soliden Fundamente ruht, — bei der Errichtung eines solchen Gedankenbaues, sagen wir, muſs es dem Leser wie dem Architekten erwünscht sein, von Zeit zu Zeit Rückschau zu halten und sich die Grund- und Hauptpfeiler zu vergegenwärtigen, durch welche das Ganze bis zu der bereits aufgeführten Höhe getragen wird. Ein solcher Wunsch tritt an dieser Stelle so lebhaft uns entgegen, daſs wir ein Wesentliches zu versäumen glauben würden, wenn wir denselben zu erfüllen unterlassen sollten.

1. An der Spitze aller derjenigen Untersuchungen, mit denen wir uns bisher beschäftigt haben, steht die Analyse des menschlichen Bewuſstseins. Demnach war unsere erste und angelegentlichste Sorge darauf gerichtet, die Prozesse, infolge deren die Gedanken des Menschen in ihm entstehen und von ihm gebildet werden, nach allen ihren wesentlichen Momenten genau und gründlich kennen zu

lernen. Denn ist es wahr, daſs man einen Gegenstand, welcher es sei, nur in dem Grade vollkommen in seine Gewalt bekommt, als es gelingt, denselben in seinem allmählichen Werden zu erforschen und aus dem Zusammenwirken der ihn hervorbringenden Ursachen zu begreifen, so wird es auch wahr sein, daſs sich über die Beschaffenheit, die Form, den Inhalt und die Tragweite unseres Bewuſstseins erst dann ein gewichtiges und wahrhaft wissenschaftliches Wort reden läſst, nachdem die Prozesse klar gelegt sind, welche dasselbe aus seiner Möglichkeit in die Wirklichkeit übersetzen [1]. Und welches Resultat haben unsere darauf bezüglichen Forschungen ergeben? Sie haben uns zu der klaren und deutlichen Erkenntnis geführt, daſs der eine Mensch ein zweifaches, wesentlich verschiedenes Denken ausbildet, ein sinnliches und ein geistiges, ein selbstbewuſstloses und ein selbstbewuſstes, deren wesentliche Verschiedenheit ganz besonders dadurch an den Tag tritt, daſs jenes es nur zur Vorstellung von Erscheinungen zu bringen vermag, während dieses die Erscheinungswelt transcendiert und des sowohl substantialen als kausalen allen Erscheinungen zugrunde liegenden Seins sich bemächtigt. Das Selbstbewuſstsein im Menschen ist daher die Geburtsstätte der Vernunft als der Erzeugerin der sogen. Kategorieen oder als des Vermögens der Unterscheidung der Dinge (des Wirklichen) nach Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung u. s. w. Und diese Unterscheidung, an sich ein subjektiver Denkakt der menschlichen Vernunft, hat so gewiſs auch objektive Realität in den Dingen selbst, als sie, wäre letzteres nicht der Fall, in dem Menschen unter keinen Umständen auch nur als subjektiver Gedanke entstehen und von ihm gewonnen werden könnte. Gäbe es in Wirklichkeit keine Substanzen in wesentlicher oder qualitativer Verschiedenheit von den ihnen immanenten Erscheinungen, sondern wäre alles Existierende nichts als Erscheinung — eine Behauptung, die heutzutage freilich von vielen bis zum Wahnwitz gescheiten Philosophen vertreten wird —, nun, woher sollte

dann der Vernunft des Menschen die Möglichkeit, ja die absolute Notwendigkeit kommen, die Unterscheidung des Wirklichen nach den beiden in Rede stehenden Seiten dennoch vorzunehmen und das ontologische (metaphysische) wie kausale Verhältnis derselben gegen einander genau und mit gröfster Zuverlässigkeit zu bestimmen und abzugrenzen?

Erst mit der Begründung des vorher besprochenen Dualismus des Gedankens im Menschen war das Fundament gelegt, über welchem wir die Aufführung der Metaphysik selbst als der Wissenschaft des substantial Seienden, der bestehenden Realprinzipien beginnen und vorläufig bis zu der nunmehr erreichten Höhe fortführen konnten. Und das nächste, wichtigste und folgenreichste Ergebnis, welches wir aus dem Dualismus des Gedankens im Menschen in konsequenter Weise ableiteten, war der Dualismus der beiden den letzteren konstituierenden realen oder substantialen Faktoren, der von Geist und Natur, Seele und Leib. Auch dieser Dualismus offenbarte sich als ein wesentlicher, qualitativer, als welchen wir vorher den Dualismus des Gedankens schon kennen gelernt hatten. Die Wesensverschiedenheit von Geist und Natur, Seele und Leib in dem Menschen reduzierte sich in letzter Instanz aber auf einen einzigen Punkt, aus welchem als ihrem tiefsten Grunde die ganze, grofse Verschiedenheit, welche zwischen dem Leben oder der Erscheinungsweise beider Faktoren obwaltet, ihre Erklärung findet. Der Leib als die höchste und vollendetste, wenngleich, wie wir sehen werden, nicht auf dem normalen Wege ihrer Entwickelung eingetretene Individualität der Natursubstanz teilt mit letzterer die Beschränktheit und Bedingtheit oder die Endlichkeit in der wahren Bedeutung dieses Wortes. Nicht weniger ist auch der Geist des Menschen ein beschränktes und bedingtes oder wahrhaft endliches Wesen. Beide gehören demnach der Sphäre des kreatürlichen Seins an, so sehr, dafs weder dem leiblichen noch dem geistigen Leben des Menschen, in welcher Art es sei, göttliches Sein oder göttliche Substanz zugrunde liegend gedacht werden kann. Gott ist nicht, wie der Pantheismus

jeder Schattierung zu jeder Zeit gelehrt hat und konsequenter Weise lehren mufs, der immanente Wesensgrund der Welt, wenigstens, soweit wir bis jetzt bewiesen haben, nicht der des Menschen. In diesem hat jener nicht sich verendlicht; ja nach unseren später folgenden Nachweisungen ist eine Verendlichung Gottes als des absoluten Seins überhaupt schlechthin unmöglich. Die gegenteilige Behauptung jeder sei es halb sei es ganz durchgeführten pantheistischen Weltanschauung ist sozusagen die Hauptsünde, deren die Wissenschaft leider die Jahrtausende hindurch bis in unsere Tage sich schuldig gemacht hat, und in Beziehung auf welche es endlich einmal hohe Zeit ist, sie gänzlich zu unterlassen. Demnach behaupten wir, auf Grund unbezweifelbarer Thatsachen, die Wesensdiversität des ganzen Menschen von Gott. Jener ist nach Geist und Natur, Leib und Seele nicht-göttliche, kreatürliche, wahrhaft endliche Substanz. Und wie so zwischen Gott und Mensch Wesensdiversität besteht, so besteht eine solche ebenfalls innerhalb des Menschen zwischen Geist und Natur, Seele und Leib. Und welches ist der tiefste und verborgenste Grund der letzteren? Wir haben ihn in dem Vorhergehenden darin erkannt, dafs, während der Leib eines jeden Menschen aus Atomen als den minimalen Bruchteilen der allgemeinen Natursubstanz sich zusammensetzt, dagegen der Geist oder die Seele eines jeden als ein ganzheitliches, ungeteiltes substantiales und kausales Prinzip, als ein Sein an und für sich geehrt und anerkannt sein will. Aber ungeachtet dieser substantialen Zweiheit ist der Mensch ohne allen Zweifel in anderer Beziehung doch auch eine Einheit. Es giebt sich dies ganz unzweideutig kund durch die Einheit seines Bewufstseins, derzufolge ein und dasselbe Ich Geistiges und Körperliches, Seelisches und Leibliches in gleicher Weise auf sich bezieht und von sich aussagt. Alles und jedes, was immer der Mensch ist und was in und an ihm vorgeht, ist unter den Exponenten einer und derselben Ichheit gestellt, — ein sicherer Beweis dafür, dafs die beiden substantial verschiedenen Faktoren desselben in ihm zur Einheit sich verbunden haben und als solche

unlöslich mit einander vereinigt sind. Es fragt sich daher zunächst: Wie ist eine solche Einigung denkbar und möglich? [2].

2. Die Möglichkeit einer Einigung oder Vereinigung von Leib und Seele, Geist und Natur in dem Menschen ist in erster Linie darin begründet, weil beide Substanzen sind und als solche eine Existenz in und an ihnen selbst, eine (relative) Autonomie und Selbständigkeit haben. Freilich wird, um jene Möglichkeit deutlich zu machen, noch mehreres andere und vor allem Eines ebenfalls nicht aufser Betrachtung bleiben dürfen. Es ist begreiflich, dafs die zahllosen Atome der Körperwelt zu einfacheren oder verwickelteren Atomkomplexen (Molekeln) und diese wieder zu der unermefslichen Mannigfaltigkeit materieller Bildungen sich vereinigen. Es ist dies, sagen wir, begreiflich, weil alle Naturatome einem und demselben substantialen Grunde entstammen, gleichsam aus demselben Mutterschofse lebendig geboren sind — aus der ursprünglich noch nicht atomisierten, aber atomisierbaren indifferenten Natursubstanz. Als die minimalsten Individualisierungen, in welche die ursprünglich ein- und ganzheitliche Natursubstanz durch ihren Differenzierungsprozefs sich aus einander gelegt hat, sind die Atome infolge ihres gemeinsamen Ursprungs selbstverständlich auch auf einander angewiesen und mit einander in lebendiger Beziehung und Wechselwirkung. Die einem jeden Atome immanenten Kräfte der Rezeptivität und Reaktivität erzeugen als Produkte ihrer Wirkung vor allem die Anziehung und Abstofsung der Atome unter einander, wovon die mannigfaltigsten Verbindungen derselben wieder die ganz natürliche Folge sein werden. In dem Naturleben ist also aus dem angeführten Grunde die Molekel- und Körperbildung leicht erklärlich. Allein derselbe Grund kann für die Verbindung von Geist und Natur, Seele und Leib in dem Menschen nicht geltend gemacht werden, denn hier ist jener Grund nicht nur nicht vorhanden, sondern das ontologische Verhältnis der beiden Faktoren im Menschen schliefst denselben auch so sehr aus, dafs die Verbindung jener Faktoren zur Einheit auf

den ersten Blick in der That fast unmöglich erscheinen sollte.

Der Geist des Menschen entstammt nicht, wie jedes materielle oder Körper-Atom, der ursprünglich noch nicht atomisierten Natursubstanz mittels Diremtion oder Atomisierung derselben. Zwar ist der Geist, wie das materielle Atom, Substanz, aber er ist keine Teilsubstanz, kein Fragment oder Bruchteil eines allgemeinen substantialen Prinzips, vielmehr eine ungeteilte, ganzheitliche Substanz, ein Sein an und für sich. Daher kann der Geist als substantiales Prinzip auch nicht mit dem materiellen Atom als solchem verglichen werden. Will man ihn als jenes mit der Natur in Parallele setzen, so mufs dazu die Natur nicht im Prozesse ihrer Entwickelung oder Differenzierung sondern vor diesem in ihrer ursprünglichen Indifferenz genommen werden, denn hier war dieselbe ebenfalls ein noch ganzheitliches, ungeteiltes oder unatomisiertes substantiales Prinzip. Dafs und warum aber der Geist den Charakter und Vorzug der substantialen Ein- und Ganzheit auch in dem Prozesse seiner Differenzierung sich bewahrt und ewig sich bewahren mufs, während die Natursubstanz denselben mit dem Beginne ihrer Differenzierung unwiderbringlich verloren hat — der Grund hierfür wird später an demjenigen Orte offenbar werden, an welchem wir das ontologische Verhältnis von Geist und Natur, ja der ganzen Welt zu Gott, dem absoluten Sein und Leben, zu bestimmen und festzustellen haben. Einstweilen haben wir genug an der aus dem Dualismus des Gedankens nachgewiesenen Thatsache, dafs Geist und Natur als die Bildner und Träger eines qualitativ verschiedenen Denkens auch qualitativ verschiedene Substanzen sind und sein müssen, und dafs diese ihre qualitative Verschiedenheit eben in nichts anderm als in der substantialen Geteiltheit der Natur seit ihrer Differenzierung und in der substantialen Ungeteiltheit des Geistes gelegen ist und sein kann. Steht das aber fest, so ist auch leicht ersichtlich, dafs der Grund, aus welchem wir oben die Möglichkeit einer Verbindung der materiellen Atome mit einander abgeleitet haben, für die Verbindung von Geist

und Natur, Seele und Leib in dem Menschen nicht angeführt werden darf. Er darf dies offenbar so wenig, daſs vielmehr das zwischen Geist und Natur bestehende Verhältnis ihre Verbindung im Menschen als eine unmögliche sogar auszuschlieſsen scheint. Sehen wir uns daher, um dieselbe faſslich zu machen, nach anderen Richtungen um [3].

3. Geist und Natur sind, so haben wir erkannt, nicht nur in ganz gleicher Weise Substanzen, sondern beide sind auch von einer solchen Beschaffenheit, daſs die eine wie die andere in dem Prozesse ihrer Entwickelung oder Differenzierung ein subjektives Leben anstrebt und dasselbe in Wirklichkeit auch erreicht. Das erwähnte Leben einer jeden der beiden Substanzen, welches hier wie dort in drei verschiedenartigen Formen sich äuſsert, die man im allgemeinen mit denselben Worten als Fühlen, Denken und Wollen bezeichnen kann, ist dennoch von dem der anderen qualitativ oder wesentlich verschieden. Das im Geiste sich entwickelnde Leben ist nur subjektiver Art und Beschaffenheit. Alles, was infolge seines Differenzierungsprozesses in ihm sich einstellt und allein sich einstellen kann, sind entweder Gefühlsäuſserungen oder Akte des Denkens und Wollens. Freilich ist in einer jeden dieser drei Arten subjektiver Lebensäuſserungen des Geistes eine unendliche Mannigfaltigkeit verschieden modifizierter Erscheinungen möglich und jeder Geist, welcher zu einer nur nennenswerten Höhe seiner Entwickelung gelangt, bildet dieselbe auch thatsächlich in sich heraus. Aber die erwähnten drei Artbegriffe bilden anderseits auch die absolute Grenze, innerhalb deren das Leben eines jeden Geistes ewig sich zu bewegen hat. Alles Leben in ihm ist ein so oder so modifiziertes Fühlen, Denken oder Wollen, wenngleich es für die Ausbildung eines jeden dieser Lebenskreise selbst wieder für den Geist schlechterdings keine Grenze giebt. Ganz anders aber verhält es sich in dieser Beziehung mit der Natur als einem vom Geiste wesensverschiedenen substantialen und kausalen Prinzipe.

Die Natur, welche ihren Differenzierungsprozeſs auf der Grundlage einer substantialen Geteiltheit durchsetzt, strebt,

wie der Geist, von dem Beginne desselben an zwar ebenfalls nach der Erreichung oder Herausbildung eines subjektiven Lebens, aber infolge ihrer Geteiltheit ist es ihr unmöglich, sich gleich dem Geiste auch sofort zu demselben zu erheben. Nicht alle Lebensäufserungen der Natur sind wie die des Geistes subjektiver Art. Vielmehr mufs die Natur durch eine unübersehbare Menge physikalischer, chemischer, elektrischer u. s. w. Prozesse vorerst die ganze grofse Reihe ihrer anorganischen Bildungen in die Erscheinung treten lassen, bevor sie von hier aus zur Bildung organischer Gestalten im Pflanzen- und Tierreiche vordringen und damit erst die materiellen Bedingungen herstellen kann, an welche das Auftreten eines subjektiven Lebens in ihr unumgänglich gebunden ist. Nur die fast unübersehbare Reihenfolge der animalischen Individuen als der letzten Bildungen der Natursubstanz in dem langen Verlaufe ihres Differenzierungsprozesses sind die Urheber und Träger ihres subjektiven Lebens. Denn in dem Momente, in welchem die sich differenzierende Natursubstanz die Bildung animalischer Individuen, wenngleich zunächst nur auf der niedrigsten Stufe der Organisation, durchsetzte, begann in jenen auch die Bildung der äufseren und inneren Sinnes-Werkzeuge als der Erzeuger des subjektiven Naturlebens, freilich vorerst ebenfalls in einem noch sehr niedrigen Grade der Ausbildung und Vollkommenheit. Aber je vollkommener die animalischen Organismen wurden, welche die Natursubstanz nach und nach durch fortgesetzte Steigerung ihrer Kräfte in einer unabsehbaren Reihe verschiedener Arten ins Dasein treten liefs, um so mehr vervollkommneten sich auch die äufseren Sinnesorgane und der innere sensible Nervenapparat derselben. Und diese Vervollkommung der Tierwelt aus dem produktiven Schofse der zum Gipfelpunkte ihrer Differenzierung fortschreitenden Natursubstanz ging so lange vor sich, bis dieser die Herausbildung der höchst organisierten Säugetiere in den menschenähnlichsten Affen, dem Orang, Gorilla und Schimpanse gelungen war. In ihnen war von der Natur mit der höchsten Organisation die höchste Form subjektiven

Lebens als des Endzieles ihres ganzen Differenzierungs- oder Entwickelungsprozesses erreicht. Mit der vollkommensten Herstellung der fünf Sinne in den zuletzt erwähnten Individuen hatte die Natursubstanz die notwendigen Bedingungen erfüllt, an welche sich das höchste ihr mögliche subjektive Leben in den Formen des (sinnlichen) Denkens (Vorstellens), Fühlens und Wollens (Begehrens) unmittelbar anschliefsen konnte, ja mufste. Und eben deshalb war mit diesem Stadium ihrer Bildungen für die Natur auch das Ende ihrer Entwickelung oder Differenzierung gekommen; eine noch weitere Entwickelung war für die Natur als solche eine Unmöglichkeit. Aber was der Natur als solcher (als dem einen der beiden antithetischen Weltglieder) unmöglich war, war deshalb nicht auch in absoluter Weise unmöglich. Vielmehr weist die Beschaffenheit des subjektiven Naturlebens darauf hin, dafs es als solches noch der Einigung mit einem Geiste — wie dieselbe in dem Menschen lebendig vor uns steht — durchaus bedarf, wofern es selber zur Vollendung kommen sollte, wie wir in dem demnächst Folgenden bald darthun und sehen werden. Aber auf wen oder auf welche Kausalität ist die Einigung der Natur oder der höchsten Individualität des subjektiven Naturlebens d. i. des menschlichen Leibes mit dem Geiste des Menschen zurückzuführen? Wer hat sie bewirkt und ins Dasein gerufen? [4].

4. Die Natursubstanz als solche kann die Erzeugerin des Menschen oder die diesen zur Existenz bringende Kausalität nicht sein. Sie kann dies in erster Linie um dessentwillen nicht, weil der Mensch ein dualistisches, die Natur dagegen ein monistisches Wesen ist und weil jene als ein bis zur Atomisierung geteiltes oder gebrochenes Sein den substantial ungeteilten monadischen Geist des Menshen nicht zu setzen vermag. Aber auch selbst der Leib des (ersten) Menschen ist und kann kein normales Produkt der in ihrer Entwickelung von Stufe zu Stufe fortschreitenden Natursubstanz sein. Zwar ist der Leib des Menschen seiner Substanz oder seinen Stoffen nach offenbar, wie der

Leib des Tieres oder jedes andere materielle Gebilde, ein Produkt der Natur. Die materiellen Atome, welche als die letzten, minimalen Wesensbestandteile den Leib des Menschen konstituieren, entstammen demselben mütterlichen Boden und sind von derselben Beschaffenheit, wie die entsprechenden Atome, aus denen alle übrigen materiellen Naturgebilde sich zusammensetzen. Daher kommt es auch, dafs der Mensch für die Erhaltung seines Leibes fort und fort auf die Stoffe der (antithetischen) Natur hin- und angewiesen ist. Nichtsdestoweniger war die Natur als solche doch nicht imstande und sie konnte es nicht sein, in dem Fortgange ihrer Entwickelung, etwa als das Schlufsglied derselben, aus ihrem Schofse ebenso den Menschenleib in die Erscheinung treten zu lassen, wie sie vorher allen übrigen materiellen Bildungen zur Existenz und zum Dasein verholfen hatte. Und die Natur war hierzu aus dem Grunde nicht imstande, weil der Leib des Menschen als Naturgebilde ja nicht für sich lebt und leben sollte, sondern nur in der später zu charakterisierenden Einigung mit dem Menschengeiste. Der Leib des Menschen gehört demnach seiner Idee und Bestimmung nach gar nicht zur antithetischen (reinen) Natur, sondern er in Verbindung mit dem Geiste d. i. der Mensch bildet einen neuen, den dritten und letzten Weltfaktor, die Synthese der beiden grofsen Antithesen des Universums oder der Weltkreatur. Was aber zur antithetischen Natur als solcher nicht gehört, das liegt auch nicht in dem Bereiche ihrer Wirksamkeit, das kann sie auch nicht setzen und durch ihre alleinige Kraft und Macht zur Existenz gelangen lassen. So gewifs daher die Natur für ihre eigene Vollendung auf die Einigung mit dem Geiste des Menschen angewiesen ist, was, wie gesagt, später wird bewiesen werden, ebenso gewifs ist doch weder die Hervorbringung des (ersten) Menschenleibes noch auch die Ineinssetzung desselben mit dem Geiste des (ersten) Menschen ihr eigenes Werk. Nun werden wir im Verfolge unserer Erörterungen hoffentlich bis zur Evidenz darthun, dafs der Geist eines jeden Menschen als ein ganzheitliches und ursprünglich indifferentes Realprinzip einzig

und allein einem Schöpferakte Gottes als des absoluten Seins und Lebens sein Dasein zu verdanken haben kann. In ähnlicher Weise wird aber auch die den Leib des (ersten) Menschen hervorbringende Kausalität in einer Machterweisung Gottes zu erblicken sein. Zwar hat Gott den Leib des Menschen nicht unmittelbar d. i. in dem wahren und eigentlichen Sinne erschaffen; denn die Stoffe, aus welchen als aus seinen substantialen Bestandteilen derselbe zusammengesetzt ist, waren bei dem Eintritte des Menschen in die Welt samt und sonders in der antithetischen Natur längst schon vorhanden. Eine unmittelbare und wahrhafte Schöpfung Gottes ist der Geist eines jeden Menschen, denn ein jeder derselben wird von Gott nicht aus einem bei seiner Setzung schon vorhandenen universalen oder allgemeinen Geiste, sondern aus Nichts durch einen absoluten Willensakt des Absoluten d. i. als Substanz neu gesetzt und eben nur diese Setzungsweise ist es, welche im eigentlichen Sinne als Schöpfung vor jeder andern Setzungsweise eines Wesens ausgezeichnet wird und allein ausgezeichnet zu werden verdient. So d. i. durch einen wahrhaften und eigentlichen Schöpfungsakt hat Gott den Leib des (ersten) Menschen nicht gesetzt, sondern man wird sich zu denken haben, daſs der Wille Gottes durch eine besondere Einwirkung auf die Natur d. i. auf die Erde als den von Gott bestimmten Wohnsitz des Menschen die in dieser wirksamen Kräfte zur Hervorbringung des ersten Menschenleibes, was sie an sich oder aus und durch sich allein ohne jene Steigerung durch den Willen Gottes nicht konnten, ausrüstete und befähigte. Und in demselben Momente, in welchem die Erde auf Geheiſs Gottes den Leib des ersten Menschen aus ihrem Schoſse hervorgehen lieſs, schuf Gott den von ihm für diesen bestimmten Geist oder die Seele und setzte beide, Leib und Seele, zur synthetischen Einheit zusammen, womit auch das letzte und Schluſsglied der Weltkreatur, die Synthesis der antithetischen Wesensgegensätze, ihre Verwirklichung gefunden hatte. Die Entstehung des ersten Menschen und in diesem indirekt auch die des ganzen Menschengeschlechts ist dem-

nach das gemeinschaftliche Produkt einer dreifachen Thätigkeit oder Wirksamkeit Gottes, der Setzung (Bildung) des Leibes seitens der antithetischen Natur mittels Einwirkung auf dieselbe zur Steigerung ihrer Kräfte bis zu der hierzu erforderlichen Höhe und Intensität, der (nicht Bildung sondern wirklichen Neusetzung oder) Schöpfung des Geistes und der Verbindung beider zur Einheit des Menschen. Von diesen drei Thätigkeiten Gottes werden die beiden ersteren, die Einwirkung auf die Natur zur Bildung des Leibes und die Schöpfung des Geistes, wohl ebenso in denselben Zeitmoment zusammenfallend gedacht werden müssen, wie die letztere, die Ineinssetzung von Seele und Leib zum Menschen, jenen beiden offenbar nur, wenn auch sicherlich gleich auf dem Fufse, nachgefolgt sein kann. Aber wie hat man sich die Ineinssetzung oder die Verbindung von Geist und Natur, Seele und Leib in dem Menschen näher zu denken? Welches ist ihre wahre und wesentliche Beschaffenheit? Die Erledigung dieser gewichtigen Frage soll die Aufgabe des folgenden § sein [5].

§ 25.

Die Vereinigung von Geist und Natur, Seele und Leib in dem Menschen.

1. In § 18 S. 197f. wurde hewiesen, dafs in der differenzierten Natur nichts anderes auf den Titel und die Ehre der Substanz, des realen und kausalen Seins Anspruch erheben könne als dasjenige, was ganz allgemein mit dem Namen des Stoffes, der Materie bezeichnet wird. Zwar war die Natursubstanz vor ihrer Differenzierung als Position Gottes mittelst Kreation noch nicht Stoff, Materie in dem eigentlichen Sinne sondern sie wurde dies erst infolge ihrer Entwickelung oder Differenzierung auf Grund der Geteiltheit, in die sie durch diese einging. Stoff, Materie ist geteiltes Sein, während jedes, wie immer sonst beschaffene, ungeteilte Sein sich eben dadurch auch als ein

nicht-stoffliches oder nicht-materielles oder, falls dasselbe auch in der Differenzierung seine ursprüngliche Ungeteiltheit und Ganzheit bewahrt, als ein immaterielles Sein charakterisiert. Daher sind, wie sich zeigen wird, sowohl Gott als der kreatürliche Geist in der That immaterielles Sein, immaterielle Realprinzipien oder Substanzen, indessen die Natur vor ihrer Differenzierung ein actu noch nicht-materielles, wenn gleich kein immaterielles Sein war, da sie ja die Bestimmung hatte und der Notwendigkeit unterlag, bei dem Beginne ihrer Differenzierung in substantiale Teile auseinanderzugehen und eben dadurch sich zu materialisieren.

Die Teilung der Natursubstanz in ihrer Differenzierung ging, wie früher dargethan, fort bis zur Atomisierung derselben und aus solchen materiellen Atomen ist auch die komplizierte Maschine des menschlichen Leibes zusammengesetzt. Nun ist der Geist oder die Seele des Menschen zwar kein materielles Atom, denn er ist kein atomisierter Bruchteil der Natursubstanz, aber er ist doch wie jenes wahrhafte, wenn auch von jenem qualitativ verschiedene Substanz und als solche, wie die materialisierte Natursubstanz, der Erzeuger und Träger eines unendlich mannigfaltigen Lebens. Auf Grund seiner permanenten Ungeteiltheit und Ganzheit könnte man ihn füglich als ein immaterielles Atom bezeichnen; wir wollen ihn statt dessen im Unterschiede von jedem Naturatome aber lieber Monade nennen. Und wie soll man sich nun den Geist des Menschen mit dem Leibe desselben in Verbindung gesetzt denken? Offenbar ist die Verbindung beider insofern eine reale oder substantiale, als die beiden Substanzen, Geist und Leib, einander unmittelbar berühren, beide gleichsam an einander geheftet und, sozusagen, zur Einheit einander zusammengefügt sind. Zwar ist die Verbindung beider insofern keine substantiale, als jene nicht bewirkt und auch nicht zu bewirken imstande ist, dafs die qualitative Verschiedenheit von Geist und Leib als Substanzen aufgehoben und beide durch ihre Einigung in eine dritte Substanz verwandelt würden, in der sie selber ihre wesenhafte Identität an den Tag legten,

etwa wie zwei Drittel Wasser- und ein Drittel Sauerstoff (H_2O) infolge ihrer chemischen Verbindung mit einander zu Wasser werden. Vielmehr bleibt der Geist in der Verbindung mit dem Leibe Geist und jener bleibt Leib, jeder mit allen denjenigen Eigenschaften und Eigentümlichkeiten, die ihm als solchem unverlierbar und wesentlich sind. Unter Berücksichtigung dieses Umstandes möchte es daher auch nicht Unrecht sein, wenn man die Verbindung von Leib und Seele im Menschen mit Günther und seiner Schule als eine bloſs formale bezeichnen wollte, die später, nachdem der Geist zu selbstbewuſstem Leben erwacht ist, eine persönliche genannt zu werden verdienen möchte. Doch — mag man die Art der Verbindung der zwei substantialen Faktoren des einen Menschen mit einem Worte bezeichnen, wie immer man wolle, sicher ist, daſs beide Substanzen einander unmittelbar berühren und an einander gefügt sind. Und dieses Verbundensein eines Materiellen und eines Immateriellen schlieſst deswegen auch keine Unmöglichkeit in sich, weil beide, Geist und Leib, in ganz gleicher Weise Substanzen sind und eben deswegen jeder von beiden auch alles dasjenige besitzt und mit dem andern teilt, was der Begriff der Substanz als wesentliches und unverlierbares Merkmal in sich schlieſst. Hierzu gehört aber wie einerseits Autonomie und Selbständigkeit, eine Existenz in und an sich selbst, nicht in und an einem anderen, wie dies bei jeder Erscheinung in Rücksicht auf die ihr unterliegende Substanz der Fall ist, so anderseits Räumlichkeit oder Raumerfüllung, die daher dem Geiste als einer immateriellen Monade ebenso wenig als irgendeinem materiellen Naturatome mit Fug und Recht abgesprochen werden kann. Und weil der Geist nicht weniger ein räumliches Wesen ist als das Naturatom, so ist seine Gegenwart wie die des letzteren in jedem Augenblicke auch an einen bestimmten Ort gebunden. Da wirft sich uns bei dieser Betrachtung denn auch die alte Frage wieder in den Weg: Mit welchem Teile des Leibes ist der Geist des Menschen in unmittelbare substantiale Verbindung gesetzt? Wo hat der Geist in dem Leibe seinen Sitz? [6].

2. Es wurde früher nachdrücklich hervorgehoben, dafs der Geist des Menschen als ein ein- und ganzheitliches oder monadisches Realprinzip nur zur Führung eines subjektiven Lebens befähigt sei, welches in den mannigfaltigen Lebensäufserungen seines Fühlens, Denkens (Erkennens) und Wollens in die Erscheinung trete. Nicht weniger wurde betont, dafs auch die Natur, dieser kreatürliche Wesensgegensatz des kreatürlichen Geistes, in ihren animalischen Individuen und in höchster Instanz in dem Leibe des Menschen ein subjektives Leben anstrebe und thatsächlich erreiche. Nun hat vor allem die Physiologie des laufenden Jahrhunderts die schon früher bekannte und geglaubte Thatsache zur vollen, unbezweifelbaren Gewifsheit erhoben, dafs alle Äufserungen des sinnlich-subjektiven Lebens des Menschen, also alle sinnlichen Vorstellungen, Gefühle und Begehrungen in dem Kopfe desselben von dem Gehirne hervorgebracht werden. Zwar verlegt jeder Mensch ganz unwillkürlich und unvermeidlich eine grofse Zahl seiner sinnlichen subjektiven Lebensäufserungen in die äufseren Sinnesorgane. So fühlt jeder den ihn folternden Zahnschmerz in den Zähnen; einen Nadelstich in den Finger in der Fingerspitze, das Podagra in dem Fufse u. s. w. Aber es kann gegenwärrtig keinem Zweifel mehr unterliegen, dafs diese und ähnliche sinnliche Gefühle so wenig als die sinnlichen Vorstellungen und Begehrungen ihren eigentlichen und wahren Sitz nicht in den betreffenden äufseren Organen des Leibes haben sondern sicher ist, dafs wir durch eine uns unvermeidliche Illusion sie dorthin nur verlegen, während sie thatsächlich samt und sonders in dem Gehirne entspringen und von diesem gebildet oder ausgeprägt werden [7]. Nicht mit gleicher Sicherheit wie hierüber läfst sich auch die weitere Frage schon entscheiden, ob die Entstehung unserer sinnlichen subjektiven Lebensäufserungen in örtlich getrennten Hirnprovinzen stattfinde, so dafs die Rede mancher Physiologen unserer Tage von Sehsinn-Substanzen, Hörsinn-Substanzen, Riechsinn-Substanzen u. s. w. des Gehirns und ihrer verschiedenen Lokalisation Berechtigung habe, oder aber ob dieses nicht

der Fall sei und alles subjektive Leben der Sinnlichkeit an einer und derselben Stelle des Gehirns entspringe und von den diese Stelle erfüllenden Atomen oder Molekeln erzeugt werde. Wird es der Naturwissenschaft dereinst gelingen, die zuletzt berührte Frage in der einen oder andern Art zur gewissen Entscheidung zu bringen, so wird der Ausfall derselben wohl auch einen modifizierenden Einfluſs auf die Auffassung des menschlichen Geistes ausüben. Wir unserseits haben einstweilen beide Fälle als mögliche stehen zu lassen und bei der Erledigung des hier zur Sprache gebrachten Gegenstandes zu berücksichtigen.

Während eine namhafte Reihe materieller Lebensprozesse des menschlichen Leibes dem Bewuſstsein und Willen des Geistes notorisch entzogen ist, ist es dagegen anderseits eine ebenso unbezweifelbare Thatsache, daſs die leiblichen subjektiven Lebensäuſserungen zu dem Leben des Geistes in der allerengsten Beziehung stehen. Zwar sind die Prozesse, auf welchen die zuletzt genannten Lebensäuſserungen beruhen und durch die sie zustande kommen, unmittelbar dem Geiste ebenfalls unbekannt; er lernt sie nur kennen sehr allmählich durch den Fortschritt der Wissenschaft, so allmählich, daſs selbst heute nach jahrtausendelang fortgesetzten Untersuchungen jene der Forschung immer noch eine Menge ungelöster Probleme darbieten. Aber die Resultate und Endergebnisse jener Prozesse, die Vorstellungen, Gefühle und Begehrungen des Leibes oder der Sinnlichkeit, fallen unmittelbar in das Bewuſstsein des seiner selbst bewuſst gewordenen Geistes; auf sie als solche übt derselbe, wie wir bald sehen werden, auch den allergröſsten Einfluſs aus, indem er sie in mannigfacher Weise modifiziert und, was die sinnlichen Vorstellungen angeht, dieselben sogar in die der Sinnlichkeit als solcher unmögliche Form der Allgemeinvorstellungen oder der logischen Begriffe um- und weiterbildet.

Kommen wir nun auf die Frage nach dem Sitze des Geistes in dem Leibe zurück, so werden die vorhergehenden Bemerkungen zur Erledigung derselben uns den Weg zeigen

können. Der unmittelbare Rapport, in welchem der Geist nach erlangtem Selbstbewufstsein zu den subjektiven Lebensäufserungen der Sinnlichkeit und umgekehrt diese zu jenem sich befinden, beweist augenscheinlich, dafs jener als immaterielle Substanz mit allen denjenigen Hirnmolekeln verbunden sein mufs, in denen die Vorstellungen, Gefühle und Begehrungen der Sinnlichkeit ihren Ursprung haben und von denen sie hervorgebracht werden. Würde nun die Erzeugung alles subjektiven Lebens der Sinnlichkeit in der Art an einer und derselben Stelle des Gehirns stattfinden, dafs jene ihrem ganzen Umfange nach denselben Hirnmolekeln übertragen wäre, so würde dieses subjektive Lebenszentrum des Gehirns auch das Organ sein, mit dem allein man den Geist des Menschen in unmittelbarer Berührung und Verbindung stehend sich denken müfste. Etwas anders dagegen gestaltet sich die Sache, wenn die Erzeugung des subjektiven Lebens der Sinnlichkeit auf verschiedene räumlich getrennte Hirnprovinzen verteilt sein sollte. Wie immer man in diesem Falle die in Rede stehende Verbindung von Geist und Leib des Menschen im einzelnen sich auch vorstellen mag, dieselbe wird auch jetzt eine derartige sein müssen, dafs sie dem Geiste die Möglichkeit bietet, die von jeder Hirnprovinz erzeugten subjektiven Lebensäufserungen in sein eigenes Bewufstsein aufzunehmen und durch seinen Willen mehr oder weniger zu influenzieren; er wird daher auch mit jeder jener Hirnprovinzen direkt oder indirekt in Verbindung stehen. Solange die anatomische und physiologische Untersuchung des Gehirns über die Lokalisation unseres Sinnenlebens keine bestimmteren und genaueren Aufschlüsse als bisher zu erteilen weifs, werden wir uns mit der soeben gegebenen Andeutung über die Verbindung des menschlichen Geistes mit dem Leibe in diesem Falle wohl begnügen müssen und dürfen. Unter allen Umständen ist die Verbindung beider Faktoren also eine solche, dafs zwischen denselben die innigste Wechselwirkung stattfindet, wodurch diejenige Erscheinung zu Tage kommt, die man seit den Zeiten der mittelalterlichen Scholastik als Gütergemeinschaft oder

als communicatio idiomatum beider bezeichnet hat. Es fragt sich: was unter derselben zu verstehen ist und in welchen Erscheinungen sie sich im einzelnen zu erkennen giebt [8].

§ 26.

Die Gütergemeinschaft von Geist und Natur, Seele und Leib.

Der Ausdruck: Gütergemeinschaft (communicatio idiomatum) bezeichnet seinem Wortlaute nach den gegenseitigen Austausch, welcher zwischen den Lebenseigentümlichkeiten beider substantialen Faktoren des einen Menschen ganz offenbar stattfindet. Sowohl der Geist als der Leib des Menschen, jeder für sich, ist die Quelle eines unerschöpflichen, von dem des andern Faktors qualitativ oder wesenhaft verschiedenen Lebens, wie denn überhaupt keine Substanz ein bloſses Realprinzip ist oder bleibt, sondern in ihrer und durch ihre Entfaltung oder Differenzierung auch zu einem Kausal- oder Lebensprinzipe sich entwickelt. Das Leben des menschlichen Geistes wurzelt demnach nicht in dem Leibe desselben und umgekehrt das des Leibes nicht in dem Geiste, sondern jeder von beiden hat sein Leben wie in sich so auch aus und durch sich — eine Auffassung, die in jüngster Zeit nur durch den Einfluſs der aus dem hellenischen Altertum herübergenommenen absurden Lehre von dem sogenannten an sich toten Stoffe in dem verjesuitisierten römischen Kirchenwesen geleugnet und in Verwirrung gebracht werden konnte. Aber das Leben beider substantialen Faktoren des Menschen spielt sich in demselben nicht, sozusagen, getrennt neben einander ab, sondern beiderlei Lebensäuſserungen sind in der mannigfaltigsten Weise mit einander gleichsam verschlungen, wirken auf einander ein und vereinigen sich in einer Art, wodurch der Mensch trotz seiner substantialen Zweiheit dennoch ein einheitliches Wesen, nämlich: die synthetische Einheit von Geist und Natur, Seele und Leib wird und als solche in allen durch ihn in die Erscheinung ge-

setzten Lebensäufserungen sich offenbart und offenbaren mufs. Und worin giebt sich die Synthesis von Geist und Natur im Menschen zunächst und aufs unzweideutigste zu erkennen?

1. Der Geist ist ursprünglich als Setzung Gottes mittels Kreation nach § 15 S. 135f. ein noch indifferentes d. i. ein noch völlig lebloses, wohl aber lebensfähiges reales oder substantiales Prinzip. Tritt der Geist nun durch Einwirkung andern realen Seins auf ihn und durch Rückwirkung gegen jene in die Entwickelung und dadurch in das Leben ein, so setzt sich als erste, bedeutungsvolle Frucht desselben in ihm das Wissen um sich selbst als den Real- und Kausalgrund seiner eigenen, von ihm in und an ihm wahrgenommenen Erscheinungen, das Selbstbewufstsein, der Ichgedanke ab. Ein wahrhaftes und eigentliches Selbst oder Ich ist oder wird daher nur der Geist, nicht die Natur oder irgendeine Individualität der Natur, mithin auch nicht der Leib des Menschen, aus dem schon bekannten Grunde, weil einem in seiner Differenzierung sich zersetzenden substantialen Prinzipe die Gewinnung des Ichgedankens eine absolute Unmöglichkeit ist. Nun bringt aber die synthetische Einigung von Geist und Natur in dem Menschen und die infolge dessen eintretende communicatio idiomatum es mit sich, dafs der Geist nicht blofs sein eigenes Sein und Leben sondern auch das des mit ihm verbundenen Leibes in sein Selbstbewufstsein ebenfalls aufnimmt, es sich gleichsam aneignend und auf sich beziehend, so dafs der ganze Mensch mit allem, was in und an ihm vorgeht, unter den Exponenten derselben Ichheit und Persönlichkeit zu stehen kommt. Der Mensch ist daher, ungeachtet der Zweiheit der ihn bildenden substantialen Faktoren, dennoch nur ein Ich, eine Persönlichkeit. Und die Erscheinung, durch welche die eine Persönlichkeit des Menschen sich zur Offenbarung bringt, ist der Ichgedanke, das Selbstbewufstsein, dessen Inhalt daher aus zweierlei qualitativ oder wesentlich verschiedenen Elementen, aus geistigen und natürlichen, seelischen und leiblichen sich zusammensetzt. Das eine Ich sagt von sich beides, Geistiges und Natürliches, mit dem-

selben Rechte aus. So gewiſs der seiner selbst bewuſste Mensch sich als ein immaterielles, freies, unsterbliches u. s. w. Wesen behaupten und geltend machen darf, wofern er den geistigen, seine Persönlichkeit oder sein Ich mitkonstituierenden Faktor im Auge hat, ebenso gewiſs ist er unter Berücksichtigung seines Leibes auch befugt die jenen diametral entgegengesetzten Prädikate der Materialität, der Unfreiheit oder Notwendigkeit, der Sterblichkeit u. s. w. von sich auszusagen. Denn das Ich oder die Persönlichkeit des Menschen ist, wie dieser selbst, eine zusammengesetzte Gröſse; in ihr flieſsen die verschiedenen, an sich entgegengesetzten Lebensströme von Geist und Natur, Seele und Leib zu einem einheitlichen Bewuſstsein gleichsam zusammen. Das kann nun freilich nicht heiſsen und darf nicht so verstanden werden, als ob der eine der beiden Wesensfaktoren des Menschen, der Leib desselben, an sich leblos oder tot sei, so daſs er ein ihm eigentümliches und aus ihm selbst stammendes Leben gar nicht habe, vielmehr alles Naturleben des Menschen ebenfalls dem Geiste desselben entspringe und von diesem in den Leib nur gleichsam ausgegossen werde. Wäre es so, wie der in der mittelalterlichen Scholastik versteinerte Jesuitismus sich vorstellt, könnte dann die Wesensverschiedenheit von Geist und Natur wohl noch aufrecht erhalten werden, sie, die sich uns durch eine sorgfältige Untersuchung des Bewuſstseins beider Substanzen doch als eine unbezweifelbare Wahrheit sonnenklar ergeben hat und die schlechterdings nicht preis gegeben werden darf, ohne die Grundlage des positiven Christentums ein- für allemal unheilbar zu ruinieren? Der Leib lebt demnach sein Leben zwar nur in der Einigung mit dem Geiste aber dennoch aus und durch sich, genau ebenso, wie der Geist das Subjekt und die Kausalität auch des seinigen ist. Nur ist das leibliche Leben von dem Geiste wie sein eigenes in das Licht des Selbstbewuſstseins erhoben und diesem als Inhalt mit hinzugefügt. „Der menschliche Geist“, schreibt mit vollem Rechte Anton Günther, „bezeichnet mit demselben Worte: Ich, womit er (eigentlich nur) den Gedanken von ihm selber

als dem Realgrunde seiner Thätigkeit zur äußerlichen Darstellung bringt, sich (auch) als den Eigentümer von Zuständen und Gegenständen, die ihm als solchem nicht zukommen. Es geschieht dies aber nur infolge der Gehörigkeit und Angewiesenheit der Physis, wie sich diese in der Leiblichkeit des Menschen individualisiert hat, an den Geist, und folglich nach der bekannten Regel: a potiori fit denominatio. Die Natur verliert, wie das Weib, in der Ehe mit dem Geiste ihren früheren Namen.“ [9] Durch diese Hingabe des Leibes an den Geist greift der letztere aber auch in mannigfaltigster Weise umgestaltend und weiter bildend in das Leben jenes hinein. Und wie dies in anderen Lebenskreisen der Sinnlichkeit stattfindet, so vor allem ganz vorzugsweise in der Sphäre des sinnlichen Bewußtseins, indem dieses durch den Geist in eine Form erhoben wird, die ihm die Natur, selbst in ihrer edelsten Individualität, zu geben außerstande ist und durch welche allein dem Menschen ein eigentliches Verständnis der Natur erst möglich wird. Wenden wir zunächst diesem bedeutungsvollen Gegenstande unsere Aufmerksamkeit zu.

2. Der Ichgedanke, das Selbstbewußtsein des Geistes beruht, so haben wir gesehen, auf einem in diesem vor sich gegangenen Prozesse, durch welchen eine zweifache, wesentlich verschiedene Seite desselben vor ihm selbst enthüllt und offenbar wird. Die eine dieser beiden Seiten ist die seines Erscheinens, die andere die des realen oder substantialen Seins. So wie das ursprünglich indifferente Sein in dem und durch den erwähnten Prozeß, ohne substantiale Zersetzung, in die hervorgehobenen unterschiedlichen Momente sich differenziert, so bringt der Geist beide Momente sich auch zum Bewußtsein, so daß das Wissen seiner selbst, schon gleich bei seinem ersten Aufleuchten in ihm, einen doppelten, wesentlich verschiedenen Inhalt hat. Es ist ein Wissen um die dem Geiste infolge seiner Differenzierung immanent gewordenen Erscheinungen und ein Wissen um sich als das ein- und ganzheitliche reale oder substantiale Prinzip oder Subjekt derselben. Die Erscheinungen in ihm sind

nach unserem früher erbrachten Nachweise für den Geist ein Gegenstand der Anschauung, der unmittelbaren Wahrnehmung; dagegen schaut der Geist sich als substantiales und kausales Prinzip nicht an, sondern zum Wissen seiner selbst in der erwähnten Richtung kommt er nur dadurch, dafs er die Erscheinungen in ihm auf sich bezieht und in sich als ihrem Real- und Kausalprinzipe begründet.

Einmal seiner selbst bewufst oder ein Ich geworden, ist der Geist des Menschen selbstverständlich auch in der Lage, dem reichen Inhalte des Selbstbewufstseins seine betrachtende Aufmerksamkeit zuzuwenden und über denselben mit Freiheit sowie mit geringerer oder gröfserer Intensität zu reflektieren. Hierbei kann ihm zunächst unmöglich die Bemerkung entgehen, dafs die vielen sehr verschiedenartigen Zustände oder Erscheinungen in ihm z. B. die zahlreichen Akte seines Glaubens, Hassens, Liebens, Fürchtens u. s. w., jeder für sich, ein in sich abgeschlossenes und gegen alle übrigen Erscheinungen scharf abgegrenztes Gebilde sind. Aber ebenso wenig wird anderseits auch unbemerkt bleiben, dafs mehrere und in letzter Instanz sogar alle dem Geiste immanent werdenden Erscheinungen trotz ihrer individuellen Verschiedenheit das eine und andere und vielleicht vielerlei mit einander gemeinsam haben. So ist es z. B. allen Erscheinungen ohne Ausnahme gleich notwendig und wesentlich, dem Geiste als solchem oder als ihrem substantialen Prinzipe immanent zu sein, nur in und an ihm ihre Existenz haben und erhalten zu können. Die Reflexion des Geistes auf seine eigene innere Erscheinungswelt setzt denselben daher auch in den Stand, das in höherer oder niedrigerer Ordnung in jener vorkommende Gemeinsame, mit Ausscheidung der individuellen Verschiedenheiten, für sich herauszugreifen und dasselbe jedesmal, je nach seiner Zusammengehörigkeit, zur Einheit des Gedankens mit einander zu verbinden. Ein Beispiel möge das, was wir sagen wollen, ins rechte Licht setzen.

Angenommen, der auf sich selbst reflektierende Geist bemerkt in sich mehrere Glaubensakte, die, was ihre Inten-

sität und die Objekte betrifft, auf welche jene sich beziehen oder die sie zum Inhalte haben, sehr von einander verschieden sind. Ungeachtet dieser und anderer Verschiedenheiten haben sie alle doch auch manches mit einander gemeinsam. Einmal sind alle dem Geiste als solchem angehörig und immanent. Diese Eigenschaft teilen sie sogar mit allen übrigen Erscheinungen des Geistes. Sieht der Geist daher von allen sonstigen, den einzelnen ihm immanenten Erscheinungen ebenfalls zukommenden Eigenschaften ab und richtet er sein Augenmerk ausschliefslich auf die allen Erscheinungen gemeinsame Eigenschaft der Immanenz, so gewinnt er durch dieses Verfahren den Gedanken der Erscheinung als solcher oder er erhebt sich zur Bildung der Allgemein-Vorstellung oder des Begriffes der Erscheinung überhaupt, welcher Begriff, sprachlich formuliert, die Definition der letzteren liefert. In ganz ähnlicher Art gewinnt der auf sich selbst reflektierende Geist die Allgemein-Vorstellung oder den Begriff des Glaubens, Hassens, Liebens, Fürchtens u. s. w. dadurch, dafs er die in seinen einzelnen Glaubens- u. s. w. Akten vorkommenden Verschiedenheiten fallen läfst, dagegen das in allen regelmäfsig Wiederkehrende oder Gemeinsame für sich herausgreift und als gleichwesentliche Merkmale dem Inhalte eines und desselben Gedankens einordnet. Ja auch von sich selbst als dem substantialen und kausalen Prinzipe aller ihm immanent werdenden Erscheinungen wird der Geist sogar die Allgemein-Vorstellung oder den Begriff gewinnen können, wiewohl er selbst in der erwähnten Beziehung keineswegs ein Moment in der Differenzierung einer allgemeinen Substanz ist, vielmehr als ein Sein an und für sich oder als eine ganzheitliche Substanz angesehen und honoriert sein will. Denn macht der Geist sich nicht nach der Seite seines Erscheinens sondern nach der seines realen Seins oder macht er sich als Substanz zum Gegenstande seiner reflektierenden Betrachtung, so kann ihm hierbei auf die Dauer unmöglich verborgen bleiben, welche Eigenschaften ihm als einer Substanz und welche ihm als einer kreatürlichen geisti-

gen Substanz zukommen und wesentlich sind. Und greift der Geist jene wie diese nun wieder für sich heraus und verbindet sie als wesentliche Merkmale in die Einheit desselben Gedankens, so gewinnt er durch jene Manipulation ebenso die Allgemein-Vorstellung oder den Begriff der Substanz überhaupt, wie er durch diese den Begriff der kreatürlichen geistigen Substanz oder des kreatürlichen (endlichen) Geistes dem Inhalte seines Bewufstseins als integrierenden Bestandteil desselben einfügt.

Aus den vorherigen Ausführungen geht unseres Erachtens sonnenklar hervor, dafs der Mensch nicht blofs, wie Günther will, deswegen Allgemein-Vorstellungen oder Begriffe zu bilden vermag, weil er ein synthetisches, aus Geist und Natur bestehendes Wesen ist und zwar dadurch, dafs „der Geist in das Leben und Bilden der Natur eingeht", während „ihm (dem Geiste) als solchem in seiner Innerlichkeit jede Begriffsformation fremd bleiben müsse" [10]. Vielmehr besitzt der Geist auch schon in und an sich selber, sowohl in seiner formalen Erscheinungs- als in seiner realen Seinssphäre das erforderliche Material, welches selbst ihn zur Bildung von Begriffen herausfordert und ihm die Bildung einer unermefslichen Zahl derselben ermöglicht. Aber wenn nicht die volle und ganze, so doch eine grofse Wahrheit liegt ohne allen Zweifel in Günthers soeben besprochener Lehre. Und diese besteht ohne weiteres in der Behauptung, dafs der Geist des Menschen alle diejenigen Begriffe, welche die Natur in ihren zahllosen Bildungen und Gestaltungen zum Inhalte und Gegenstande haben, nur mit Hilfe und durch Vermittelung der ihm geeinten Sinnlichkeit oder Leiblichkeit zu gewinnen und auszuprägen imstande ist. Zur Bildung seiner Naturbegriffe kommt der Mensch in der That nur als dualistisches oder synthetisches Wesen, indem der Geist in ihm das natürliche Bewufstsein desselben aus der Form der Einzel-Vorstellungen in die der logischen Allgemein-Vorstellungen oder Begriffe um- und weiterbildet und dadurch das Bewufstsein der Natur selbst in seine höchste, dieser als solcher unerreichbare Vollendung einführt.

In § 19 Nr. 2 S. 209f. wurde im Gegensatze zur diesbezüglichen Lehre Günthers dargethan, dafs die Natursubstanz in allen ihren animalischen Individuen, von dem niedrigsten angefangen bis zu dem höchstorganisierten, nur Einzel- oder Individual-, keine Allgemein-Vorstellungen, auch nicht in der allerunvollkommensten Form der sogen. „Schemata“ auszuprägen vermöge. Das Denken oder Vorstellen des Sinnen-Subjekts bewegt sich immer und überall wie in dem blofsen Erscheinungsgebiete ohne Erfassung und Unterscheidung des den Erscheinungen zugrunde liegenden substantialen Seins, so auch in der Form von Einzel-Vorstellungen ohne Ausprägung der diesen nach Inhalt und Form implicite involvierten logischen Begriffe. Aber was dem Sinnen-Subjekte, also auch der Leiblichkeit (dem Gehirne) des Menschen als solchen nicht möglich ist, das kommt in dem Menschen doch zustande durch den Einflufs und die Wirksamkeit des Geistes.

Die Natur steht mit dem Geiste des Menschen in unmittelbarer, lebendiger Beziehung und Wechselwirkung nur durch Vermittelung des menschlichen Leibes, bezw. der äufseren Sinnesorgane und des sensiblen Nervensystems. Daher bieten sich die von diesem, namentlich von dem Zentralorgan desselben, dem Gehirne, gebildeten Vorstellungen auch ganz unwillkürlich dem Geiste als Objekte der Betrachtung und Bearbeitung dar. Wie der Geist, nachdem er einmal ins Selbstbewufstsein erwacht ist, die ihm selbst immanenten Zustände oder Erscheinungen seiner freien Bearbeitung unterwirft, so steht ihm die gleiche Macht auch bezüglich aller von dem Gehirne gebildeter sinnlichen Vorstellungen zur Verfügung. In der Ausübung dieser Befugnis greift der Geist nun das in einigen, mehreren, vielen oder allen Einzel-Vorstellungen der Sinnlichkeit stets Wiederkehrende und Gemeinsame mit Ausscheidung des nur einer Vorstellung zukommenden Individuellen für sich heraus, vereinigt jene gemeinsamen Merkmale zu einem Gedanken und gewinnt so die Allgemein-Vorstellung oder den Begriff einer geringeren oder gröfseren Gruppe von Erscheinungen. Bei

der Bildung unserer Naturbegriffe sind demnach der Geist wie das Gehirn in ganz gleicher Weise, wenn auch in verschiedener Richtung mitbeteiligt. Das Gehirn bietet in seinen sinnlichen Einzel-Vorstellungen dem Geiste den Stoff, das Material zu den erwähnten Begriffen. Allein dieses Material aus der Form der Einzelvorstellungen in die der Allgemein-Vorstellungen oder der Begriffe zu erheben, ist einzig und allein Sache und Werk des Geistes. So z. B. bildet der Geist des Menschen aus mehreren sinnlichen Einzel-Vorstellungen verschiedener Spitze, Doggen, Windspiele u. s. w. die Begriffe Spitz, Dogge, Windspiel u. s. w., aus diesen und den ihnen verwandten Begriffen: Mops, Neufundländer u. s. w. bildet er den Begriff: Hund; aus den Begriffen Hund, Katze, Pferd u. s. w. den Begriff: Säugetier u. s. w. u. s. w. Diese Art der ursprünglichen Gewinnung unserer Naturbegriffe giebt zugleich die Materialien an die Hand zur Entscheidung der doppelten Frage, welche Beziehung unter den zahlreichen von dem Menschen gebildeten Naturbegriffen obwalte und in welchem Falle einem derartigen Begriffe Realität zukomme, in welchem nicht.

Das Verhältnis, in dem die erwähnten Begriffe zu einander sich befinden, ist im allgemeinen das der Neben- sowie der Unter- und Überordnung. Es giebt ganze Gruppen von aus allen Gebieten der Natur und ihres Lebens abstrahierten Begriffen, welche dem zunächst über ihnen liegenden Begriffe in ganz gleicher Weise sich unterordnen. Dieses ist z. B. der Fall mit den Begriffen: Spitz, Dogge, Windspiel, Mops, Pudel u. s. w. in ihrer Beziehung zu dem Begriffe Hund. Jene sind offenbar einander nebengeordnet, sie stehen auf gleicher Stufe der Klassifikation, dieser ist ihnen allen ebenmäfsig übergeordnet, er verhält sich zu ihnen als die übergeordnete Gattung (genus proximum) zu den ihm untergeordneten Arten (species). Dagegen ist derselbe Begriff, welcher in der einen Beziehung Gattungsbegriff ist, in Rücksicht auf andere Begriffe auch wieder selbst Artbegriff. Während die Begriffe Spitz, Dogge u. s. w. dem Begriffe Hund als ihrem höheren Gattungsbegriffe sich unterordnen, ist umge-

kehrt dieser selbst in Verbindung mit den Begriffen Katze, Pferd u. s. w. auch wieder Artbegriff des ihm übergeordneten Gattungsbegriffes Säugetier. Hieraus ersieht man aufs deutlichste, dafs die vom Geiste des Menschen aus den Sinnes-Vorstellungen des letzteren mittels fortgesetzter Verallgemeinerung oder Abstraktion gewonnenen Naturbegriffe, so zu sagen, in eine Begriffspyramide sich auswachsen werden, in der jeder Begriff mit allen übrigen seine ganz bestimmte den anderen teils neben- teils unter- und teils übergeordnete Stelle hat. Jeder Begriff ist an sich zwar eine Einheit, eine in sich abgeschlossene Gedankenbildung, aber keiner steht innerhalb des Begriffsorganismus isoliert da, sondern ein jeder hat gegenüber allen anderen Begriffen gleichsam offene Seiten, durch welche er zu ihnen in das Verhältnis der Neben-, der Unter- oder Überordnung tritt oder durch welche er sich als eine mit anderen Begriffen entweder auf derselben Stufe der Abstraktion stehende oder als eine niedrigere (konkretere) oder höhere (abstraktere) Allgemein-Vorstellung von bestimmter Rangordnung ausweist. Und während die Grundlage, auf der die in Rede stehende Begriffspyramide ruht und der mütterliche Boden, dem sie durch den Geist des Menschen entlockt wird, die mittels der Sinnesthätigkeit gewonnenen Wahrnehmungen oder die sinnlichen Einzel-Vorstellungen sind, wird ihre höchste Spitze in einen Begriff ausmünden, welcher an Umfang der reichste, an Inhalt der ärmste ist, so dafs alle übrigen ihm als ihrer höchsten, allgemeinsten Gattung sich unterordnen. Fragt man, welches dieser höchste, an Inhalt leerste und an Umfang umfassendste Begriff in der Skala unserer Naturbegriffe sein wird, so ist es kein anderer als der des Naturprodukts oder der Naturerscheinung als solcher. Denn alles und jedes in der Natur, was immer es sonst sein mag, teilt mit allem anderen wenigstens das eine, eine Setzung oder Erscheinung der einen allgemeinen sich differenzierenden Natursubstanz zu sein.

Was endlich die Frage nach der Realität unserer Naturbegriffe angeht, so ist aus dem vorher Bemerkten ebenfalls ersichtlich, dafs nur diejenigen Begriffe auf eine solche

Anspruch erheben können, welche, es sei durch wie viele Zwischenstufen auch immer, mittelbar oder unmittelbar zuletzt auf eine sinnliche Wahrnehmung oder Anschauung zuzückleiten. Jeder Naturbegriff, in welcher Höhe oder Tiefe der Abstraktion oder Allgemeinheit er liegen mag, mufs sich durch sinnliche Wahrnehmung oder Anschauung bewähren lassen, wofern der Denkgeist des Menschen die Veranlassung und Berechtigung haben soll, ihm Realität zuzuerkennen und ihn nicht viel mehr den Ausgeburten der dichtenden und schwärmerischen Einbildungskraft zuzuweisen. Für unser Denken und Erkennen der Natur und ihrer Gegenstände — nicht aber auch für das aller übrigen Dinge — gilt ohne weiteres und ohne allen Zweifel Kants bekannter Ausspruch, der da lautet: „Alles Denken mufs sich, es sei geradezu (directe) oder im Umschweife (indirecte), zuletzt auf Anschauungen, mithin bei uns auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns aut andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann.“ [11]

Endlich ist aus den vorherigen Erörterungen, die wir hier, weil wir keine Logik zu schreiben beabsichtigen, nicht weiter ausspinnen können, auch noch einleuchtend, dafs der Mensch nur durch die Ausprägung, die stetige Bearbeitung und Vervollkommnung der in Rede stehenden Begriffe sich ein eigentliches und wahrhaftes Verständnis der Natur anzueignen vermag. Das Sinnen-Subjekt nimmt in und von der Natur nur zahllose Einzelheiten wahr, die es unserer früheren Darlegung gemäfs (vgl. § 20 S. 223f.) höchstens in einige dürftige Beziehungen zu einander setzen kann. Daher ist ihm, selbst bei schärfster und genauester Sinnesthätigkeit, ein Verständnis der Natur doch unmöglich. Der Mensch dagegen weist durch seine (logischen) Begriffe jedem mittels der Sinne beobachteten Dinge oder Vorgange in der Natur die ihm in dem grofsen Ganzen zukommende Stelle an. Dazu kommt noch, dafs ebenfalls nur die logischen Begriffe es sind, durch welche der Mensch zur Unterscheidung des Wesentlichen von dem Unwesentlichen, des Bleibenden von dem Wechselnden und Zufälligen in den

Natur-Erscheinungen sich zu erheben vermag, während in jeder Sinnes-Wahrnehmung beide Elemente ungetrennt und untrennbar mit einander verbunden sind. Durch alles dieses bringt der Mensch die Natur ungeachtet ihres steten, ununterbrochenen Wechsels vor dem Blicke seines Geistes gleichsam zum Stehen und daher heifst auch der Einblick, den der Geist durch jenes Verfahren in die Natur sich erringt, Verständnis, während die Fähigkeit des Geistes für dieses ganz analog Verstand genannt wird. Der Verstand ist das Vermögen der (logischen) Begriffsbildung. Und da die Begriffe des Geistes, sofern sie die Natur zum Gegenstande haben, aus dem fruchtbaren Felde der Sinnes-Wahrnehmungen gewonnen werden, so mag man, wenn man will, den ersten Ansatz zum Verstande auch schon dem Sinnen-Subjekte zusprechen. Indessen im eigentlichen und wahren Sinne kommt diesem Verstand doch nicht zu, aus dem einfachen Grunde, weil Sinnes-Wahrnehmung und logischer Begriff nicht identisch sind und weil das Sinnen-Subjekt jene in diesen fortzubilden auch schlechterdings aufserstande ist. Eigentlicher Verstand ist das Privilegium des Geistes im Menschen, sowie dies bezüglich der Vernunft als des Vermögens der Unterscheidung der Dinge nach Sein und Erscheinung, Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung u. s. w., kurz als der Erzeugerin der Kategorieen auf Grund unserer früheren Darlegung ohnehin als selbstverständlich erscheint. Und mit den beiden Vermögen des Verstandes und der Vernunft oder richtiger mit beiden grundverschiedenen Bethätigungen einer und derselben Reaktivität des Geistes ist derselbe in den Stand gesetzt, nicht nur die Natur sondern alles Daseiende im Himmel und auf Erden nicht blofs zu verstehen sondern auch zu begreifen, d. i. alles in sein Bewufstsein Eintretende auf seine letzten substantialen und kausalen Gründe zurückzuführen und dadurch das Bedürfnis seiner als eines intelligenten Wesens bis zur vollen Sättigung zu befriedigen [12].

3. Die vorhergehenden Erörterungen erschöpfen noch keineswegs die Einwirkung, welche der Geist als das hegemonische

Prinzip im Menschen auf das subjektive Leben der Sinnlichkeit ausübt. Denn nicht minder als das sinnliche Bewufstsein ist auch das entsprechende Fühlen und Wollen oder Begehren der Herrschaft des Geistes unterworfen. Es ist aus Erfahrung allgemein bekannt, wie sehr ein starker, energischer Geist auf die Gefühle der ihm geeinten Sinnlichkeit, dieselben bald steigernd bald beruhigend und besänftigend einzuwirken imstande ist. Lassen wir indessen die sinnliche Gefühlswelt und ihr Verhältnis zum Geiste auf sich beruhen und wenden wir unsere Betrachtung ausschliefslich nur dem Einflusse noch zu, der von dem Geiste auf das sinnliche Begehren ausgeübt werden kann und nach einer Richtung hin ausgeübt werden mufs, wofern der Mensch seine ethische Lebensaufgabe erfüllen und in seiner eigentlichen Würde sich erhalten soll.

Nach § 14 S. 111f. ist das Wollen des seiner selbst bewufst gewordenen Geistes im Menschen ein ungenötigtes, ein freies, während nach § 23 S. 266f. das Wollen oder Begehren aller animalischen Individuen, also auch das des menschlichen Leibes, einer für diese unabänderlichen Notwendigkeit unterworfen ist. Dabei läfst sich mit Fug und Recht, auf Grund unbezweifelbarer empirischer Thatsachen, wohl behaupten, dafs jeder der beiden substantialen Faktoren des einen Menschen naturgemäfs das will oder nach dem begehrt, was ihm angenehm ist, mithin sein Lebensgefühl oder den ungestörten Genufs seiner selbst zu steigern vermag. Leider befindet sich nun aber, ebenfalls erfahrungsgemäfs, der Mensch, wie er gegenwärtig leibt und lebt, in einem Zustande und in einer Beschaffenheit, infolge deren das der Sinnlichkeit Angenehme und Zusagende dem der Natur und Bestimmung des Geistes Gemäfsen und umgekehrt nicht selten diametral widerspricht. „Dem inneren Menschen“, d. i. dem Geiste nach, schreibt der Weltapostel und Verfasser des Römerbriefes (VII, 22 und 23), „habe ich Wohlgefallen an dem Gesetze Gottes“, d. i. an allem Wahren und Guten; „aber ich habe ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, welches dem Gesetze meines Geistes wider-

streitet und mich gefangen hält unter dem Gesetze der Sünde, das in meinen Gliedern ist." [13] Und legen die Dichter aller Zeiten und Nationen nicht ebenso, wie die Schriften des Neuen Testaments, beredtes Zeugnis ab für das doppelte, einander widersprechende Wollen des einen Menschen, für das Verlangen seines Geistes nach Realisierung des Wahren und sittlich Guten und für das Verlangen seiner sinnlichen Natur nach dem ihr Angenehmen auch dann, wenn dasselbe aller Wahrheit und sittlichen Güte offen ins Gesicht schlägt? Wollen etwa Ovids Klagelied:

„Video meliora proboque,
Deteriora sequor."

oder der von Goethe dem Faust in den Mund gelegte Weheruf:

„Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust,
Die eine will sich von der andern trennen."

oder Schillers Trauerstrophe:

„Zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden
Bleibt dem Menschen nur die bange Wahl;
Auf der Stirn des hohen Uraniden
Leuchtet ihr vermählter Strahl" —

wollen, sage ich, diese und ähnliche erschütternde Aussprüche vielleicht etwas anderes sagen als dasjenige, was wir oben über den ethischen Gegensatz von Gut und Böse in dem zweifachen Wollen des einen Menschen aus dem Munde des Weltapostels vernommen haben? Dazu kommt noch, daſs die mit ihrem Begehren dem Sündhaften weil ethisch Verwerflichen zugeneigte sinnliche Ehehälfte des Geistes vor diesem einen mächtigen Vorsprung hat. Denn der Leib des Menschen ist als Individualität des Naturlebens nicht wie der Geist desselben als unmittelbare Position Gottes durch Kreation ebenfalls ein ursprünglich noch indifferentes, lebloses reales Prinzip. Vielmehr ist der Leib, weil durch geschlechtliche Zeugung oder als Schluſsmoment der zu ihrer höchsten Bildung sich differenzierenden Natursubstanz entstanden, mit dem Beginne seiner Existenz auch schon in aktuellem Leben,

während der Geist, nachdem er schon zur Existenz gelangt, auf das Erwachen seines Lebens noch eine längere Zeit warten mufs. Hieraus wird vollkommen erklärlich, dafs die sinnlichen Begierden in ihrer Richtung auf das Sündhafte oder Böse schon zu einer gewissen Stärke herangewachsen sind, bevor der Geist bei dem Erwachen seines Selbstbewufstseins und seiner Freiheit noch in die Lage kommt, modifizierend auf dieselben einzuwirken und sie in diejenigen Schranken zu weisen, innerhalb deren die Befriedigung derselben von dem aus dem Geiste stammenden und diesem als oberste Richtschnur seines Wollens und Handelns zugewiesenen Sittengesetze nicht mifsbilligt sondern als zulässig gestattet wird. Nun tritt ferner das selbstbewufste und freie Leben des Geistes, wie auf Grund einer zweifellosen Erfahrung schon bemerkt worden, anfänglich noch keineswegs mit grofser Helligkeit und besonderer Stärke auf. Zwar leuchten aus der Handlungsweise auch des eben erst zu einem Ich oder zur Persönlichkeit entwickelten jugendlichen Kindes Vernunft und Freiheit als die beiden vorzüglichsten, jetzt in ihm wirksamen Kräfte schon deutlich und für jeden aufmerksamen Beobachter leicht vernehmlich hervor. Aber keinem kann auch die andere Bemerkung entgehen, dafs dem Kinde in geistiger Beziehung noch lange Zeit hindurch eine sorgfältige Leitung und aufmerksame Erziehung zuteil werden mufs, wofern die Vernunft und Freiheit in ihm zu der ihnen als den berufenen Führerinnen und Gebieterinnen alles menschlichen Denkens und Wollens gebührenden Ausbildung und Stärke kommen sollen.

Geist und Natur, Seele und Leib liegen also, wofern auch jene zu aktuellem Leben erwacht ist, in dem Menschen nach seiner dermaligen unbezweifelbaren weil auf unleugbare Erfahrungsthatsachen gestützten Beschaffenheit im Kampf und Hader mit einander. Der Geist will an sich das Gute, Ethische, Wahre, mit einem Worte: dasjenige, was dem von ihm in ihm entdeckten moralischen oder Sittengesetze oder dem Gewissen gemäfs ist und von diesem als eine von jenem zu realisierende Forderung geboten wird. Aber mit diesem

Willen des Geistes ist in dem einen Menschen ein anderer Wille verflochten, der des Leibes oder der Sinnlichkeit, welcher sich mit einer für ihn unabänderlichen Notwendigkeit die von ihm zu erstrebenden Objekte in dem sinnlich Angenehmen vorzeichnet, unbekümmert darum, ob sein jedesmaliges Begehren von dem Sittengesetze des Geistes gebilligt wird oder nicht. Der Naturwille im Menschen geht seine eigenen Wege. Er ist dem Geiste gegenüber eine Macht, die von diesem zwar gezügelt und in die gehörigen Schranken gewiesen werden kann und soll, die aber leider nicht selten auch umgekehrt ihre Herrschaft über den freien Geist im Menschen geltend macht und diesen zu einem Sklaven der seinem eigenen Sittengesetze und damit auch seiner eigensten Wesenheit widersprechenden sinnlichen Begierden erniedrigt. Woher dieser ethische Zwiespalt in dem Menschen stammt, haben wir hier nicht zu erörtern; es gehört dies nicht in die Metaphysik sondern in die Religionsphilosophie. Indessen wollen wir auch an dieser Stelle nicht unterlassen, den Weg anzudeuten, auf den eine gründliche anthropologische Forschung zur Lösung des in Rede stehenden tief liegenden Problems führen wird. Ist der Mensch als synthetisches Schlufsglied der Welt nach unserem später erfolgenden Nachweise ebenso wie die beiden anderen antithetischen Weltglieder eine unmittelbare Setzung Gottes mittels Kreation, so kann der erwähnte ethische Zwiespalt ursprünglich nicht in ihm gewesen sein. Gott kann dem ersten von ihm in die Existenz gerufenen Menschen denselben nicht anerschaffen haben, in der Art, dafs er in jenem bei seiner Differenzierung zum Selbstbewufstsein unausbleiblich hervortrat, denn sonst wäre Gott selber der Urheber des Bösen und Sündhaften in der Menschenwelt — ein Gedanke, der den Begriff Gottes selber vernichtet und undenkbar macht. Vielmehr wird der ethische Bruch im Menschen nur aus einer freien That des (ersten) Menschen seine Erklärung finden, aus dem Mifsbrauche seiner Freiheit gegen Gottes Willen — eine That, welche die Offenbarungsurkunden des Alten und Neuen Testamentes als den Sündenfall desselben bezeichnen

und welche die Wissenschaft durch Ermittelung der wahren, wir sagen: der wahren ontologischen Beschaffenheit des Menschen endlich einmal als eine mögliche und leider auch als eine wirklich gewordene nachzuweisen die wichtige Aufgabe hat. Doch hier haben wir es mit der Lösung dieser Aufgabe nicht zu thun. Uns ist zur Erledigung des zur Verhandlung stehenden Gegenstandes einstweilen nur übrig, die Wechselwirkung zu zeichnen, welche zwischen dem Naturwillen im Menschen und dem seines Geistes vorhanden ist, und wenigstens in den Hauptzügen noch anzugeben, wie der letztere jenen zu influenzieren und zu beherrschen hat, wofern das Leben des Menschen seiner Bestimmung und seinem hohen Berufe ent- und nicht widersprechen soll.

Der Naturwille greift in tausend Fällen mit seinen bald mehr bald weniger ungestümen Forderungen und Begehrungen in das Bewufstsein und den Willen des Geistes gebieterisch ein. Da jener als solcher kein freier Wille ist sondern in jedem einzelnen Falle einem für ihn unausweichlichen Zwange gehorcht, so ist er als solcher zwar niemals der Urheber oder Vollbringer des Bösen und der Sünde, aber er wird in tausend Fällen für den Geist der Versucher und die Veranlassung dazu. Denn Sünde oder sittlich Schlechtes kann nur ein freies Wesen begehen. Ein solches ist im Menschen aber nur der seiner selbst bewufste Geist, nicht auch der Leib oder die Sinnlichkeit als höchste Individualität der auf allen Stufen ihrer Entwickelung einer für sie unabänderlichen Notwendigkeit unterworfenen Natur. Dagegen wird der Leib, sagen wir, für den Geist in unzähligen Fällen der Versucher zur Sünde und zwar dadurch, dafs er mit seinen an und für sich dem Sittengesetze des Geistes in höherem oder geringerem Grade widerstreitenden Begehrungen in das Bewufstsein des Geistes eindringt und an den Willen desselben sich wendet, um diesen zur freien Affirmation der an ihn gestellten Forderungen zu bewegen. Und hier ist nun dem Geiste die hohe sittliche Aufgabe gestellt, das Gelüsten des ihn sollicitierenden Naturwillens an dem Ausspruche des ihm selbst eingepflanzten Sittengesetzes

auf seinen ethischen Wert oder Unwert zu beurteilen, und nur in dem Falle kann und darf er dasselbe auch seinerseits mit Freiheit affirmieren, falls er es mit jenem in Übereinstimmung und nicht im Widerspruche findet. Entdeckt aber der Geist einen solchen Widerspruch des Sittengesetzes oder Gewissens in ihm gegen den ihn bestürmenden Naturwillen, so vernimmt er auch deutlich genug das von ihm an ihn selbst gerichtete Gebot: Du sollst dem Naturgelüsten nicht gehorchen und ihm gegenüber, durch freie Zurückweisung desselben, den sittlichen Adel in ungetrübtem Glanze dir erhalten. Und dieses: „Du sollst“ hat offenbar und selbstverständlich das: „Du kannst“ aufseiten des Geistes zur Voraussetzung. In demselben Maſse aber, als der freie Geist des Menschen der in diesem herrschenden Naturgewalt mehr und mehr widersteht und sie unter die Forderungen des Gewissens beugt, wird ihm auch der sittliche Kampf leichter. Die Macht des Naturwillens wird verringert, geregelt und in geordnete, der Würde des Menschen entsprechende Bahnen geleitet. Umgekehrt wird der Wille des Geistes gekräftigt, die gewissenhafte Selbstbestimmung in jedem einzelnen Falle wird ihm leichter und so wird der Mensch nach und nach demjenigen Zustande sittlicher Vollkommenheit entgegen reifen, in welchem der auch jetzt noch und das ganze Erdenleben hindurch vorhandene ethische Zwiespalt möglichst beseitigt und damit die denkbar höchste Annäherung an das Ideal wahrer Menschlichkeit durch ihn verwirklicht erscheint.

§ 27.

Der Ursprung des Menschen.

Der einzelne Mensch als Glied seines Geschlechtes kommt zur Existenz durch einen Akt der Zeugung oder Begattung. Äuſserlich betrachtet unterscheidet sich der Mensch bezüglich seines Werdens sowie auch noch bezüglich einer geraumen Strecke seiner Entwickelung in dem Mutterleibe kaum in einem wesentlichen Punkte von irgend-

einem Wirbeltiere. „Die Entstehungsgeschichte der Wirbeltiere“, sagt Stricker, „lehrt uns, daſs jedes Wirbeltier nahezu gleiche Anfangsphasen durchmacht. Erst auf einer gewissen Höhe der Entwickelung machen sich für uns die Verschiedenheiten der Tierformen wahrnehmbar. Das menschliche Ei macht seine Entwickelung Schritt für Schritt durch und bis zu einer gewissen Zeit fast genau so, wie das Ei des Kaninchens.“ [14] In weiterer Ausführung lesen wir hierüber bei C. G. Giebel, weiland Professor der Zoologie in Halle, wörtlich Folgendes: „Die Veränderungen, welche in der ersten Zeit (der Befruchtung) im Ei selbst wahrgenommen werden, sind bei allen Vögeln und Säugetieren dieselben wie im menschlichen Ei und können daher in künstlich bebrüteten Hühnereiern ebenso wie in den Eiern befruchteter Kaninchen und Hunde wahrgenommen und verfolgt werden. Die Entwickelung des menschlichen Embryo läſst sich selbstverständlich nicht durch unmittelbare Beobachtungen verfolgen, sondern nur aus den einzelnen an zufällig während der Schwangerschaft gestorbenen und der anatomischen Untersuchung preisgegebenen Individuen gewonnenen Beobachtungen zusammenreihen, den Hühnerembryo dagegen kann man in der Brütmaschine entwickeln und von Stunde zu Stunde untersuchen, und jenen kleinen Säugetieren, die in hinlänglicher Anzahl zu beschaffen, zu begatten und dann leicht abzusperren sind, wird in bestimmter Zeitfolge der trächtige Uterus ausgeschnitten und die darin befindlichen Eier und Embryonen unter dem Mikroskop zerlegt. Mit diesen Beobachtungsreihen wurden dann die vereinzelten an menschlichen Eiern verglichen und auf diesem Wege deren Entwickelungsgang in den letzten Jahrzehnten vollständig erkannt.“ Und was hat sich als Resultat der erwähnten Untersuchungen ergeben?

„In der Keimblase des Dotters“, fährt Giebel fort, „häufen sich zunächst an einer Stelle dunkle, mit Körnchen gefüllte kugelige Zellen. Dieser rundlich begränzte Haufen ist die Bildungsstätte des Embryo und heiſst deshalb der Fruchthof, die übrige Dottermasse gleicht einer dick-

lichen Flüſsigkeit und wird allmählich durch die Neubildungen im Fruchthof aufgezehrt. Dieselben beginnen mit der Scheidung des ganzen Zellenhaufens in zwei Schichten oder Blätter, von welchen das äuſsere dicke am Rande des Fruchthofes in die Keimhaut selbst übergeht, das untere dünne dehnt sich aber bald über die Grenzen des Fruchthofes aus, wächst unter der Keimhaut fort und schlieſst sich, dem Fruchthofe gegenüber, nun den ganzen Dotter einhüllend zur vollkommenen Blase ab. Von ihm hebt sich oben noch ein drittes also mittles Blatt ab. Diese drei Blätter nun bilden die materielle Grundlage, aus welcher die drei Hauptorgansysteme des menschlichen Körpers hervorgehen und läſst sich deren Verhältnis zu den Keimblättern leicht veranschaulichen. Man stelle sich nämlich den Körper längs seiner ganzen vorderen Mittellinie aufgeschnitten und zu beiden Seiten auseinander gebreitet vor. Dann bildet die Haut, das Knochengerüst mit der ganzen Muskulatur, das Rückenmark mit den von ihm ausgehenden Nervenstämmen und dem ganzen Kopfe und noch die Gliedmaſsen eine zusammenhängende Platte oder Schicht, die Mundhöhle, Speiseröhre, Magen und Darmkanal mit Leber, Luftröhre und Lungen eine zweite Lage und zwischen beiden das Herz mit den von ihm ausgehenden Hauptgefäſsstämmen eine mittle Lage. So ausgebreitet der Körper über eine Kugel gespannt und man hat das Bild der Uranlage des Embryo. Die Rückenplatte mit den Knochen, Gliedmaſsen, Muskeln und Rückenmark, also mit den eigentlich animalen, den Bewegungs- und Empfindungsorganen, entspricht dem obern oder äuſsern Blatte des Fruchthofes und dieses heiſst eben deshalb auch das animale Blatt, die Bauchplatte mit dem ganzen Verdauungsapparate oder dem vegetativen Organsysteme entspricht dem untern Keimblatte, das vegetabilisches oder Schleimblatt genannt wird, die mittle Schicht oder das Herz mit den Gefäſsstämmen gleicht dem mittlen Keimblatte, das also Gefäſsblatt heiſsen muſs. Dieses Verhältnis des menschlichen Körpers zu den Keimblättern des Eies", schlieſst Giebel, „ist bei allen Wirbel-

tieren dasselbe, ein anderes dagegen bei den nach einem abweichenden Plane gebildeten Insekten und sämtlichen Gliedertieren, nämlich das umgekehrte, den Körper mit der Rückenfläche statt mit der Bauchfläche über die Dotterkugel gespannt angenommen.“ [15]

So gewiſs also, auf Grund zuverläſsiger naturwissenschaftlicher Forschungen, die Ähnlichkeit zwischen Mensch und Wirbeltier in der erwähnten zweifachen Richtung, nämlich bezüglich ihrer Entstehung mittels Zeugung und bezüglich ihrer anfänglichen embryonalen Entwickelung, vorhanden und für das beobachtende Auge des Menschen wahrnehmbar ist, so kann diese sinnliche Wahrnehmung doch keineswegs auch als die Instanz angesehen werden, welche über die tiefliegende und schwierige Frage nach dem eigentlichen und wahrhaften Ursprunge des Menschen die endgültige Entscheidung zu treffen habe. Zwar wird es der Naturwissenschaft zustehen — und welcher Vernünftige wollte das in unseren Tagen noch leugnen? — ein gewichtiges Wort in der Lösung des vorliegenden Problems mitzusprechen; aber die wissenschaftliche Erledigung desselben könnte doch nur derjenige der Naturwissenschaft allein zuerkennen, welcher sich bereits zu der freilich gerade in naturwissenschaftlichen Kreisen nicht mehr seltenen Anmaſsung verstiegen hätte, daſs es auſser der Natur im Gebiete des Wirklichen nichts mehr gebe, daſs sie, die Natur, das einzige existierende Real- und Kausalprinzip sei und daſs mithin auch keine andere Bemühung des Menschen auf den Titel einer Wissenschaft noch Anspruch erheben könne als die Naturwissenschaft. Allein diese Anmaſsung dürfte denn doch in den vorhergehenden Ausführungen ihre gründliche Zurückweisung schon erfahren haben. Denn nach ihnen ist die Natursubstanz keineswegs die einzige Substanz, welche existiert und die durch die aus ihr als aus ihrem Lebensquell stammenden erfahrbaren Erscheinungen von ihrer Existenz zuverlässige, gewisse Kunde giebt. Vielmehr umschlieſst das Gebiet des Wirklichen auſser der Natursubstanz auch von dieser qualitativ oder wesentlich verschiedene geistige

Substanzen als Real- und Kausalprinzipien an und für sich oder als ungeteilte und unteilbare, ganzheitliche substantiale Monaden. Und eine dieser Monaden ist in jedem Menschen mit einer Individualität der Natursubstanz (dem Leibe) in synthetische, persönliche Einheit getreten, so daſs jeder Mensch in der Welt der Wirklichkeit als zusammengesetzte Gröſse aus Geist und Natur dasteht und in dieser Beschaffenheit von der Wissenschaft endlich einmal verstanden werden will. Bei dieser dualistischen Beschaffenheit des Menschen löst sich nun aber die Frage nach dem Ursprunge desselben nicht so einfach als eine einseitige, in sehr verkehrten Bahnen wandelnde monistische Wissenschaft, neige diese nun mehr nach dem Materialismus einer monistischen Naturwissenschaft oder nach dem Idealismus einer monistischen Philosophie, sich träumen läſst. Ist die monistische Auffassung des Menschen, in welcher Gestalt sie immer auftreten mag, gleich sehr verkehrt und hat an ihrer Stelle die Wissenschaft ein- für allemal den echten und rechten Wesensdualismus von Geist und Natur, Seele und Leib in dem einen Menschen zu begründen, nun, so ist die Frage nach dem Ursprunge des Menschen mit dem Hinweise auf die Thatsache der Zeugung desselben auch noch keineswegs vollständig und genügend beantwortet [16]. Vielmehr steht dieselbe trotz dieser Thatsache fort und fort als ein noch ungelöstes Problem da, das in unseren Tagen mehr als je zuvor von der Philosophie im Bunde mit der Naturwissenschaft seine Lösung erwartet. Und wie wird dieselbe ausfallen und ausfallen müssen?

1. Wie in dem Vorhergehenden wiederholt hervorgehoben wurde, besteht jedes Naturindividuum ohne Ausnahme nur aus einer bestimmten Anzahl so oder so beschaffener, aber wesenhaft oder qualitativ stets identischer, in dieser oder jener Art mit einander verbundener materieller Atome als der minimalen Bruchteile der einen ursprünglich d. i. vor ihrer Differenzierung noch ungebrochenen Natursubstanz. Das gilt selbstverständlich auch von dem weiblichen Ei der mittels Zeugung sich fortpflanzenden Gattungen der Tier-

welt und des Menschengeschlechts. Und worin besteht das Wesen dieser Zeugung? Es besteht darin, dafs das weibliche Ei mittels der durch den männlichen Samen bewirkten Differenzierung desselben in eine solche Entwickelung gebracht wird, welche von ihrem ersten Momente an bis zu ihrem Abschlusse, der Loslösung und Ausscheidung der Frucht aus dem Mutterleibe, auf die Setzung eines neuen, zu derselben Art und Gattung wie die zeugenden Eltern gehörigen Individuums hinzielt. Das weibliche Ei als ein durch die Berührung mit dem männlichen Samen differenziertes und eben hierdurch lebens- oder entwickelungsfähig gewordenes ist die Frucht des Zeugungsaktes und als diese heifst es bis zu seinem Austritt aus dem Mutterleibe Embryo oder Fötus. Aus dem Gesagten leuchtet ein, dafs Zeugung in dem beschriebenen Sinne den Geschlechtsgegensatz von Mann und Weib zur Voraussetzung hat, ferner dafs dieser wie jene nur möglich ist in der Natur d. i. in einem substantialen Sein oder Prinzipe, welches in dem Prozesse seiner Differenzierung in lauter Teil- oder Brucheinheiten (materielle Atome) sich auseinander gelegt und besondert hat. In der reinen, antithetischen Natur verdankt daher jedes der Klasse der Wirbeltiere angehörige Individuum infolge seiner monistischen Konstitution, die es mit der Gesamtnatur teilt, unzweifelhaft seine ganze Existenz einem Zeugungsakte; bei dem Menschen aber kann nur der Leib als Naturindividualität, nicht auch der Geist (die Seele) einem solchen Akte seine Entstehung zu verdanken haben, was schon Descartes, ein wissenschaftlicher Stern erster Gröfse, trotz seines sehr mangelhaften und vielfach sehr verkehrten Dualismus von Geist und Natur klar und deutlich erkannt hat, wiewohl der Grund, auf den jener seine Ansicht von dem Nicht-Gezeugtsein des menschlichen Geistes stützt, ebenfalls unhaltbar erscheint. „So sehr auch“, schreibt er, „alles das vielleicht wahr sein mag, was wir von unseren Eltern zu glauben pflegen, nämlich, dafs sie unsere Leiber gezeugt haben, so kann ich doch nicht annehmen, dafs jene mich auch insofern, als ich in

mir ein denkendes Wesen erkenne, hervorgebracht haben, denn ich sehe keine Beziehung zwischen jenem körperlichen Vorgange der Zeugung und der Hervorbringung einer denkenden Substanz.“ [17] Und wieder lesen wir bei demselben: „Mag, was die Eltern angeht, alles wahr sein, was jemals ich von ihnen geglaubt habe, so haben sie mich doch wahrlich nicht hervorgebracht, sofern ich ein denkendes Wesen bin, sondern sie haben in derjenigen Materie, der nach meinem Urteil ich d. i. mein Geist innewohnt, nur gewisse Dispositionen bewirkt.“ [18]

2. Aber wie? Zeugt der Geist auch nicht wie die Natur, weil in seiner Sphäre der Gegensatz sowohl des Männlichen und Weiblichen als der des Individuellen, Besondern und Allgemeinen keine Realität hat — zeugt er dann auch überhaupt nicht? Könnte nicht vielleicht die von Descartes schon ausgesprochene, von ihm freilich auch schon als Fiktion bezeichnete Vermutung dennoch auf Wahrheit beruhen? — die Vermutung: Nec . . . si fingeretur animam humanam esse ex traduce, ideo concludi posset esse corpoream, sed tantum ut corpus nascitur a corpore parentum, ita ipsam ab eorum anima proficisci [19]. Und könnte man also nicht vielleicht zu der Annahme genötigt sein, dafs, wie der Leib des Menschen mittels geschlechtlicher Zeugung sich fortpflanzt, der Geist oder die Seele desselben ebenfalls einem Zeugungsakte entspringe, der freilich kein geschlechtlicher sein könnte, vielmehr wegen der Wesensverschiedenheit des Geistes vom Leibe von der Zeugung im Naturleben ebenfalls wesenhaft verschieden sein müfste? Wir wollen sehen.

Zeugen ist nicht Neusetzung des Gezeugten dem Sein oder der Substanz sondern nur der Form nach. Die den Embryo bildenden Atome sind auch vor der Befruchtung des weiblichen Eies schon vorhanden, sie als solche werden durch den Begattungsakt nicht erst gesetzt, wie denn durch keinen wie immer beschaffenen Prozefs und Vorgang in der bereits differenzierten Natur überhaupt irgendein Atom noch gesetzt wird, da alle schon gesetzt

sind durch jenen ersten Prozefs, in welchem das indifferente Naturprinzip in die Differenz sich übergesetzt und dadurch diejenige Bestimmtheit, zu der es nach unserem späteren Nachweise vom Schöpfer vorbestimmt war, sich selber gegeben hat. Quod autem adfers in primam propositionem, sagt mit Recht Spinoza in einem seiner Briefe an Heinrich Oldenburg, quaeso, mi amice, ut consideres, homines non creari sed tantum generari, et quod eorum corpora jam antea existebant, quamvis alio modo formata [20]. Sollte daher ein Geist den andern zeugen, wie der betreffende Vorgang von dem entsprechenden im Naturleben auch immer verschieden sein möchte, jedenfalls müfste das Sein, die Substanz des zu zeugenden Geistes auch schon vor der Zeugung desselben in dem Zeugenden existieren, so dafs der zu Zeugende durch die Zeugung nur die Form eines selbständigen, für sich bestehenden Geistes erhielte. Wie wäre das allenfalls noch denkbar, da es in der Art, wie die Zeugung in der Natur stattfindet, eben nicht denkbar ist?

Da jeder Geist nach dem Früheren ein ungeteiltes, unteilbares, ganzheitliches substantiales Eins ist, so würde man sich ein Eingeschlossensein des zu zeugenden Geistes in dem zeugenden der Substanz oder dem Wesen nach nur in der Art denken können, dafs es identisch wäre mit der Fähigkeit des letzteren, sein eigenes Sein in ungebrochener Ganzheit sich selbst gegenüber zu setzen, sich als Sein oder Substanz zu verdoppeln oder sich (die eigene ganzheitliche Substanz) aus sich emanieren zu lassen, — ein Vorgang, welcher das gesetzte oder emanierte Sein als den gezeugten, das setzende oder emanierende dagegen als den zeugenden Geist ausweisen würde. Bei einer Übertragung dieser Vorstellung auf den Menschen hätte man also zu denken, dem Kinde werde der Geist dadurch eingegossen, dafs der Geist des Vaters oder der Mutter sein eigenes Sein oder seine eigene Substanz in ungeteilter Ganzheit aus sich emanieren liefse und die emanierte mit dem Embryo des Kindes in synthetische Einheit zusammen setzte. Allein diese an und für sich wohl denkbare, weil von jedem begrifflichen Wider-

spruche freie und bei Gott als der absoluten Substanz, wie wir später darthun werden, wirklich zutreffende Auffassung hat bezüglich der Entstehung des Menschengeistes ganz offenbar keine Realität. Denn einmal hat weder der Geist des Vaters noch der der Mutter auch nur das geringste Bewufstsein davon, dafs der Geist des Kindes in der besprochenen Art gesetzt werde, während doch die Weise der Setzung des Embryo sehr klar und deutlich in dem Bewufstsein eines jeden der beiden Zeugungsfaktoren steht. Und diese Thatsache dürfte nur darin ihre genügende Erklärung finden, dafs eben die in Rede stehende Setzung nicht die Art und Weise ist, in welcher der Geist des Kindes zur Existenz gelangt. Völlig entscheidend, weil selbst die Möglichkeit des Zweifels ausschliefsend ist aber Folgendes.

Der Geist eines jeden zur Welt geborenen Menschen befindet sich nach § 15 S. 135 f. ursprünglich in dem Zustande der Indifferenz oder Unbestimmtheit, d. i. einer noch völligen Entwickelungslosigkeit. Wie wäre das aber möglich, wenn der Geist des Kindes die totale Wesensemanation des Geistes seines Vaters oder seiner Mutter wäre, da doch die Geister der letzteren bei der Zeugung des Kindes im vollen Lichte des Selbstbewufstseins stehen und in ihrer Entwickelung zur Bestimmtheit eine bedeutende Strecke Weges bereits zurückgelegt haben? Müfste, wäre die erwähnte Auffassung richtig, nicht augenscheinlich gerade umgekehrt der Geist des Kindes in allem und jedem das vollkommenste Eben- und Gleichbild seines Erzeugers sein, also auch auf derselben Stufe der Differenzierung stehen, da er ja die wesenhafte oder substantiale Verdoppelung von jenem wäre, mit der Substanz desselben notwendigerweise aber auch alle Zustände, Eigenschaften, Vollkommenheiten u. s. w. seines Erzeugers müfste erhalten haben? Die primitive Indifferenz, welche dem Geiste eines jeden das Licht der Welt erblickenden Menschen anhaftet, ist es also, die es schlechthin unmöglich macht, jenen als das Produkt einer Totalemanation aus dem Geiste des einen oder andern der Er-

zeuger des Kindes zu denken; sie ist es aber auch, welche dieselbe Auffassung bezüglich der Entstehung der Geister der beiden ersten Menschen, die selbstverständlich auch ihrem Leibe nach noch nicht durch Zeugung ins Dasein getreten sein können, unter die Unmöglichkeiten verweist. Und so haben wir denn durchaus ein Recht zu behaupten, dafs der Geist keines in die Welt noch erst kommenden oder schon gekommenen Menschen seine Existenz irgendeiner Art von Zeugung, werde diese nun als totale oder als partiale Wesensemanation geltend gemacht — und eine andere Art ist nicht mehr denkbar und daher auch nicht möglich — könne zu verdanken haben. Dieses Resultat unserer Untersuchung kann auch nicht durch Berufung auf die sprachliche Ausdrucksweise oder auf den vulgären sogen. gesunden Menschenverstand, welche beide von dem Menschen den ganzen Menschen erzeugt werden lassen, zu Falle gebracht werden [21]. Vielmehr ist diese Ausdrucks- und Auffassungsweise mit unserer Leugnung jeder wie immer beschaffenen Zeugung des menschlichen Geistes sehr wohl vereinbar, wofern jene nur richtig verstanden werden.

3. In den vorhergehenden Ausführungen, vor allem in den §§ 25 und 26 S. 315 f. wurde allenthalben nachdrücklichst betont, dafs der Mensch das Schlufsglied des kreatürlichen Universums sei, indem in ihm die beiden antithetischen Weltglieder von Geist und Natur ihre synthetische Einigung und Einheit gefunden hätten. Aus dieser Bestimmung des Menschen, die synthetische Einheit von Geist und Natur zu sein, folgt nun aber unmittelbar, dafs schon gleich bei der Gründung des Menschengeschlechts in der Setzung des ersten Menschen durch Gott als Schöpfer, wie wir sehen werden, der Leib des Menschen für den Geist und dieser für den Leib gesetzt wurde, weshalb denn auch keiner der beiden Faktoren vor dem andern gesetzt werden konnte, ihre Setzung vielmehr in einen und denselben Zeitmoment fallen und unmittelbar darauf ihre In-Eins-Setzung im Menschen erfolgen mufste. Denn nach Gottes Willen und Bestimmung sollte weder der Leib noch der Geist des Men-

schen für sich, ohne die Einigung des einen mit dem andern, existieren. Beide standen in der Intelligenz Gottes unter der Idee der Synthese, d. i. der Menschengeist sollte kein antithetischer Geist und sein Leib keine Individualität der antithetischen Natur sein, aus dem einfachen Grunde, weil der Mensch als die Einheit von Geist und Natur nicht den antithetischen Weltgliedern angehören, sondern der synthetische Weltfaktor und dadurch der Schlufsstein des Universums sein sollte. Daher konnte Gott den Menschengeist auch nicht mit einem Tierleibe als einer Individualität der antithetischen Natur, selbst dann nicht, wenn die Natur in ihrer Produktionskraft ohne Beeinflussung vonseiten Gottes jenem die Gestalt und Form des Menschenleibes hätte geben können, und es konnte Gott anderseits auch den Menschenleib nicht mit einem Gliede des antithetischen Geisterreiches in synthetische Einheit setzen, und zwar deshalb nicht, weil er in jedem der beiden Fälle seinen eigenen Gedanken vom Menschen und die Absicht, welche er bei der Schöpfung desselben hatte, nicht realisiert sondern vernichtet, Gott also sich selber widersprochen hätte. Bei der Schöpfung des ersten Menschen traten also Geist und Leib in demselben Momente als auf einander angewiesen und für einander bestimmt in die Existenz, jener durch Gott mittels Schöpfung im strengen und eigentlichen Sinne, dieser durch die Natur mittels Steigerung ihrer produktiven Fähigkeit durch den zu diesem Zwecke auf sie einwirkenden Willen Gottes. Und da Geist und Leib für einander oder in Angewiesenheit auf einander zur Existenz gelangten, so wird ihrer gleichzeitigen Setzung auch die In-Eins-Setzung zum Menschen und zwar ebenfalls durch Gott auf dem Fufse nachgefolgt sein. Was aber so für die Setzung des ersten Menschen durch die Idee und Bestimmung desselben gefordert wird, damit kann es sich bezüglich der Nachfolger desselben nicht anders verhalten, wenn gleich für diese die Setzung des Leibes eine anders modifizierte als bei jenem ist.

Auch bei jedem Nachkommen des ersten Menschenpaares

sind Geist und Leib für einander da, zur synthetischen Einheit bestimmt, weshalb der Anfang ihrer Existenz denn auch in denselben Zeitmoment verlegt werden mufs. So fordert es überhaupt die Idee des Menschen. Nun ist bekannt, wie in den früheren Jahrhunderten lange und viel darüber gestritten worden ist, wann die Beseelung des Fötus oder Embryo im Mutterleibe wohl stattfinde, ob gleich anfangs im Momente der Konzeption, ob erst 40 oder gar 70 Tage nach derselben u. s. w. Eine sichere Handhabe zur Entscheidung der verborgenen Frage bietet jedenfalls die vorher besprochene Idee oder Bestimmung des Menschen, die Synthese von Geist und Natur zu sein. Denn da infolge dieser Weltstellung des Menschen Geist und Leib desselben zugleich d. i. in demselben Zeitmomente ins Dasein treten müssen, so reduziert sich die vorliegende Frage auf die andere, ob die Befruchtung des weiblichen Eies oder ob der durch die Konzeption gesetzte physische Lebenskeim schon als der Leib des im Werden begriffenen neuen Menschen oder aber nur als der Anfang und erste Keim desselben angesehen werden müsse, welcher letztere noch ein bedeutendes Stadium der Entwickelung und Differenzierung zu durchlaufen habe, bevor er sich zu einem wirklichen neuen Menschenleibe ausbilde und auswachse. Die physiologischen über das Embryonalleben der Wirbeltiere und des Menschen ausgedehnten Forschungen unseres Jahrhunderts entfernen, wie uns scheinen will, fast jeden Zweifel darüber, dafs durch den Zeugungsakt in der That stets erst ein neuer physischer Lebenskeim gesetzt wird, der als solcher noch keineswegs als der fertige Leib angesehen und behandelt werden kann. Ist diese Auffassung richtig und läfst sie seitens der Naturforschung als eine solche sich darthun, so ist auch die Annahme gerechtfertigt, dafs der für den sich bildenden neuen Leib bestimmte Geist noch nicht im Momente der Konzeption, sondern erst in dem Zeitpunkte eintritt, in welchem das Zeugungsprodukt zu einem wirklichen Leibe sich ausgewachsen und ausgestaltet hat, und dafs in demselben Momente auch die In-Eins-Setzung von

Geist und Leib zu dem neuen Menschen sattfindet. Dieselbe Auffassung spricht als eine zuläſsige ebenfalls Günther in einem Briefe an Knoodt aus dem Jahre 1847 schon aus, wenn er sagt: „Der späte Hinzutritt des Geistes, nämlich erst zu dem fertigen Naturindividuum, läſst sich nicht geradezu als ein Widerspruch gegen die Idee vom Menschen als Synthese bezeichnen. In dieser liegt wohl, daſs der eine Faktor derselben nicht ohne den andern existiere; aber der Zeugungsakt als solcher setzt noch keinen Faktor, sondern erst den Anfang von diesem, während der Kreationsakt den Faktor (den Geist) setzt, wenn auch nicht sein Leben (Bewuſstsein).“ [22] Doch wie dem auch sein und an welchem Tage nach der Befruchtung des weiblichen Eies das Zeugungsprodukt den nach allen wesentlichen Bestandteilen fertigen Menschenleib auch erst darstellen mag — eine Frage, über die endgültig nur die Naturwissenschaft zu entscheiden haben wird — sicher ist, daſs der Moment, in welchem der Leib des Kindes in dem Mutterleibe seine volle menschliche Ausgestaltung erreicht, in welchem also die Naturindividualität als der eine Faktor des Menschen thatsächlich ins Dasein tritt, auch der Moment sein muſs, welcher dem für diesen Leib bestimmten Geiste als dem anderen Faktor des zum Sein sich emporringenden neuen Menschen mittels Kreation vonseiten Gottes zur Existenz verhilft. Und in demselben Zeitmomente muſs auch die In-Eins-Setzung beider Faktoren zum Menschen durch Gott stattfinden, denn so verlangt es ihr Für-Einander-Bestimmtsein oder die Angewiesenheit des Geistes auf den Leib und umgekehrt, mit anderen Worten: so verlangt es die Idee des Menschen als der synthetischen Einheit (Synthese) von Geist und Natur, Seele und Leib.

4. Nach dieser Darlegung ist die Entstehung jedes zur Welt geboren werdenden Menschen in allen wesentlichen hier zu besprechenden Beziehungen vollkommen klar und offenbar. Dieselbe ist bedingt durch drei verschiedene Akte, welche sich auf zwei wesensverschiedene Faktoren verteilen. Der eine dieser Faktoren sind die beiden Eltern des Kindes,

der andere Gott als der Schöpfer der Welt. Während den Eltern die Setzung des physischen Lebenskeimes mittels Zeugung, welcher durch Fortentwickelung im Mutterleibe zu einem neuen Leibe sich ausgestaltet, anheimfällt, setzt Gott den von ihm für diesen Leib bestimmten Geist mittels Schöpfung (Kreation) und stellt durch einen zweiten Akt zwischen beiden die synthetische Einheit her, welche, ebenfalls nach seiner Bestimmung, der Mensch in der Weltkreatur repräsentieren soll. Der erste der erwähnten drei Akte und die Bedingung für die beiden anderen von Gott zu setzenden ist offenbar und notwendigerweise der Zeugungsakt seitens der Eltern. Dieser als solcher ist ebenso offenbar ein reiner Vorgang im Naturleben, wenn an demselben der freie Geist der Eltern insofern auch mitbeteiligt ist, als dieser die Zeugungsfaktoren zur Setzung jenes Aktes bestimmt, mithin mit Wissen und Willen denselben veranlaſst. Aber ist auch der freie Geist der Eltern die zu jenem Akte veranlassende, er ist doch nicht die denselben bewirkende Ursache. Und eben weil der Akt als solcher nicht von den Geistern sondern von den Leibern der Zeugungsfaktoren gesetzt wird, so ist der Erfolg desselben, nämlich die Setzung eines neuen physischen Lebenskeimes, auch davon abhängig, ob in den Leibern der Genannten die hierzu erforderlichen Bedingungen vorhanden sind. Ist dieses nicht der Fall, so wird eben ein neuer Lebenskeim nicht gesetzt. Sind dieselben aber vorhanden, so tritt dieser auch mit unabänderlicher Notwendigkeit ein, mit derselben Notwendigkeit, der unseren früheren Nachweisungen zufolge alle Vorgänge des Naturlebens ausnahmslos unterworfen sind. Und nun erst, wenn der Zeugungs- oder Begattungsakt die Setzung eines neuen Lebenskeimes zur Folge und dieser durch seine weitere Entwickelung zu einem neuen wirklichen Leibe sich ausgewachsen hat, schafft Gott den für diesen bestimmten Geist und setzt ihn mit jenem in synthetische Einheit — ein Moment, welcher als der Schluſsmoment in den erwähnten Vorgängen dem neuen Menschen erst das Dasein giebt. Hieraus ist ersichtlich, daſs die vulgäre Ausdrucksweise

von dem Gezeugtsein der Kinder durch die Eltern, richtig verstanden, auch bei unserer, wie wir denken, unwiderleglich bewiesenen Ansicht von der Entstehung des Menschen immerhin ihren guten Sinn behält. Denn die Eltern sind es, welche den Leib des Kindes thatsächlich zeugen. Wenn nun auch der Geist des Kindes nicht durch denselben Akt ins Dasein tritt und wegen seiner qualitativen Verschiedenheit vom Leibe durch jenen nicht ins Dasein treten kann, sondern nur durch unmittelbare Position Gottes mittels Kreation, so ist der Zeugungsakt doch insofern auch die Ursache für das Eintreten des Geistes und seine Verbindung mit dem gezeugten Leibe, als Gott, gemäfs seiner Idee vom Menschen, an den Erfolg des Zeugungsaktes die Bethätigung seiner Schöpfermacht in der Setzung des Geistes und der In-Eins-Setzung desselben mit dem neu entstandenen Leibe gebunden, somit seine zweifache Bethätigung zur Herstellung des Menschen von der vorhergehenden Bethätigung der Zeugungsfaktoren abhängig gemacht hat. Die Eltern sind daher wenn nicht unmittelbar so doch mittelbar infolge ihres Zeugungsaktes die Urheber des ganzen in die Wirklichkeit neu eintretenden Menschen. Und wie nun jemand, der wissentlich und absichtlich irgendeine Handlung vollbringt, mit vollem Rechte nicht nur als der (unmittelbare) Urheber dieser, sondern auch als der (mittelbare) aller ihrer näheren und entfernteren Folgen angesehen und bezeichnet wird, so geschieht es auch in dem vorliegenden Falle seitens des allgemeinen Sprachgebrauchs. Derselbe kann daher gegen unsere Auffassung der Entstehung des Menschen auch schlechterdings nichts beweisen. Diese könnte nur dann widerlegt und mit Grund verworfen werden, wenn deutlich dargethan werden könnte, dafs die Wesensverschiedenheit, welche wir zwischen Geist und Natur, Leib und Seele im Menschen nachgewiesen, und dafs die einem jeden der beiden Faktoren von uns zuerkannte Beschaffenheit der Wahrheit und Wirklichkeit nicht entsprächen. Allein schon im Hinblicke auf unsere bisherigen Erörterungen haben wir ein derartiges Mifsgeschick sicherlich nicht zu

befürchten und der Fortgang unserer Untersuchungen wird dasselbe, so vertrauen wir, noch viel mehr als eine bare Unmöglichkeit erscheinen lassen.

5. Gegen die vorher mit aller Entschiedenheit vertretene und aus unserer Auffassung der Beschaffenheit des menschlichen Geistes unausbleiblich sich ergebende Behauptung einer Kreation desselben vonseiten Gottes wird vielfach noch ein Einwand erhoben, welcher der Ethik entnommen ist und den wir um seiner Wichtigkeit willen hier nicht unbesprochen lassen können. Es wird nicht unzweckmäſsig sein, ihn unseren Lesern in derjenigen Form vorzuführen, welche ihm von Hermann Lotze in seiner Schrift: „Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele“, Leipzig 1852 gegeben wird.

Der Begriff der Seele (des Geistes) ist nach Lotze, dessen Philosophie nach ihrem wissenschaftlichen Werte heutzutage von vielen bedeutend überschätzt wird, vor allem und in erster Linie eine Schöpfung der Sprache und zwar „scheint dieselbe den Grund für die Erschaffung jenes Begriffes in drei Zügen gesehen zu haben“. Und worin haben wir diese drei Züge zu suchen? „Zuerst“, schreibt Lotze, „in der beobachteten Thatsache des Vorstellens, Fühlens und Begehrens, dreier Formen des Geschehens, in denen sich auſser dem bloſsen Sein und Geschehen noch eine hinzukommende Wahrnehmung dieses Seins und Geschehens, das Phänomen des Bewuſstseins im weitesten Sinne, zeigt; dann in der Einheit des Bewuſstseins, welche nicht gestattet, die geistigen Thätigkeiten an ein Aggregat teilbarer und nur äuſserlich verbundener körperlicher Massen zu knüpfen; endlich in dem nicht beobachteten, sondern aus Beobachtungen gefolgerten Umstande, daſs alles übrige Seiende sich in allen seinen Verhältnissen nur als wirkende Ursache benimmt, die nach allgemeinen Gesetzen vorherbestimmte Folgen mit Notwendigkeit erzeugt, während das Beseelte allein als handelndes Subjekt Bewegungen und Veränderungen, Thaten überhaupt, mit neuem Anfange frei aus sich hervorgehen läſst“ (S. 10 u. 11). Von diesen

drei Zügen berechtigt nach Lotze nur der mittlere, nämlich: die Einheit des Bewufstseins, zur „Annahme eines eigentümlichen Seelenwesens“; auf ihm kann diese Annahme aber auch „vollkommen fest und sicher beruhen“ (S. 19). Und dieses Seelenwesen, dessen Leben in Tier und Mensch „eine vollständige, nie bezweifelte Analogie zeigt“ (S. 21), setzt Lotze für Tier und Mensch in ganz gleicher Weise auch ohne weiteres als „ein einfaches, immaterielles Subjekt“ (S. 18) und als „ein übersinnliches Wesen“ (Prinzip oder Substanz) an, welches er „mit dem Komplexe der körperlichen Massen in Verbindung denkt“ (S. 16).

Für die aufmerksamen Leser meiner Metaphysik ist es überflüssig, noch einmal auf die grofse Verschiedenheit hinzuweisen, durch welche diese Lotzesche Seelentheorie von der meinigen getrennt ist. Nach meiner, wie ich hoffe, wohl begründeten Ansicht besteht jedes Tier als blofses Naturprodukt aus einer Summe zu einer bestimmten, individuellen Gestaltung zusammengefügter materieller Atome, mit denen sich aber in keinem einzigen Falle ein „immaterielles Seelenwesen“ als der Träger oder das Subjekt der auch vom Tiere entwickelten „geistigen“ Erscheinungen oder Lebensäufserungen verbindet. Denn die sogen. „geistigen“ Lebensäufserungen der Tierwelt sind in Wahrheit keine solche, sondern sie sind ebenso, wie die mechanischen Ortsbewegungen der körperlichen Massen, blofse Naturerscheinungen, die daher gleich jenen auch auf die materiellen Atome zurückgeführt und aus ihnen begründet werden müssen. Eine Seele oder einen Geist als ein von jedem Körperatome qualitativ verschiedenes substantielles Wesen hat unter den Bewohnern der Erde, ja der ganzen Natur, nur der Mensch und es kann daher auch nur bei ihm die Frage nach der Entstehung der Seele aufgeworfen werden. Will man den Ausdruck: „Tierseele“ durchaus nicht fahren lassen — ein Verzicht, den wir freilich längst vollzogen haben und den wir, um Verwirrung zu verhüten, auch für geboten oder wenigstens für sehr wünschenswert erachten — so kann unter demselben füglich nichts anderes verstanden werden

als dasjenige Atom oder die Summe derjenigen Atome des tierischen sensiblen Nervensystems, welchen die Bildung der subjektiven (aber nicht: der „geistigen“) Erscheinungen in dem Tiere übertragen und anvertraut ist. Und da versteht es sich denn schon von selbst, dafs diese Atome auf keinem andern Wege in das Tier hinein kommen als derjenige ist, auf welchem auch die Entstehung des Tieres selbst stattfindet und auf welchem dieses als Individuum zur Existenz gelangt. Dagegen hat die Frage nach der Entstehung der Menschenseele einen sehr guten Sinn und sie kann in einer Anthropologie, die uns endlich einmal das rätselhafteste und geheimnisvollste aller Geschöpfe zu wissenschaftlichem Verständnisse bringen will, gar nicht umgangen werden. Auch Lotze widmet in § 15 des angezogenen Handbuches unter dem Titel: „Von der Entstehung und dem Untergang der Seelen“ dieser Frage einen eigenen Abschnitt. Wir wollen die Gedankengänge des Philosophen unseren Lesern nicht vorenthalten, selbstverständlich nur unter Berücksichtigung der Menschen-, nicht der Tierseelen, die als fingierte Wesen für uns ohne alle Bedeutung sind.

6. Abgesehen von „der allgemeinen Unmöglichkeit“ einer materialistischen Erklärung des Seelenlebens eröffnet sich, meint Lotze, anderseits dennoch für sie allein die Aussicht, die Fragen nach dem Entstehen und Vergehen der Seelen „ohne Stocken und Anstand zu beantworten“. „Form und Dauer des Seelenlebens“, schreibt jener, „da es (nach materialistischer Fassung) nichts als eine Resultante körperlicher Bildung ist, richtet sich natürlich nach den Schicksalen dieser. Keine abenteuerliche Präexistenz der Seele vor diesem Leben ist nötig; sie entsteht in dem Augenblicke, in welchem die leibliche Organisation ihre Werkzeuge bildet; sie tritt nicht unvermittelt auf einem nicht nachzuweisenden Wege zu dem ihr fremdartigen Körper hinzu, sondern so wie das natürliche Gefühl es verlangt (?), ist die Seele des Kindes auch ein Kind der Seelen seiner Eltern; sowie beide körperlich sich zur Erzeugung seines Leibes vereinigen, so durchdringen sich auch in der Seele des Kin-

des mittelbar die geistigen Thätigkeiten des Vaters und der Mutter, ihre Neigungen, ihre Talente, die ursprünglichen Richtungen ihrer Phantasie. Zerfällt endlich die körperliche Basis des Lebens, so vergeht auch die Seele; und mag dies denen, die eine Unsterblichkeit des Menschen als gewifs voraussetzen, unwillkommen sein, so wird es uns doch von der unendlichen Fortdauer aller Tierseelen befreien, für die in unserer unbefangenen Ansicht so wenig Wahrscheinlichkeiten sprechen." Auch rücksichtlich der Menschenseele hält Lotze die vorher mitgeteilte Ansicht des Materialismus „dem natürlichen Gefühl ungleich zusagender als jene erzwungenen Vorstellungen älterer Theorieen, die bald ewig präexistierende Seelen in die Keime der tierischen Geschöpfe einschachtelten, bald sie durch unmittelbaren Akt der göttlichen Schöpferkraft zu dem werdenden Organismus hinzusuppliert, bald die schon vorrätigen Seelen aus irgendeiner Gegend des Himmels ihm durch Hände von Engeln zugeführt werden liefsen". Denn „abgesehen von aller Unwahrscheinlichkeit des Hergangs", fährt Lotze fort, „stehen alle diese Theorieen schon darum als unglaubliche Behelfe zurück, weil sie ganz die sittliche und innige Bedeutung des Verhältnisses zwischen Eltern und Kindern durch die Annahme einer nur körperlichen Seite der Generation vernichten." (S. 161. Vgl. S. 164 u. 165.)

Selbstverständlich geht uns von den hier erwähnten „älteren Theorieen" nur die eine an, welche Lotze in den Worten charakterisiert, dafs sie „durch unmittelbaren Akt der göttlichen Schöpferkraft (die Seele oder den Geist des Menschen) zu dem werdenden Organismus (seines Leibes) hinzusuppliert werden läfst". Denn mit den beiden anderen Theorieen, welche, wie die Platos und seiner Gesinnungsgenossen, von einer ewigen Präexistenz der Menschenseelen oder von einem Getragenwerden der schon vorrätigen Seelen aus irgendeiner Gegend des Himmels in die mittels Zeugung entstehenden Leiber durch Engelshand phantasieren, haben wir unserseits nichts zu schaffen. Aber Lotze wirft alle drei Theorieen ganz unterschiedslos als wertlos beiseite und auch

von dem durch uns vertretenen Kreatianismus des Menschengeistes wagt derselbe zu behaupten, dafs er, „ganz die sittliche und innige Bedeutung des Verhältnisses zwischen Eltern und Kindern durch die Annahme einer nur körperlichen Seite der Generation vernichte“. Ist denn das wahr oder ist es nur eine wenngleich mit gröfster Zuversichtlichkeit ausgesprochene handgreifliche Unwahrheit?

7. Vor allem ist es eine offenbar sehr einseitige Übertreibung, wenn behauptet wird, der Kreatianismus auch in der von uns vorgetragenen Fassung lasse „eine nur körperliche Seite der Generation“ übrig, mit anderen Worten: nach jenem sei diese ein rein körperlicher oder materieller Vorgang, an dem der Geist der Generationsfaktoren in keiner Art irgendwie beteiligt sei. Zwar ist zuzugeben, dafs der Geist oder die Seele als solche nicht „zeugt“. Der Zeugungsakt als solcher ist ein rein körperlicher, materieller Vorgang, aber das schliefst nicht aus, dafs an demselben auch der Geist wenigstens indirekt mitbeteiligt ist. Denn, wie oben schon kurz berührt worden, ist es eben der Geist als das hegemonische Prinzip in dem Menschen, welcher mit Wissen und Willen die Zeugungsfaktoren zur Setzung jenes Aktes bestimmt, wenigstens bestimmen soll. Und wie nun alles, was immer der Mensch als freies Wesen beginnt oder was von ihm auf Veranlassung und unter Leitung seiner Freiheit vollzogen wird, eben dadurch auch in das Gebiet der Sittlichkeit hineinragt und selbst einen sittlichen Charakter an sich trägt, so wird dieser auch dem Zeugungsakte als solchem nicht abgesprochen werden können. Und es wird das noch in einem um so höheren Grade der Fall sein, als der Zeugungsakt, falls er Erfolg hat, direkt zwar nur den Leib eines neuen Menschen, indirekt aber sogar einen neuen Menschen ins Leben einführt, der, wie die Zeugungsfaktoren, selbst die Anlage und Befähigung, ein sittliches Wesen zu werden, in sich schliefst, und dessen Erziehung zur Sittlichkeit die mit der Zeugung desselben stillschweigend übernommene ernste und gewichtige Aufgabe derjenigen ist, welche ihm das Leben gegeben haben. Weit

entfernt daher, dafs unser Kreatianismus, wie Lotze wähnt, „ganz die sittliche und innige Bedeutung des Verhältnisses zwischen Eltern und Kindern vernichte“, wird durch jenen an diesem Verhältnisse auch nicht das allermindeste geändert. Dafür stellt unser Kreatianismus den Zeugungsakt aber sogar unter einen religiösen Gesichtspunkt, — eine Beziehung desselben zu Gott, dem Schöpfer der Welt, welche erst recht geeignet ist, ihm eine unaussprechliche Weihe und eine ganz unvergleichliche Bedeutung und Würde aufzuprägen. Denn hat Gott die Bethätigung seiner schöpferischen Allmacht in der Setzung eines neuen Menschengeistes und in der Ineinssetzung desselben mit dem für diesen bestimmten Leib an den Zeugungsakt und dessen Erfolg gebunden, so tritt die Setzung dieses Aktes seitens der Zeugungsfaktoren auch nicht blofs unter den Gesichtspunkt der Sittlichkeit sondern zugleich unter den der Religion, indem jene Faktoren Gottes Endabsicht bei der Gründung des Menschengeschlechts, nämlich die Ausbreitung des ersten Paares in die von Gott vorbestimmte Zahl der Menschen, gemeinsam mit Gott realisieren helfen. Und kann das innige Verhältnis zwischen Eltern und Kind etwa dadurch beeinträchtigt werden, dafs jene dieses direkt und indirekt zwar als ihre Setzung mittels Zeugung, zugleich aber auch aus Gottes Schöpferhand empfangen und dafs sie dasselbe infolge dieser zweifachen Herkunft auch als den Bürger zweier Welten, der diesseitigen und jenseitigen, der irdischen und himmlischen, zu betrachten haben, für welche beide dasselbe zu erziehen und tüchtig zu machen sie als ihre zugleich sittliche und religiöse Aufgabe ansehen müssen? Man sieht: Lotzes oben angeführter, aus der Ethik entlehnter Einwurf gegen den von uns gelehrten Kreatianismus ist rein aus der Luft gegriffen, ohne allen Grund und ohne alle Bedeutung. Dagegen lassen sich gegen Lotzes eigene Ansicht von der Entstehung der Menschenseele mancherlei Vorwürfe schwerwiegender Art mit Fug und Recht wohl erheben. Was wir vor allem an ihr sowie an Lotzes ganzer Philosophie zu tadeln und auszusetzen haben, ist dieses, dafs jener

es nicht verstanden hat, den Armen des Pantheismus sich zu entwinden und dafs er infolge dessen eine Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Welt und speziell dem Geiste oder der Seele des Menschen behauptet, welche den letzteren, ja die gesamte Welt als Kreatur Gottes in dem positiv-christlichen und allein wahren Sinne vernichtet. Was die Seele des Menschen angeht, so meint Lotze zwar, man könne seine Ansicht über die Entstehung derselben „sehr einfach so ausdrücken, dafs Gott sie zu der beginnenden Organisation hinzuschaffe“ (S. 165), leider aber ist der Lotzesche Gott, wie es auf derselben Seite heifst, nichts anderes als „der substantielle Grund der Welt“, mithin auch die Welt die Erscheinung Gottes — eine Verhältnisbestimmung von Gott und Welt, die jenem das Schaffen im eigentlichen und wahren Sinne zur absoluten Unmöglichkeit macht. So oft daher Lotze, trotz der von ihm behaupteten pantheistischen Wesensidentität alles Seienden sich des Ausdruckes: „Schaffen“ auch bedienen mag, — er vermag mit diesem Worte doch so wenig eine richtige als eine klare und deutliche Vorstellung mehr zu verbinden. Demnach ist denn auch namentlich seine Auffassung der Entstehung oder des sogenannten Geschaffenseins der menschlichen Seele eine solche, die jedem helldenkenden und besonnenen Kopfe unfasslich erscheinen mufs und der man ein Freisein von verworrener Phantasterei sicherlich nicht nachrühmen kann. Und das ist der zweite Hauptvorwurf, den wir gegen dieselbe zu erheben haben. Statt jeder weiteren Begründung unseres Tadels lassen wir Lotze selbst reden. Er schreibt: „Es ist unsere Meinung, dafs jene Phase des Naturlaufs, in welcher der Keim eines physischen Organismus gestiftet wird, eine zurückwirkende Bedingung ist, welche den substantiellen Grund der Welt ebenso zur Erzeugung einer bestimmten Seele aus sich selbst anregt, wie der physische Eindruck unsere Seele zur Produktion einer bestimmten Empfindung nötigt. So wenig die Empfindung aus nichts, so wenig sie aus dem äufsern Reiz entsteht, wie sie vielmehr nur die notwendige Rückwirkung der Seele gegen diesen ist,

so wenig erzeugt die Organisation aus sich selbst nach materialistischer Auffassung die Seele, noch entsteht diese aus nichts; sie ist das notwendige Produkt, zu dessen Erzeugung der gemeinsame schöpferische Grund der Welt durch die zurückwirkende Kraft eines Momentes aus jenem Naturlauf genötigt wird, den er selbst geschaffen und dem er die Realisierung aller Zwecke überlassen hat“ (S. 165). Diesen Worten haben wir zur Widerlegung der darin ausgesprochenen Ansicht nichts weiter hinzuzufügen. Sie widerlegen sich, wie uns bedünken will, selbst und thun dar, dafs die undurchdringliche Finsternis, von welcher Lotzes Auffassung der Entstehung des menschlichen Geistes umhüllt ist, nicht standhält gegen das helle Licht, welches der echte und wahre Kreatianismus über das ebenso schwierige als schwerwiegende Problem in Fülle verbreitet [23].

§. 28.

Der Ursprung des Menschengeschlechts.

In § 27 haben wir den Ursprung des einzelnen Menschen, der in diese Welt geboren wird, ausführlich besprochen, während wir die Frage nach dem Ursprunge des Menschengeschlechts als der Totalität aller Einzelmenschen, ohne auf eine detaillierte und erschöpfende Behandlung derselben einzugehen, nur gelegentlich und obenhin streifen konnten. Hier ist nun der Ort, die gewichtige und belangreiche Frage, die wir dort noch unerledigt lassen mufsten, einer eingehenden, gründlichen und dieselbe womöglich zur endgültigen Entscheidung bringenden Erörterung zu unterziehen.

Wie es für jeden auf Erden jetzt lebenden Menschen erfahrungsgemäfs eine Zeit gegeben hat, in der er als solcher noch gar nicht existierte, so ist dasselbe unbestrittenermafsen auch bei jedem der Fall gewesen, der durch den Tod die Erde, den einstigen Schauplatz seines Lebens und Wirkens,

bereits wieder verlassen hat. Hieraus folgt unmittelbar und unwidersprechlich, dafs wie jeder einzelne so auch die Gesamtheit oder das Geschlecht der Menschen nicht immer gewesen sondern einmal in einem bestimmten Zeitpunkte, wann dies auch mag gewesen sein, auf Erden geworden oder entstanden ist — eine Wahrheit, die als unbezweifelbare Thatsache heutzutage auch durch die exakten Forschungen der Naturwissenschaft bewiesen wird. Denn diese thut sonnenklar dar, dafs die Erde, der Schauplatz des Menschengeschlechts, einmal d. i. vor unvordenklicher Zeit noch in einem Zustande sich befunden, in welchem sie überhaupt organischen Wesen, also auch dem Menschen noch keineswegs die erforderlichen Lebensbedingungen darbot, vielmehr, um von allem anderen zu schweigen, einen solchen Hitzegrad hatte, dafs jeder organische Lebenskeim, falls einer wie und wodurch immer auf jene gekommen wäre, durch denselben sofort seinen sicheren Tod würde gefunden haben. Da wirft sich dem Forscher denn auch unvermeidlich die Frage entgegen: Wie ist der Mensch ursprünglich entstanden, und ist diese beantwortet, ist er ursprünglich gesetzt worden als ein einziger oder in Vielheit. Während für die Beantwortung jener ersteren Frage in dem Vorhergehenden alle Vorbedingungen gegeben sind und dieselbe bei umsichtiger Benutzung des bisher Festgestellten sich leicht zur Entscheidung bringen läfst, werden wir dagegen bei der zweiten länger zu verweilen und ihr unsere ganze ungeteilte Aufmerksamkeit zuzuwenden haben, um auch sie, wofern das in wahrhaft wissenschaftlicher Weise überhaupt möglich ist, endlich einmal definitiv zu erledigen.

1. Der Geist auch des ersten oder vielleicht der ersten Menschen für den Fall, dafs deren mehrere, unabhängig von einander ursprünglich sollten entstanden sein, kann nach dem Vorhergehenden seine Existenz nur einem Kreationsakte Gottes zu verdanken haben. Es bedarf dies hier keiner weiteren Begründung. Dagegen läfst sich der Leib des oder der ersten Menschen nicht auch wie der eines

jeden ihrer Nachkommen auf einen Zeugungsakt zurückführen. Nun gehört der Leib des Menschen, obgleich sein Wesen, seine Substanz d. i. die materiellen Bestandteile, aus denen er sich zusammensetzt, ganz offenbar der äufseren antithetischen Natur entnommen sind, seiner Idee und Bestimmung nach doch nicht zu dieser. Denn so gewifs der Geist des Menschen kein antithetischer Geist ist oder sein kann, eben weil er unter der Idee der Synthese ins Dasein tritt, ebenso gewifs ist auch der Leib des Menschen keine Individualität der antithetischen Natur, weil auch er nicht als blofses Naturindividuum sondern als dieses in Verbindung mit dem für ihn geschaffenen Geiste zu leben die Bestimmung und Aufgabe hat. Die Leiber der Menschen in ihrer Gesamtheit repräsentieren daher ebenso die synthetische Natur, wie die Totalität der menschlichen Geister das synthetische Geisterreich ausmacht. Ist aber alles dieses nach dem Vorhergehenden unwidersprechlich, so kann auch die Natur im Fortgange ihrer Differenzierung oder Entwickelung durch die alleinige, normale Wirksamkeit ihrer Kräfte den ersten oder die ersten Menschenleiber aus ihrem Schofse nicht haben hervorgehen lassen. Nehmen wir daher einmal an, die Natur habe nach dem ersten Eintritte in ihre Entwickelung die Macht und Fähigkeit besessen, lediglich durch spontane Wirksamkeit die ganze ungeheuere Reihe ihrer individuellen Bildungen bis hinauf zu dem höchst organisierten Wirbeltiere hervorzubringen, und zwar in der Art, dafs innerhalb der angegebenen Grenzen bezüglich der organischen Bildungen im wesentlichen der Gedanke des grofsen Engländers Charles Darwin sich bewahrheitete —, so ist auf Grund der vorhergehenden Erörterungen nichtsdestoweniger doch zweifellos, dafs die erwähnte Fähigkeit der Natur zur Bildung des ersten Menschenleibes schlechterdings nicht ausreichte. Vor dieser steht die Produktionskraft der Natur notwendigerweise still; sie hat sich erschöpft mit der Herausbildung des vollendetsten, menschenähnlichsten Wirbeltiers, weshalb die heutzutage leider vielfach kolportierte Behauptung, der Mensch

sei das letzte und höchste, durch die normale Zeugungskraft der Natur entstandene Glied der Tierwelt, auch selbst in dem Falle, wenn dabei nur an den Leib des Menschen gedacht wird, nicht mehr zum gesunden Sinne sondern zum Unsinne der Wissenschaft gehört, durch welchen diese sich selber nur lächerlich machen und dem Gespötte aller hellsehenden und in die Tiefe der Dinge blickenden Köpfe aussetzen kann. Ist aber der Mensch auch seinem Leibe nach kein normales Naturprodukt, so kann die Entstehung des ersten oder der ersten Menschenleiber auch nur dadurch ihre Erklärung finden, dafs Gottes weltschöpferischer Wille, nachdem die Natur als antithetisches Weltglied ihre Entwickelung oder Differenzierung vollendet, noch einmal auf dieselbe einwirkte, um ihre Produktionskraft so zu steigern, dafs nun aus ihrem Schofse auch der synthetische Menschenleib noch hervorging mit der Bestimmung, in Einigung mit dem für diesen geschaffenen Geiste das synthetische Weltglied und damit das Schlufsglied der Weltkreatur in die Wirklichkeit einzuführen. Wahr und unwiderleglich ist daher Günthers herrlicher Ausspruch: „Der Urmensch ist, als Synthese des Gegensatzes alles kreatürlichen Seins, nur seiner geistigen Substanz nach unmittelbare Setzung Gottes, denn nach seinem Naturelemente ist er nur mittelbare Position Gottes, als Produkt der Natursubstanz nämlich, obschon er als dieses nicht auf dem normalen Wege ihrer Selbststeigerung, sondern erst durch Vermittelung des göttlichen Willens unter der Idee jener Synthese eingetreten ist“ [24]. Und da dem Geiste des Menschen wie jeder Substanz nach § 12 S. 83 f. nicht nur die Unvergänglichkeit, sondern, sobald jener nur einmal zu selbstbewufstem Leben entwickelt ist, als bleibendes, unverlierbares Gut auch die Unsterblichkeit zukommt, so mufste Gott bei der Gründung des Menschen auch dem Leibe desselben dasselbe Gut verleihen, aus dem einfachen Grunde, weil der Geist des Menschen nicht für sich allein sondern nur in synthetischer Einheit mit dem Leibe und umgekehrt dieser mit jenem zu leben die Bestimmung erhalten hatte. Der Mensch als syn-

thetisches Weltglied d. i. nach Seele und Leib, Geist und Natur war ursprünglich als Werk Gottes ebenso unvergänglich wie seine beiden antithetischen Gegensätze der Weltkreatur. So fordert es die Idee Gottes vom Menschen. Zwar ist es keine Frage, daſs dem Leibe des Menschen als einer Individualität der Natursubstanz infolge seiner eigenen Wesensbeschaffenheit oder an sich die Unsterblichkeit nicht zukommt, wie dies bei jeder kreatürlich-geistigen Substanz als einem ganzheitlichen Realprinzipe notwendigerweise der Fall ist. Aber, was der Leib des Urmenschen an sich nicht besaſs, die Unzerstörbarkeit seiner Individualität, das erteilte ihm Gott, mit der Theologie zu reden, aus Gnade, und er muſste es ihm erteilen, denn hätte Gott das unterlassen wollen, so hätte er seinem eigenen Gedanken vom Menschen und dadurch sich selber widersprechen müssen, was bei ihm als dem absolut Widerspruchslosen undenkbar und unmöglich ist. Und wenn wir dennoch gegenwärtig jeden Menschen an einem ganz anderen Ende ankommen und seinen Leib nicht selten unter Erscheinungen, die schrecklicher und abstoſsender als die gleichen in der niederen und höheren Tierwelt sind, im Tode erlöschen sehen, so werden wir diese Thatsache vom Standpunkte der hier begründeten Wissenschaft aus doch nicht als Werk Gottes in der Schöpfung des Menschen sondern nur als Werk des Menschen in seiner Entwickelung oder Differenzierung betrachten können. Der Tod ist in der ganzen antithetischen Natur ein normales d. i. ein in dem Verhältnisse der einzelnen Individuen zur allgemeinen Natursubstanz begründetes und aus diesem unvermeidlich sich ergebendes Ereignis. Denn wie die allgemeine Natursubstanz alle ihre individuellen Bildungen in unerschöpflicher Fruchtbarkeit aus ihrem Schoſse ins Dasein treten läſst, so nimmt sie auch alle im Tode wieder in sich zurück, um dadurch sich selbst, das Naturganze, als die alles Individuelle beherrschende, dasselbe bald aus sich entlassende bald wieder verschlingende Macht zur Offenbarung zu bringen. Dagegen ist der Tod in der Menschenwelt kein normales sondern ein durch und durch

anormales d. i. ihrer Bestimmung und wesentlichen Beschaffenheit widersprechendes Ereignis. In ihr kann derselbe daher weder mittelbar noch unmittelbar auf Gott zurückgeführt, vielmehr mufs derselbe als Werk des Menschen selber, welches als solches der Endabsicht Gottes mit diesem entgegen war, betrachtet werden. Der Mensch hat, so viel an ihm liegt — das beweist sein Tod allerdings — seine eigene Idee durch den Mifsbrauch seiner Freiheit vernichtet. Dieser Vorgang in der Menschenwelt wird von der Offenbarung des Alten und Neuen Testamentes als Sündenfall des ersten Menschen charakterisiert — ein Vorgang, den in seiner Beschaffenheit wie in seinen Folgen für das ganze Menschengeschlecht, als deren eine der Tod eines jeden sich einstellt, zum klaren und deutlichen Verständnisse zu bringen die Religionsphilosophie die schöne und lohnende Aufgabe hat. Aber wie? Konstituieren denn in der That alle Menschen ein einziges Menschengeschlecht, wie die Offenbarung ebenfalls verkündet? Hat Gott den Menschen ursprünglich in der That als einen ersten und einzigen zur Existenz gelangen lassen, so dafs alle, wie und und wo immer sie leben mögen, nur die Nachkommen dieses einen und ursprünglich einzigen sind? Läfst sich diese weittragende Frage mit den uns zugebote stehenden Mitteln zur wissenschaftlichen Entscheidung bringen? Wir wollen sehen [25].

2. Der leitende Gedanke, der allein Licht in das Dunkel des zur Verhandlung stehenden Problems bringen kann, wird der Stellung und dem Verhältnisse zu entnehmen sein, welches der Mensch als die Synthese von Geist und Natur in dem Organismus der Weltkreatur und namentlich seinen beiden antithetischen Wesensgegensätzen gegenüber einnimmt. Vollkommen richtig wie in anderer so auch in dieser Beziehung hat bereits Günther mit dem ihm eigentümlichen Tiefsinne die folgenden schönen Worte niedergeschrieben: „Kann es“, ruft er aus, „etwas Unscheinhafteres und Alltäglicheres geben als den Ausdruck: Der Mensch ist Vereinwesen (Synthese) von Geistes- und Naturleben —

und doch ist jener es allein (wenn sein Gedanke so tief wie allseitig erwogen worden), der den Denkgeist auf eine Höhe stellt, von der aus sich eine Aussicht nach allen vier Weltgegenden in die Menschengeschichte eröffnet, die zwar der Perspektive minder günstig, weil sie das Verdeckte und Versteckte aus einander stellt und hält, dafür aber tiefer auf den Grund sieht und so ihre Planzeichnung freudig beginnen und sicher vollenden kann“ [26]. Denn der Mensch als die Synthese der beiden Antithesen der Weltkreatur wird ohne Widerrede auch die wesentlichen Eigentümlichkeiten einer jeden der letzteren zu offenbaren haben. Nun ist aber, wie später nachgewiesen werden soll, die Vielheit antithetischer Geister eine ursprüngliche, von Gott durch Kreation gesetzte, während in diametralem Gegensatze hierzu die Natur als substantiales Eins geschaffen wurde. Die Vielheit der Individuen in der Natur ist nicht Setzung Gottes mittels Kreation — denn Gott hat nur eine und als solche noch ungeteilte, ganzheitliche, nicht-individualisierte Natursubstanz geschaffen — sondern jene ist Setzung der Natursubstanz selbst mittels fortgesetzter Zersetzung auf dem langen Wege ihrer Entwickelung oder Differenzierung. Demzufolge giebt es trotz der unermeſslichen Zahl ihrer mannigfaltigen individuellen Bildungen dennoch nur eine Natur, während es in ihrem antithetischen kreatürlichen Wesensgegensatze nicht bloſs einen Geist giebt sondern eine ursprüngliche, der Zahl nach uns unbekannte Vielheit von Geistern, die aber alle, weil sie einem und demselben Weltgliede angehören, zu einer kollektiven Einheit, dem sogenannten reinen oder antithetischen Geisterreiche sich zusammenschlieſsen. Beide Einheiten, die substantiale der antithetischen Natur und die kollektive des antithetischen Geisterreiches wird der Mensch in seiner Entwickelung zu einem Menschengeschlechte ebenfalls zur Darstellung bringen müssen, wofern er in Wirklichkeit die lebendige Synthese jener beiden groſsen Antithesen der Weltkreatur repräsentieren soll. Wie ist das aber möglich? Und welches Licht fällt unter den vorher angedeuteten Ge-

sichtspunkten auf die Frage nach der Einheit des Menschengeschlechts?

3. Der Leib des Menschen, obgleich seinen stofflichen, substantialen Bestandteilen nach der antithetischen Natur entnommen, gehört dieser aus dem Grunde doch nicht mehr an, weil er von Gott als dem Schöpfer und Herrn der Kreatur die ursprüngliche Bestimmung erhielt, nicht als antithetisches sondern als synthetisches Naturindividuum in der Weltwirklichkeit zu sein und zu leben. Wie nach dem Früheren der Geist eines jeden Menschen für den von Gott ihm bestimmten Leib eigens geschaffen wird und kein Glied des antithetischen Geisterreiches genommen werden kann, um es mit jenem in synthetische Einheit zu setzen, so mufste auch der Leib des Menschen, weil auch er unter der Idee der Synthese und nicht der Antithese steht, der Zugehörigkeit zur antithetischen Natur durch Gottes Einwirkung auf diese zuvor enthoben sein, wofern er der hohen von Gott ihm angewiesenen Stellung sollte entsprechen können. Mit einem Worte: Der Geist des Menschen ist ebenso der synthetische Geist, wie der Leib desselben die synthetische Natur ist und wie beide als solche ihre Wesensgegensätze, den antithetischen Geist und die antithetische Natur, zur realen Voraussetzung haben. Verhält es sich aber so, so wird zunächst auch der Leib des Menschen als synthetische Natur ursprünglich nur als einer ins Dasein getreten sein. Denn wie alle Individuen der unermeſslichen antithetischen Natur nur die verschiedenen Differenzierungsmomente oder Partial-Emanationen der ursprünglich einen noch ungeteilten Natursubstanz sind, so werden auch die zahllosen Menschenleiber, welche im Laufe der Jahrhunderte zur Existenz gelangen, nur als die Differenzierungen jenes ersten Urleibes gedacht werden können, welchen die Natur d. i. die Erde auf Gottes Machtgebot aus ihrem Schoſse dereinst hervorgehen lieſs. Die Entstehung des Menschen seinem leiblichen Elemente nach in ursprünglicher Vielheit würde offenbar demjenigen Verhältnisse widersprechen, welches jener nach dem Willen und der Absicht Gottes zur anti-

thetischen Natur einnehmen soll. Eine Wissenschaft, welcher endlich einmal es gelungen, die Welt in ihren drei grofsen Gliedern wirklich als wahrhafte Kreatur des ewigen, nichtkreierten Gottes nachzuweisen, wird daher auch die volle Berechtigung für sich in Anspruch nehmen dürfen, von ihrem Standpunkte aus den gemeinschaftlichen Ausgang aller Menschen von einem einzigen in der vorher unter Nr. 1 beschriebenen Weise unmittelbar durch Gott ins Dasein gerufenen Urmenschen zu behaupten. Sie wird dies sogar in dem strengen Sinne thun dürfen, dafs sie auch die Frage, ob es nicht vielleicht aufser auf der Erde noch auf diesem oder jenem anderen Himmelskörper Menschen oder ein Menschengeschlecht geben möge, zu verneinen die ausreichenden Mittel besitzt. Denn würde die letztere Frage bejaht, so würde auch hierdurch das Verhältnis der antithetischen zur synthetischen Natur verletzt und so indirekt Gott mit sich selber wieder in Widerspruch gebracht. Auch kann die grofse Verschiedenheit der sogen. Menschenrassen auf Erden und die ungeheuere Degeneration in einzelnen derselben gegen unsere Behauptung der Einheit des Menschengeschlechtes keine Instanz in die Wagschale werfen. Denn jene Verschiedenheit wie diese Degeneration können wieder nicht als Werk Gottes bei der Gründung des Geschlechtes sondern nur als (mittelbare) Folgen des Zerfalles verstanden werden, in welchen der Urmensch im Beginne seiner Geschichte sich und sein Geschlecht durch den Mifsbrauch seiner Freiheit gebracht hat. Hat nun aber Gott durch Einwirkung auf die Erde aus dieser ursprünglich nur einen Menschenleib hervorgehen lassen und hat er mit diesem einen und ersten den für ihn geschaffenen Geist in synthetische Einheit gesetzt, so dafs der so entstandene Mensch der (leibliche) Stammvater aller ist, so viele ihrer in die Welt kommen, — wie hat sich dann dieser eine zu dem von ihm herrührenden Geschlechte im Laufe der Jahrhunderte ausgebreitet? Wie ist mit anderen Worten die Stammvaterschaft des ersten Menschen für alle seine Nachkommen aufzufassen?

4. Der Leib des Menschen ist in einer Beziehung ebenso die höchste und vollendetste Bildung der Natursubstanz, wie er anderseits über die Wirksamkeit derselben hinausragt, da er nicht, wie jedes andere Individuum des Naturlebens, als eine in der Sphäre ihrer normalen Entwickelung liegende Setzung angesehen und behandelt werden darf. Nun ist aber in den höchst organisierten Produkten der antithetischen Natur, in den warmblütigen Säugetieren, der Geschlechtsgegensatz von Mann und Weib in zwei getrennten Individuen scharf ausgeprägt, und an das Zusammenwirken beider Geschlechter in dem Begattungs- oder Zeugungsakte ist die Fortpflanzung der Individuen in ihre respektiven Arten und Gattungen gebunden. So legt sich von selbst der Gedanke nahe, dafs auch der von Gott geschaffene Urmensch vor allem in den Geschlechtsgegensatz von Mann und Weib sich zu differenzieren hatte, wofern überhaupt die Ausbreitung desselben zu einem Geschlechte möglich werden sollte. Und wie wird man diese Differenzierung sich zu denken haben? Man wird schwerlich gezwungen sein, den Urmenschen vor seiner Differenzierung in den Gegensatz der beiden Geschlechter geschlechtslos d. i. als einen solchen zu denken, der potentiell zwar beides, Mann und Weib, war und der möglicherweise, freilich nur unter Mitwirkung Gottes, in beide sich auch entwickeln konnte, der aber doch thatsächlich noch keines von beiden gewesen, da in ihm jener Gegensatz nur erst gleichsam verhüllt und verborgen war. Von einem solchen geschlechtslosen Urmenschen würde man sich nur sehr schwer oder vielleicht gar nicht eine selbst nur halbwegs klare Vorstellung machen können. Leichter und, wie uns scheinen will, auch richtiger denkt man sich den Urmenschen seinem leiblichen Elemente nach durch göttliche Setzung als vollendeten, auch mit allen Geschlechtsorganen ausgerüsteten Mann. Der vollkommene Mann ist, sozusagen, der vollendetste Ausdruck der Idee Gottes vom Menschen. Sie in ihrer höchsten Repräsentation wird daher Gott bei der Schöpfung des Urmenschen auch wohl realisiert haben. Die Ausbreitung des

Urmenschen zu einem Geschlechte aber war nur möglich, wenn ihm das Weib als der zweite dabei erforderliche Faktor zur Seite stand. Und wie anders könnte man sich die Entstehung des ersten Weibes nun denken als dadurch, dafs Gott durch die Allmacht seines Willens auf den Mann als Urmenschen einwirkte und aus seinem Leibe den Leib des Weibes hervorgehen liefs, um mit diesem den für denselben geschaffenen Geist zu verbinden und so die beiden Faktoren herzustellen, aus denen direkt oder indirekt das ganze Geschlecht der Menschen seinen Ursprung nehmen sollte. Die Schöpfung des Weibes durch Gott beruht also auf einer ähnlichen Bethätigung der göttlichen Allmacht wie die Schöpfung des Mannes, nur mit dem Unterschiede, dafs in dem einen Falle zur Herstellung des Leibes des Weibes die Einwirkung Gottes auf den Leib des Mannes, in dem andern Falle aber bei der Hervorbringung des Leibes des Mannes auf die mütterliche Erde stattfand. Ferner wird man sich den Leib des Weibes aus dem des Mannes ebenso in vollendeter Organisation hervorgehend zu denken haben, wie dies mit dem Leibe des Mannes bei seiner Entstehung aus dem Schofse der Erde der Fall war. Aber wenn auch die Leiber der beiden Urmenschen gleich anfangs in vollendeter Gestalt und Organisation ins Dasein traten, so wird es sich mit den Geistern (Seelen) derselben doch einigermafsen anders verhalten haben. Und das rührt daher, weil diese nicht durch Einwirkung Gottes auf ein schon vorhandenes Wesen oder auf eine schon existierende Substanz aus dieser entstanden sind, denn ihre Entstehung ruht auf einem Kreationsakte Gottes, als welcher von der Entstehungsweise der Leiber der Urmenschen wesentlich oder qualitativ verschieden ist. Als (unmittelbare) Kreaturen Gottes waren die Geister der Urmenschen, wie jeder durch die gleiche Bethätigung der göttlichen Allmacht ins Dasein tretende andere Menschengeist, dem Wesen oder der Substanz nach zwar vollendet, denn sie wurden und werden durch Gott gesetzt als ein- und ganzheitliche substantiale Prinzipe, denen als solchen in alle Ewigkeit weder eine Zunahme

noch eine Abnahme widerfahren kann. Jeder einmal geschaffene Geist ist als substantiales Prinzip nach Quantität und Qualität schlechthin unveränderlich; wohl aber ist die geistige Substanz für ihre Entwickelung oder Differenzierung, also in der Sphäre ihres Erscheinens, einer fortgesetzten Veränderung unterworfen. Und da haben wir in § 15 S. 135f. dargethan, dafs der Geist des Menschen als Setzung Gottes mittels Kreation noch vor dem Beginne seiner Entwickelung steht. Der Differenzierungsakt des Geistes kann dem Kreationsakte desselben nur nachfolgen, nicht aber auch mit diesem in einen und denselben Zeitmoment zusammentreffen. So wurden auch die Geister der beiden Urmenschen als noch völlig indifferente Realprinzipe von Gott geschaffen und mit den für sie bestimmten Leibern in synthetische Einheit zusammengesetzt. Und die erste Anregung zur Differenzierung oder Entwickelung jener primitiv indifferenten Geister wird man sich ebenfalls nur von Gott ausgehend denken können. Auch liegt kein Grund vor, den Schöpfungsakt derselben von Gottes differenzierender Einwirkung auf sie durch einen langen Zwischenraum getrennt zu denken, vielmehr wird diese jenem wohl auf dem Fufse nachgefolgt sein. Nicht weniger wird die geistige Entwickelung der beiden Urmenschen unter der fortgesetzten Einwirkung Gottes auf sie und bei dem normalen, der Idee Gottes vollkommen entsprechenden Zustande derselben einen rascheren Verlauf genommen haben, als bei ihren durch Zeugung in die Welt eintretenden Nachkommen der Fall ist. Aber in diese Entwickelung fiel auch die grofse, verhängnisvolle ethische Entscheidung der beiden Urmenschen gegen den Willen Gottes d. i. der Sündenfall, — ein Ereignis, von dem, wie schon bemerkt, die Offenbarungsurkunden des Alten und Neuen Testamentes übereinstimmend berichten und von dessen Eintritt im Anfange unseres Geschlechtes der ethische Zwiespalt, den jeder zur Vernunft entwickelte Mensch in seiner eigenen Persönlichkeit wahrnehmbar mit sich herum trägt, ein lautes und beredtes Zeugnis ablegt [27]. Durch diese Willensthat hatte der Mensch, so viel an ihm

lag, sich und sein Geschlecht im Keime vernichtet. Das furchtbare Wort: „Wenn [27[a]] ihr von der verbotenen Frucht essen werdet, werdet ihr sterben“, hätte sich an Adam und Eva, den Stammeltern des von Gott in der Schöpfung jener intentierten Geschlechtes, in demselben Augenblicke, in welchem die verhängnisvolle That begangen wurde, erfüllen müssen, hätte sich nicht in eben demselben Augenblicke der neue geistige Stammvater in der Person Jesu Christi als der Erlöser und Wiederhersteller des Geschlechtes ins Mittel gelegt und durch seine rückwirkende Wirksamkeit den einstweiligen Zerfall der beiden Urmenschen aufgehalten und ihre Ausbreitung zu einem Geschlechte dennoch möglich gemacht. Seit dem Sündenfalle Adams steht demnach das ganze Geschlecht unter zwei Stammvätern, Adam und Christus, zugleich, — eine Thatsache, welche zum vollen Verständnisse zu bringen nicht mehr die Aufgabe der Metaphysik sondern die der Religionsphilosophie ist. Und unter dieser doppelten Stammvaterschaft setzt sich der Urmensch durch fortgesetzte Zeugungsakte und durch stets wiederholte Kreationsakte Gottes in das Geschlecht fort, bis die von Gott vorhergesehene und vorherbestimmte Zahl der Menschen voll sein wird, — eine Zeit, in der die Menschheit am Ende ihrer geschichtlichen Entwickelung angekommen ist und in der durch eben denselben, dem sie seit Adams Sündenfalle Dasein und Leben verdankt, die Realisierung ihrer Endbestimmung wird herbeigeführt werden.

5. Die vorher charakterisierte Auffassung des Urmenschen und seines Ursprungs, welche unzweifelhaft der Erlösungstheorie des positiven Christentums zugrunde liegt und durch welche diese, wenigstens im Prinzipe, ihre wissenschaftliche Rechtfertigung gefunden hat, — die vorgetragene Auffassung, sage ich, enthält einige Punkte, die für das Verständnis des Ganzen von besonders hervorragender Bedeutung sind und auf die noch einmal zurückzukommen wir eben deshalb nicht für überflüssig erachten. Seiner leiblichen Organisation nach ging der Urmensch, so behaupten wir, durch Gottes Einwirkung auf die Erde als Mann in vollendeter Aus-

bildung aller seiner Glieder aus dieser hervor. Da nun aber der Leib des Menschen einerseits die höchste und letzte Individualität der Natur und ihres Lebens ist, wiewohl er anderseits nicht in dem Umkreise ihrer normalen Entwickelung liegt sondern über dieselbe hinausragt, so wird man unter Berücksichtigung des ersteren der beiden Gesichtspunkte auch zu denken haben, dafs in der leiblichen Struktur des Menschen im wesentlichen derselbe Organisationsplan, nur in vollendetster Ausgestaltung, zur Durchführung gekommen sein wird, dem wir in der Klasse der animalischen Individuen bei den dem Menschen zunächst untergeordneten Wirbeltieren begegnen. Wir können daher auch von unserm Standpunkte aus ohne weiteres zugeben, was Charles Darwin von „der körperlichen Bildung des Menschen“ als sei es angebliche sei es wirkliche Thatsachen berichtet. „Es ist notorisch“, schreibt jener, „dafs der Mensch nach demselben allgemeinen Typus oder Modell wie die anderen Säugetiere gebildet ist. Alle Knochen seines Skeletts können mit entsprechenden Knochen eines Affen oder einer Fledermaus oder Robbe verglichen werden; dasselbe gilt für seine Muskeln, Nerven, Blutgefäfse und Eingeweide. Das Gehirn, dieses bedeutungsvollste aller Organe, folgt denselben Bildungsgesetzen, wie Huxley und andere Anatomen gezeigt haben. Bischoff, [28] welcher zu den Reihen der Gegner gehört, giebt zu, dafs jede wesentliche Spalte und Falte in dem Gehirne des Menschen ihr Analogon in dem Gehirne des Orang findet; er fügt aber hinzu, dafs auf keiner Entwickelungsperiode beide Gehirne vollständig unter einander übereinstimmen. Dies konnte man auch nicht erwarten, denn sonst würden ihre geistigen Fähigkeiten [29] dieselben gewesen sein. Vulpian [30] bemerkt: Les différences réelles, qui existent entre l'encéphale de l'homme et celui des singes supérieurs, sont bien minimes. Il ne faut pas se faire d'illusions à cet égard. L'homme est bien plus près des singes anthropomorphes par les caractères anatomiques de son cerveau, que ceux-ci ne le sont non seulement des autres mammifères,

mais même de certains quadrumanes, des guenons et des macaques.“ Gestützt auf diese und ähnliche Ansichten vieler Naturforscher versichert Darwin denn schliefslich: „Es ist überhaupt kaum möglich, die enge Übereinstimmung im allgemeinen Bau, in der feinen Struktur der Gewebe, in der chemischen Zusammensetzung und in der Konstitution zwischen dem Menschen und den höheren Tieren, besonders den anthropomorphen Affen, zu übertreiben“ [31]. Gut! Das mag alles wahr und richtig sein, dennoch wird dadurch selbst nicht mit einer Silbe bewiesen, dafs der Mensch, auch nur als Sinnenorganismus oder von seiner leiblichen Seite angesehen, durch die spontane und normale Wirksamkeit der Natur infolge allmählicher Umbildung aus einem tierischen Ahnen entsprungen ist. Und dieser Beweis kann auch dadurch nicht erbracht werden, wenn alles das sich ebenfalls noch bewahrheiten sollte, was die Naturwissenschaft über Ähnlichkeit und Gleichheit „der embryonalen Entwickelung“ von Mensch und Tier und über die auch bei jenem vorkommenden sogen. „rudimentären Organe“ mit besonderer Vorliebe aufzustellen pflegt [32]. Zwar kommen Darwin und seine Gesinnungsgenossen aus den angeführten Gründen zu einem dem unsrigen gerade entgegengesetzten Ergebnisse. „Der hauptsächlichste Schlufs“, schreibt jener, „zu dem ich in diesem Buche gelangt bin und welcher jetzt die Ansicht vieler Naturforscher ist, die wohl kompetent sind ein gesundes Urteil zu bilden (ja wohl?!), ist der, dafs der Mensch von einer weniger hoch organisierten Form abstammt. Die Grundlage, auf welcher diese Folgerung ruht, wird nie erschüttert werden, denn die grofse Ähnlichkeit zwischen dem Menschen und den niederen Tieren sowohl in der embryonalen Entwickelung als in unzähligen Punkten des Baues und der Konstitution, sowohl von gröfserer als von der allergeringfügigsten Bedeutung, die Rudimente, welche er behalten hat und die abnormen Fälle von Rückschlag, denen er gelegentlich unterliegt, — dies sind Thatsachen, welche nicht bestritten werden können. Sie sind lange bekannt gewesen, aber bis ganz vor kurzem sagten

sie uns inbezug auf den Ursprung des Menschen nichts. Wenn wir sie aber jetzt im Lichte unserer Kenntnis der ganzen organischen Welt betrachten, so ist ihre Bedeutung gar nicht mifszuverstehen. . . . . Es ist unglaublich, dafs alle diese Thatsachen Falsches aussagen sollten. Jeder, der nicht damit zufrieden ist, die Erscheinung der Natur wie ein Wilder unverbunden zu betrachten, kann nicht glauben, dafs der Mensch das Werk eines besondern Schöpfungsaktes [33] ist. Er wird gezwungen sein zuzugeben, dafs . . . der Mensch mit anderen Säugetieren der gleichzeitige Nachkomme eines gemeinsamen Urerzeugers ist.“ [34] Freilich! nicht blofs in unserm Falle, sondern immer und überall ist „es unglaublich“, ja unmöglich, dafs „Thatsachen Falsches aussagen“. Aber was nicht unmöglich und bei der vorliegenden Verhandlung sicherlich sogar wirklich ist, ist dies, dafs „die Deutung“ von Thatsachen seitens der Menschen, und wären diese selbst in ihren Fächern sehr angesehene Naturforscher, Falsches aussagt. Ja die in Rede stehenden angeblichen oder wirklichen Thatsachen sind gar nicht einmal die Instanz, welche über den Ursprung des Menschen und seines Geschlechtes vernünftigerweise entscheiden kann. Und warum nicht? Die Untersuchungen dieser Schrift lassen darüber einen Zweifel nicht aufkommen.

6. Es ist eine Thatsache, so verbürgt und sicher wie keine zweite, dafs der Mensch und die Individuen der Tierwelt u. a. auch ein subjektives Leben führen, welches sich in beiden durch mannigfaltige Formen des Denkens, Wollens und Begehrens, sowie des Fühlens zur Offenbarung bringt. Einen sehr namhaften Teil dieser subjektiven Lebensäufserungen hat der Mensch unzweifelhaft mit den verschiedenen Tierklassen aufser und neben ihm gemeinsam. Auch in dieser Beziehung besteht demnach ebenso wie bezüglich ihrer Organisationen zwischen Mensch und Tier nur eine quantitative, graduelle Verschiedenheit, keine qualitative oder wesentliche, wofern das Wort nur in der strengen Bedeutung, in der allein wir dasselbe zu gebrauchen

pflegen, genommen wird. Fassen wir die Mensch und Tier gemeinsamen subjektiven Lebensäufserungen einmal mit Ernst Häckel in den Ausdruck „Seele“ zusammen — eine Bezeichnung derselben, die wir aus den früher dargelegten Gründen unserseits zwar perhorreszieren — so können und müssen auch wir folgende Sätze desselben acceptieren. „Die Physiologie lehrt uns durch Beobachtung und Experiment, dafs das Verhältnis der ‚Seele‘ zu ihrem Organe, dem Gehirn und Rückenmark, ganz dasselbe beim Menschen wie bei allen . . . Säugetieren ist. Jene erstere kann ohne dieses letztere überhaupt nicht thätig sein; sie ist an dasselbe ebenso gebunden, wie die Muskelbewegung an den Muskel. Sie kann sich daher auch nur in Zusammenhang mit ihm entwickeln.“ [35] Nun entwickelt aber der Mensch ebenso unzweifelhaft aus sich auch eine ganze Reihe subjektiver Lebensäufserungen, die notorisch in keinem Exemplare der übrigen animalischen Individuen vorkommen. Alle diese jenem allein eigentümlichen subjektiven Erscheinungen stehen unserm früheren Nachweise zufolge in engstem und unlöslichem Zusammenhange mit dem Selbstbewufstsein, dem Ichgedanken desselben, ja dieser ist die eine, gemeinsame Quelle, dem sie entspringen und dem sie ihre Möglichkeit und ihr Wirklichwerden zu verdanken haben. Das Selbstbewufstsein oder der Ichgedanke mit allem, was in seinem Gefolge in dem Menschen auftritt, ist daher recht eigentlich dasjenige, was den Menschen für unsere Beobachtung erst zum Menschen macht und dessen sorgfältige, erschöpfende Untersuchung der Wissenschaft erst die Mittel an die Hand geben kann, um über das geheimnisvolle, tief verborgene wahrhafte Wesen des Menschen ein gediegenes und richtiges Urteil zu fällen. Wir unserseits haben wie in frühreren Schriften so namentlich in der gegenwärtigen diesem bedeutungsvollsten aller in die Anthropologie fallenden Gegenstände unsere ungeteilte Aufmerksamkeit zugewandt. Und da hat sich denn, irren wir anders nicht, unwiderleglich ergeben, dafs, wenn zwar alle subjektiven Lebensäufserungen der Sinnlichkeit in Mensch und Tier,

wie die Erscheinungen des sinnlichen Vorstellens, Begehrens und Fühlens von dem Gehirne als solchem bewirkt und hervorgerufen werden, dagegen das Selbstbewufstsein mit den in ihm auftauchenden Denkformen (den Kategorieen), Willens- und Gefühlsäufserungen im Menschen sich nicht auch in gleicher Weise auf das Gehirn desselben als die jenes bewirkende Kausalität zurückführen und aus diesem begreifen läfst. Vielmehr mufs die Wissenschaft für letzteres ein Prinzip oder eine Substanz in dem Menschen voraussetzen, welche nicht wie die Natursubstanz in dem Prozesse ihrer Entwickelung oder Differenzierung in zahllose kleinste Teile, die materiellen Atome, auseinandergegangen, sondern welche nach wie vor in dem auch von ihr durchgemachten Entwickelungsprozesse ein ungebrochenes Eins, eine ungeteilte Monas, ein Sein an und für sich geblieben ist. Und nur ein solches Prinzip, nicht aber auch der Träger und Bildner des sinnlichen subjektiven Lebens, verdient den Namen Seele oder Geist. Eine Seele oder einen Geist hat daher, wie früher schon bemerkt, von allen animalischen Individuen nur der Mensch aber kein Tier. Jener allein steht in dem zwar oft verschrieenen und totgesagten, jetzt endlich einmal aber doch wissenschaftlich gerechtfertigten Dualismus der Substantialität vor unseren Augen, dieses, das Tier, ist wie die ganze Natur monistisch konstruiert. Und eben hierdurch tritt die Wesensverschiedenheit des Menschen von der Natur auf allen Stufen ihrer Entwickelung so handgreiflich ans Licht, dafs die gegenteilige Behauptung des weitverbreiteten Monismus unserer Tage für jeden, der den Gedankengängen dieser Schrift verständnisvoll gefolgt ist, — man verzeihe den wenig zarten Ausdruck — als Unsinn erscheinen mufs.

7. Der Geist oder die Seele des Menschen darf nun aber nicht als göttliches Sein oder Wesen, wenn auch nur als „ein göttlicher Funke“ vorgestellt und behandelt werden. Zwar läfst sich nicht leugnen, dafs im Laufe der Jahrhunderte viele Philosophen, die gleich uns in der Anthropologie dem Dualismus zugethan waren, so verfahren sind —

Philosophen, über die Häckel am Schlusse seiner „Anthropogenie“ mit Recht seinen Spott ausgiefst und sich lustig macht. Denn wäre der Geist des Menschen auch nur ein Funke, aber ein wahrhaft „göttlicher“ d. i. ein mit Gott im Wesen oder substantial identischer, so könnte er allerdings „kein entwickelungsfähiges Ding sein“, was er doch thatsächlich und unleugbar in jedem Menschen ist, und was Häckel mit vollem Rechte und mit besonderem Nachdrucke hervorhebt [36]. Gott als Sein oder Substanz schlechthin, d. i. als ein von Ewigkeit zu Ewigkeit blofs infolge der Notwendigkeit oder Beschaffenheit seines Wesens existierendes Realprinzip, ist auch aus und durch sich schlechthin oder von Ewigkeit zu Ewigkeit entwickelt. In ihm giebt es keine Unbestimmtheit und hat es nie eine gegeben, weil er selbst durch eigene und alleinige Kraft und Macht alle Unbestimmtheit in und an ihm zur absoluten Bestimmtheit schlechthin d. i. von Ewigkeit zu Ewigkeit aufgehoben hat. Wenn daher, wie wir in dem zweiten Bande dieses Werkes darthun werden, der Denkgeist auch auf Gott den Gedanken der Unbestimmtheit oder Indifferenz zwar übertragen mufs, so ist nichtsdestoweniger diese in jenem thatsächlich doch niemals vorhanden gewesen, weil sie von Gott selbst ohne jede fremde Mithilfe durch absolute Aktivität in die absolute Bestimmtheit von Ewigkeit her übergesetzt worden. Mit anderen Worten: Wozu Gott als Sein schlechthin überhaupt sich „entwickeln“ oder „entfalten“ konnte, dazu hat er sich von Ewigkeit zu Ewigkeit aus und durch sich selbst auch wirklich entwickelt oder entfaltet, so dafs die Entfaltung des Ewigen als eine durch ihn selbst und durch ihn allein von Ewigkeit her vollendete und abgeschlossene erscheint. Wäre nun der Geist des Menschen mit der Gottheit im Wesen oder substantial identisch, so müfste bei ihm auch das gleiche Verhältnis wiederkehren; er müfste sich wie als Sein schlechthin so als schlechthin d. i. aus und durch sich selbst vollkommen entwickeltes oder in die volle Bestimmtheit übergesetztes Sein ausweisen. Nun ist aber von letzterem das gerade Gegenteil eine nicht

zu leugnende Thatsache. Kein Menschengeist hat seine Entwickelung in Intelligenz, Willen und Gefühl lediglich sich selbst zu danken. Keiner steht vom ersten Augenblicke seiner Existenz an auch schon in vollendeter Entwickelung, vielmehr vollzieht sich die Entwickelung eines jeden unter fortgesetzter fremder Einwirkung auf ihn und eigener Rückwirkung nur sehr allmählich und zwar so, dafs der Geist den vollen Sättigungspunkt und das non plus ultra seiner Entwickelung selbst niemals erreichen kann. Und was anderes beweist diese Thatsache und was anderes kann sie beweisen, als dafs der Geist nicht göttlichen Seins oder Wesens ist und als ein solches selbst in der Form eines „göttlichen Funkens“ auch nicht gedacht werden kann. Da der Geist des Menschen nun aber auch mit der ebenfalls nicht-göttlichen (kreatürlichen) Natursubstanz im Wesen oder qualitativ nicht identisch, vielmehr wie von Gott so auch von dieser wesenhaft verschieden ist, so bleibt für den Denker, wir sagen: für den Denker, auch nichts übrig, als in jedem Menschen eine zusammengesetzte Gröfse zu erblicken, indem in ihm zwei Kreaturen Gottes, der unmittelbar von Gott geschaffene Geist und der Leib als die höchste Individualität der geschaffenen Natursubstanz unter dem Einflusse des Willens Gottes auf diese, zur synthetischen Einheit sich mit einander verbunden haben. Und eben nur in dem hell leuchtenden Lichte dieser Auffassung des Menschen als der Synthese des kreatürlichen Wesensgegensatzes von Geist und Natur werden die vielen mysteriösen Erscheinungen in seiner und seines Geschlechtes geschichtlicher Entwickelung begreiflich.

Es wird vor allem begreiflich die Möglichkeit eines Herabfallens des Urmenschen von der Höhe, auf die er von Gott in der Schöpfung gestellt war, sowie die Degeneration und Zerrüttung, in die wir das von dem der Sünde anheim gefallenen Adam abstammende Geschlecht auf dem ganzen Erdboden und vielfach in einem ungeheueren Grade versunken sehen. Es wird aber auch begreiflich die Möglich-

keit einer Restauration des dem Zerfalle preisgegebenen Geschlechts durch die Einführung eines neuen Stammvaters in dasselbe vonseiten Gottes in der Person des Gottmenschen Christus Jesus. Denn durch die vorgetragene Auffassung des Urmenschen und seiner Beschaffenheit wird in der That, mit Günther zu reden, in der Bestimmung des Urzustandes desselben „der doppelte Fehler" vermieden, wovon jeder dem Denker eigens zu schaffen macht. Der Urzustand „kann nämlich bald zu hoch, bald zu tief angeschlagen werden. Im ersten Falle aber ist ein Übergang und Heraustritt (aus ihm) ebenso spekulativ unerklärlich, wie im zweiten Falle der Übergang, wenn nicht ganz doch insoweit inkulpabel dasteht, dafs ein besonderes Eingreifen Gottes zur Herstellung der alten Ordnung objektiv überflüssig und dadurch zugleich subjektiv unerklärlich wird." [37] Doch — mit der Darstellung und Lösung der vielen und schwierigen, bei der Behandlung des Falles und der Wiederherstellung unseres Geschlechtes in Betracht kommenden Probleme haben wir es an dieser Stelle nicht zu thun. Sie gehören, wie schon erwähnt, nicht mehr der Metaphysik sondern der Religionsphilosophie an. Denn wie jene, wenn sie die hohe, namentlich in unseren schwülen Tagen ihr gestellte Aufgabe wirksam in Angriff nehmen und lösen will, nichts Geringeres sein kann als die wissenschaftliche Begründung der Ontologie d. i. der dogmatischen Basis des positiven Christentums, so mufs anderseits die Religionsphilosophie zu einer wissenschaftlichen Begründung der Erlösungstheorie des positiven Christentums sich gestalten, wofern dem Erkenntnis und Leben mehr und mehr verwirrenden und verödenden Unglauben der Gegenwart endlich einmal ein gebieterisches Halt entgegengerufen werden und dadurch eine hoffnungsreiche Aussicht auf die Erfüllung des hohen Kaiserwortes sich eröffnen soll: „Dem Volke mufs die Religion erhalten werden." Was aber die Erfüllung dieses kaiserlichen Wortes in unserer gefahrdrohenden, alles erneuernden Zeit für die intellektuellen, ethischen, sozialen, kirchlichen und politischen Ver-

hältnisse der Völker und in erster Linie des deutschen Volkes zu bedeuten habe, darüber auch nur ein Wort zu verlieren, ist um so überflüssiger, als es jedem Einsichtigen und Urteilsfähigen ohnehin und ohne weiteres von selbst einleuchten mufs [38].

Anmerkungen zur dritten Unterabteilung.

[1.] Vergl. hierzu die treffenden Bemerkungen Du Bois' in unserer Schrift: „Emil Du Bois-Reymond u. s. w.“ S. 113.

[2.] Es unterliegt nicht dem allergeringsten Zweifel, daſs die Weltanschauung des positiven Christentums, in diametralem Gegensatze einerseits zu *dem absoluten Dualismus* eines Plato und Aristoteles und anderseits zu *all' und jedem Pantheismus*, auf *die Kreation der Welt durch Gott* sowie auf *die Wesensverschiedenheit von Geist und Natur in der von Gott geschaffenen Welt* gegründet ist, diese überall voraussetzt und ohne dieselben in keinem ihrer Punkte richtig verstanden und allseitig gewürdigt werden kann. Eine Wissenschaft, welche die Begründung und Verteidigung des positiven Christentums sich zum Ziele setzt, wird daher keine angelegentlichere Sorge haben dürfen, als die Wahrheit der vorher erwähnten christlichen Lehren gegen jeden möglichen Einwand sicher zu stellen. Von dieser Überzeugung lieſsen die beiden Fürsten im Reiche des Gedankens, Dr. A. *Günther* und Dr. J. E. *Veith* sich leiten, als sie im Jahre 1849 als Seitenstück zu der von A. *Ruge*, dem berühmten Agitator aus dem Revolutionsjahr 1848, herausgegebenen „Akademie“ ihr philosophisches Taschenbuch „Lydia“ zu edieren begannen. Denn verlangt man zu wissen, warum das erwähnte Taschenbuch der „Akademie“ Ruges gegenüber „*Lydia*“ heiſsen will, so bleibt — schreibt der Verfasser in der Vorrede zum ersten Bande — nichts übrig „als ganz schlicht und plump darauf hinzuweisen, daſs Lydia, die Gelehrige und Forschende, die vom Heidentume zum Jehovadienste übertrat, und von da höchst konsequent zum positiven Christentume gelangte, als Schülerin des groſsen Paulus *die christliche Philosophie* repräsentieren soll, welche auf den Ideen der Transcendenz, der Kreation und des kreatürlichen Dualismus erbaut ist. Auf die Elucidation und Rechtfertigung dieser Ideen, im Gegensatze zu den modernen Emanations- und Immanenzlehren und zu den Aggregierten unter der Fahne des

Monismus, beziehen sich die Aufsätze dieses Taschenbuches" (I, S. XII und XIII). Und in der That! Über dem doppelten Fundamente der Kreation und des kreatürlichen Dualismus kann und wird in naher Zukunft auch eine Wissenschaft errichtet werden, durch welche die Welt- und Lebensansicht des positiven Christentums in dem durch die una sancta catholica et apostolica ecclesia ausgebildeten Sinne ihre letzte und tiefste Begründung erhalten wird, nur dafs als diese ecclesia des apostolischen Symbolums weder die römische oder vatikanische Kirche noch auch die des deutschen Protestantenvereins anerkannt werden kann. Was die erstere angeht, so hat diese die Wahrheiten des positiven Christentums die Jahrhunderte hindurch sich zwar bewahrt, sie hat dieselben aber zugleich mit einer solchen Fülle notorischer Unwahrheiten amalgamiert, dafs sie, namentlich in ihrer Gestalt seit dem Jahre 1870, nur mehr dazu beitragen kann, die Religion in immer gröfseren Mifskredit zu bringen, allerorts Indifferentismus und Unglauben grofs zu ziehen, das von Gott gewollte einträchtige Verhältnis der geistlichen zur weltlichen Gewalt zu verwirren und durch alles dieses den Frieden und die Gesittung der Völker ganz wesentlich zu beeinträchtigen. Teilweise in dem entgegengesetzten Extreme steht der deutsche Protestantenverein. Er hat um einen Linsenbrei d. i. einer nichts weniger denn als wahr bewiesenen Wissenschaft zuliebe die dogmatischen Grundlagen des positiven Christentums, ohne welche dieses allen Halt und allen Wert verliert, leichten Sinnes Preis gegeben. Und diese Wissenschaft wurzelt in einem vom Protestantenverein freilich nur halb durchgeführten Pantheismus, welcher vor allem unter dem Einflusse der neueren Philosophie, zumal der Hegels, über der Negation des Wesensdualismus von Geist und Natur in den betreffenden Köpfen entstanden ist. Wir wollen das unseren Lesern kurz vor Augen führen aus der zu Leipzig im Jahre 1877 erschienenen Schrift: „Die Grundlehren des Christentums aus dem Bewufstsein des Glaubens im Zusammenhange dargestellt" von Dr. Daniel Schenkel, einem der Hauptförderer der protestantenvereinlichen Bestrebungen in Wissenschaft und Leben.

Schenkel dekretiert gleich im Anfange seines Buches vom hohen Kothurn herab: „Die Naturforschung hat den herkömmlichen Dualismus von Geist und Leib überwunden, ohne dafs wir deshalb der Meinung sind, die Identität von Geist und Materie sei nun vollständig begriffen und bewiesen." Demnach ist ihm der Mensch „seinem Wesen nach Geist d. h. an sich immaterieller, auf Bewufstsein und Selbstbewufstsein angelegter Wesensgrund der Natur; jedoch ist er nicht reiner sondern beziehungsweiser Geist, insofern seine Person auch leiblich bestimmt, nicht nur Geist sondern auch Natur (organisch, materiell) ist." Daher definiert Schen-

kel „den Geist als das an sich immaterielle Wesen der Materie“ oder als „das Wesen der Natur und die Natur als die Erscheinung des Geistes“. „Geist und Natur sind an sich eins, jedoch nicht dasselbe. Das ist die Wahrheit des modernen Monismus gegenüber allem Dualismus. Der Geist ist das Wesen des ewigen Seins in der Natur. Die Natur ist die Erscheinung der zeitlich bedingten Wirkung des Geistes. Darum ist der Geist an sich keiner Veränderung unterworfen, die Natur dagegen veränderlich und in stetem Wechsel der Erscheinungen begriffen. Auch in der Naturform ist der Geist an sich wesentlich auf das Bewufstsein angelegt, aber zunächst seiner selbst noch nicht bewufst, noch nicht zur Persönlichkeit, zum Ich-Leben entwickelt. Die Seele ist der noch nicht zu sich selbst gekommene, der noch ich-lose Geist, von der Natur an sich unterschieden, aber sich selbst noch nicht von ihr unterscheidend. Das Selbstbewufstsein ist die Selbstunterscheidung des Geistes von seiner Natur als seiner sinnlichen Erscheinung, die Selbstsetzung der Persönlichkeit innerhalb der Naturerscheinung und ihre Selbstbefreiung von der sie sinnlich begrenzenden Naturnotwendigkeit. Die Seele ist nicht wesentlich verschieden vom Geiste . . . . Allein erst im selbstbewufsten Geiste hat die Seele ihr eigenes Wesen verwirklicht.“ (S. 6 fg. § 3 u. 4.)

Die Quintessenz der vorgetragenen Weisheit ist in den Worten enthalten: „Der Geist das Wesen der Natur, ja der Welt (§ 9, S. 12), und die Natur die Erscheinung des Geistes“. Nun ist aber der Geist als solcher nach Schenkel wieder ein zweifacher, ein „persönlich begrenzter, endlich bedingter“ und der „schlechthin unendliche“, welcher letztere mit Gott in eins zusammenfällt. Vernehmen wir auch hierüber unsern hegelianisierenden und doch christlich sein wollenden Theologen. Er schreibt: „Der Geist, zwar an sich eins mit der Natur, ist doch nicht dasselbe sondern ein anderes, weil er das Wesen der Natur und darum auch der Welt ist. Soweit er persönlich begrenzt, endlich bedingt ist, hat er seine Entstehung innerhalb der Natur, bezw. der Welt genommen. Aber als Geist ist er nicht nur in, sondern auch über der materiellen Natur und Welt, nicht nur endlich begrenzt, sondern auch frei von den Schranken der Endlichkeit. Darum weisen Natur und Welt, insoweit sie Erscheinungen des Geistes sind, über sich selbst auf ein Nicht-Materielles, Unendliches hinaus als ihre immanente, wesenhafte Ursächlichkeit. Nur die Erscheinung und Wirkung des Geistes ist materiell begrenzt, nicht er selbst, die Ursache, das Wesen des erscheinenden Dinges. Darum ist die Persönlichkeit, als die Einheit des Geistes und der Materie, unendlich in endlicher Form, unvergänglich in vergänglicher Erscheinung. Der Geist als solcher ist unendlich, der menschliche als naturbegrenzter endlich-unendlich, der Geist der Welt, der Inbegriff alles

materiell Erscheinenden, des Universums, ist der schlechthin unendliche Geist, dessen endliche Erscheinung und Wirkung die Welt ist. Den schlechthin unendlichen Geist, das allgemeine Sein, welches das Sein der Welt ist, nennen wir Gott." (§ 9, S. 12 u. 13.)

Auf Grund dieser Expektorationen setzt Schenkel, echt pantheistisch, das Verhältnis von Gott und Welt denn auch ohne alles Bedenken wie das des Wesens zur Erscheinung. „Das Wesen, das in sämtlichen Erscheinungen kund wird, durch welches alle Dinge sind, ist er (d. i. Gott) als absoluter Geist . . . . . Die Welt als Inbegriff aller Erscheinungen ist ein Dasein ohne eigenes Wesen; sie hat ihr Wesen lediglich von Gott . . . . . Gott umfaſst den Inbegriff aller Wesenheiten" (§ 125, S. 166); er ist „der ewige Wesensgrund der Welt" (§ 211, S. 286). Darum ist er als „das Wesen der Welt auch nicht ohne die Welt zu denken, denn das Wesen ist nicht ohne seine Erscheinung. Wie Geist und Natur nicht zwei von einander wesensverschiedene Substanzen sind, so auch nicht der absolute Geist und die Welt; sie schlieſsen sich gegenseitig nicht aus, sie bedingen sich vielmehr. Soweit die Welt ohne den absoluten Geist vorgestellt wird, soweit ist sie wesenlos, das leere Chaos. Soweit der absolute Geist ohne die Welt vorgestellt wird, soweit ist er erscheinungslos, eine abstrakte Idee." (§ 124, S. 165 u. 166.) Fügen wir dem noch hinzu, daſs Schenkel nicht bloſs die Immanenz Gottes in der Welt oder seine „Innerweltlichkeit", sondern zugleich auch die Transcendenz desselben oder seine „Überweltlichkeit" behauptet (§§ 204 u. 205, S. 274—276), so werden unsere Leser wissen, in welche Kategorie von Weltanschauungen sie die des ehemaligen Heidelberger Theologen zu rechnen haben. Zwar polemisiert dieser allenthalben gegen den Pantheismus (§ 45, S. 63f.; § 126, S. 166f.), leider vergiſst derselbe aber gänzlich, daſs es nicht bloſs eine sondern zwei Formen des Pantheismus giebt, die ausschlieſslicher Immanenz und die der Immanenz und Transcendenz, und daſs er selber in der letzteren Form bis über die Ohren stecken geblieben ist. Wissenschaftlich angesehen ist es auch keine Frage, welche der beiden Formen die konsequentere ist; es ist die ausschlieſslicher Immanenz, weshalb wir denn auch einen David Friedr. Strauſs, gegen den Schenkel meistens sehr animos auftritt, für wissenschaftlich unvergleichlich bedeutender halten als diesen. Aber ebenso wenig ist es eine Frage, daſs die Welt- und Lebensansicht des positiven Christentums mit keiner der beiden Formen des Pantheismus sich verträgt, denn jene ist durch und durch antipantheistisch, da sie sich auf die Kreation der Welt durch Gott und beider Wesensdiversität, nicht aber auf die Wesensidentität beider gründet. Daher sieht sich denn auch Schenkel und mit ihm der Protestantenverein überhaupt genötigt, alle dogmatischen Grundlehren des positiven Christentums,

die der Trinität (§ 212 f., S. 287 f.), der Menschwerdung des Sohnes Gottes (§ 243 f., S. 326 f.) u. s. w. teils „als ein Nest von quälenden Widersprüchen“ (§ 214, S. 289), teils als „mit paganistischen Anschauungen versetzt“ (§ 243, S. 326) in ihrem alten seit 18 Jahrhunderten überlieferten Sinne preiszugeben. Dagegen wird uns nun durch die der erwähnten Kategorie angehörenden Theologen und Philosophen ein Christentum empfohlen, das mit dem alten und wahrhaften kaum etwas mehr als den Namen gemeinsam hat. Zugleich ist dasselbe für den Glauben viel zu kraft- und saftlos, für eine ernste, in die Tiefe der Welt und namentlich des kreatürlichen Geistes eindringende Wissenschaft aber viel zu oberflächlich und fadenscheinig, als daſs es möglich wäre, es anders als mit einem mitleidigen Auge anzusehen und ihm eine andere als eine verwirrende, destruktive Bedeutung für die unverjährbaren und ewigen Interessen der Menschheit zuzuerkennen.

[3.] Die Beziehung aller Naturatome auf einander, das fortwährende Sich-Verbinden und -Trennen derselben, doch so, daſs niemals auch nur ein einziges sich der Einwirkung aller übrigen gänzlich entziehen kann, wodurch allein die Einheit der Natur und ihres Lebens gesichert erscheint; mit einem Worte: die Thatsache der Zusammengehörigkeit und des Zusammenwirkens sämtlicher Atome zur Herstellung der Natur als eines einigen Ganzen wird in der That nur dann begreiflich, wenn die Totalität der Atome, wie wir behaupten, der Differenzierung einer einzigen Substanz oder eines einzigen Realprinzips mittels Zerteilung oder Diremtion desselben entsprungen ist. Werden dagegen die Atome, was in der Regel ohne alle Begründung d. i. rein willkürlich von unseren materialistisch gesinnten Physikern geschieht, als ewig, von einander gänzlich unabhängig neben einander im Raume daseiend angenommen, so bleibt ihr auf einander Bezogensein und ihr Zusammenwirken für das eine Naturganze schlechthin unerklärlich; es ist ein unbegreifliches Wunder. Wir haben dieses dem Materialismus der Neuzeit gegenüber schon ausführlich bewiesen in unserem: „Emil Du Bois-Reymond u. s. w.“ S. 180 f. Die der unserigen ganz gleiche Überzeugung finden wir zu unserer Freude auch ausgesprochen von Eduard Zeller, freilich im Zusammenhange von Erwägungen, denen zum gröſsten Teile wir unserseits nicht beistimmen können, aus dem einfachen Grunde, weil sie, wie es scheint, das für viele Denker der Neuzeit fast unzerreiſsbare Netz sind, welches sie in dem monistischen Pantheismus gefangen hält. Es ist ebenso lehrreich wie interessant, Zellers hierher gehörige Ausführungen etwas näher anzusehen.

In seiner Abhandlung: „Über Ursprung und Wesen der Religion“ aus dem Jahre 1877 (vgl. Eduard Zeller: „Vorträge und Ab-

handlungen". 2. Sammlung. Leipzig, 1877. S. 1—92) macht Zeller seine Leser u. a. mit dem nach seiner Meinung einzig möglichen Beweise für „das Dasein Gottes" bekannt und zwar in folgender Art. „Die Wissenschaft", wird behauptet, „hat nur einen einzigen Weg, auf dem sie den Begriff der Gottheit finden, das Dasein Gottes erweisen kann: den Schlufs von dem Weltganzen auf seinen letzten Grund. Und gerade die Einheit der Welt, der Zusammenhang und die Zusammengehörigkeit aller ihrer Teile ist es, worauf bei diesem Schlufs alles ankommt. Die Wahrnehmung zeigt uns zunächst eine unbestimmbar grofse Menge von einzelnen Dingen und Vorgängen. Unser Verstand erkennt in dieser Mannigfaltigkeit eine feste Ordnung; die Erscheinungen verteilen sich ihm teils nach ihrer Gleichartigkeit, teils nach ihrer regelmäfsigen Verbindung in gewisse Gruppen, die aber bei aller ihrer Verschiedenheit doch auch wieder räumlich, zeitlich und begrifflich miteinander verknüpft sind; er bemerkt, dafs nach unveränderlichen Gesetzen unter den gleichen Bedingungen immer die gleichen Erfolge eintreten; und wenn er über den Grund dieser Regelmäfsigkeit nachdenkt, kann er ihn nur in dem Vorhandensein von Ursachen finden, aus deren Zusammenwirken die Dinge mit Notwendigkeit hervorgehen. Dieser Zusammenhang alles Seins findet auch nirgends, soweit unsere Beobachtung oder unser Gedanke reicht, eine Grenze." Und derselbe herrscht nicht nur in der gesamten Körperwelt sondern „auch unser geistiges Leben macht davon keine Ausnahme. Wir können dasselbe allerdings nicht aus blofs materiellen Ursachen ableiten; aber wir werden deshalb die Thatsache nicht verkennen, dafs es mit unserem körperlichen Organismus und durch diesen mit der gesamten Körperwelt in dem engsten Zusammenhang, der stetigsten und folgenreichsten Beziehung steht, wie man diese nun immer zu erklären versuchen mag . . . . . Man wird daher jedenfalls einräumen müssen, dafs alles Wirkliche ohne Ausnahme unter gewissen gemeinsamen Gesetzen stehe. Wenn aber dieses, so mufs auch alles von gemeinsamen Ursachen oder von einer gemeinsamen Ursache abhängen . . . . . Ist aber alles Sein und Geschehen in letzter Beziehung auf die gleichen Ursachen zurückzuführen, so ist auch alles durch dieselben zu einem Ganzen verknüpft, und selbst wenn wir annehmen wollten, es gebe mehrere mit einander in keiner direkten Wechselwirkung stehende Weltsysteme, von denen das unserige, bis zu den äufsersten Grenzen des Sternenhimmels, nur ein einzelner Teil sei — selbst in diesem Falle hätten wir kein Recht, von mehreren Welten zu sprechen . . . . . Bildet aber die Gesamtheit aller Dinge ein Ganzes, so kann sie auch in letzter Beziehung nur auf dieselbe einheitliche Ursache zurückgeführt werden." Und eben diese „letzte Ursache alles Seins" ist die Zellersche Gottheit, das Absolute. Wie beschaffen wird man sich dasselbe zu denken

haben? „Wenn es“, meint Zeller, „die Ursache aller Dinge sein soll, so mufs es die Kraft sein, die alles hervorbringt; wenn es ihre letzte, einheitliche Ursache sein soll, so mufs diese Kraft als eine alles umfassende und bewirkende, eine absolute gedacht werden; wenn mit der materiellen Welt auch die des Bewufstseins, wenn alles aus ihm herstammen soll, was dem Leben der Menschheit einen Wert giebt, (warum nicht auch das, was diesem zur Schande gereicht?) . . . jede Anlage zum Erkennen und zum Wollen des Guten, zum künstlerischen Schaffen und zum schönen Empfinden (nicht auch jede Anlage zum Empfinden des Häfslichen und zum Wollen des Bösen?), so mufs sein Begriff so bestimmt werden, dafs der Grund von allem diesem in ihm liegt, dafs alle jene Wirkungen aus seiner unendlichen Vollkommenheit als ihre natürliche Folge hervorgehen. Versuchen wir es aber freilich, uns von der letzteren eine anschauliche Vorstellung zu machen, so läfst uns die einzige Analogie, der wir hierbei folgen können, die des menschlichen Geistes, nur zu bald im Stiche, und so leicht es uns wird, unangemessene Vorstellungen vom Begriff der Gottheit abzuwehren, so schwierig zeigt sich die Aufgabe, sie durch solche zu ersetzen, welche nach keiner Seite hin einer Einwendung Raum geben.“

„Überlegungen solcher Art“, versichert Zeller, „sind es, welche die wissenschaftliche Forschung zum Gottesbegriff hinführen. In der näheren Ausführung lassen sich dieselben auf die mannigfaltigste Weise modifizieren und erläutern; aber ihrem allgemeinen Charakter nach müssen sie sich immer in der hier bezeichneten Richtung bewegen, sobald einmal anerkannt ist, dafs wir auch zu diesem Begriff, wie zu allen unseren Begriffen, nur von der Erfahrung aus gelangen können. Der Glaube an die Gottheit läfst sich wissenschaftlich immer nur darauf gründen, dafs die Welt als Ganzes eine letzte, einheitliche Ursache fordert, und in den Begriff derselben können wir nur das aufnehmen, was sich aus dieser Begründung ergiebt.“

Was sollen wir zu diesen Zellerschen Argumentationen bemerken? Sie sind gleich falsch und unhaltbar, mag man sie von ihrer formellen Seite oder vonseiten ihres Inhaltes betrachten. Zellers Gott ist kein Gott; er ist die Substanz der Welt als seiner Erscheinung, die immanente Ursache derselben als seiner Wirkung — eine Ansicht, deren grofse Verwandtschaft mit den Pantheismen eines Spinoza und Hegel offen zutage tritt. So verkehrt und verwerflich daher diese, ebenso verwerflich ist auch Zellers Pantheismus. Er ist dies nicht weniger auch in Rücksicht auf seine Begründung, sodafs Zeller kein Recht hat, seine Argumentation als *κατ᾽ ἐξοχήν*, ja als die einzig „wissenschaftliche“ hinzustellen. Denn in der Art, wie Zeller uns belehrt, entsteht der Gottesgedanke im Geiste des Menschen nicht, obgleich derselbe — darin hat Zeller recht — „auch zu diesem Begriffe, wie

zu allen übrigen, nur von der Erfahrung aus gelangen kann". Aber es ist in erster Linie die Erfahrung, die der Denkgeist in und an sich selber macht. Leider ist gerade diese einem Zeller in seinem langen wissenschaftlichen Leben so gut wie gänzlich unbekannt geblieben. Denn der Geist des Menschen erfährt unseren früheren ausführlichen Darlegungen zufolge in und an sich selber unmittelbar nur Erscheinungen und Wirkungen, welche er nicht auf Gott sondern auf sich selber als die ihnen immanente Substanz und Ursache zurückzuführen genötigt ist. Und nun erst, nachdem der Geist sich selbst als Substanz und Ursache gefunden, findet er (infolge der ihm anhaftenden Beschränktheit und Bedingtheit) neben und über sich auch Gott als Substanz und Ursache und zwar als eine solche, die in ihrer Absolutheit ihn selbst als nicht-absolute Substanz und Ursache aus nichts gesetzt d. i. in dem von dem positiven Christentum gelehrten Sinne geschaffen, aber ihn nicht als ihre eigene und ihr selbst immanente Erscheinung und Wirkung produziert hat. Das alles wird gehörigen Ortes von uns ausführlich bewiesen werden. Aber so verkehrt die vorher mitgeteilten Ausführungen Zellers auch immer sein mögen, in dem Zusammenhange derselben bringt er doch etwas zur Sprache, was unsere volle Anerkennung verdient. Es ist die Behauptung, dafs die der Körperwelt zugrunde liegenden Atome unmöglich als von einander unabhängige Urwesen gedacht werden können. Nachdem derselbe bemerkt, dafs alles von gemeinsamen Ursachen abhänge, fährt er fort. „Diese Ursachen stellen sich nun zunächst als eine Vielheit besonderer Stoffe und Kräfte dar . . . Aber alle diese Stoffe und Kräfte stehen doch mit einander in Zusammenhang; sie wirken auf einander nach bestimmten Gesetzen und aus diesem ihrem Zusammenwirken geht ein geordnetes Ganzes hervor, das eine unendliche Fülle von Wesen, einen unerschöpflichen Reichtum von Leben, Geist und Vernünftigkeit umschliefst. Wie soll man sich diese Thatsache erklären? Sollen wir als das Erste und Ursprünglichste eine Mehrheit von Elementarstoffen setzen, von denen jeder seine eigentümliche Wirkungsart habe, ohne dafs sie aus einer tiefer liegenden gemeinsamen Quelle herstammen? . . . . So lange man," schreibt Zeller ganz richtig, „von einer Vielheit ursprünglicher Wesen ausgeht, entsteht immer die Frage, wie denn diese vielen Urwesen, diese Elemente, diese Atome, diese Monaden, mit einander in Zusammenhang gekommen sein sollen, wenn sie nicht von Anfang an schon in Zusammenhang standen, wie aus ihnen eine Welt, und diese unsere Welt, entstehen konnte, wenn sie nicht aus einem und demselben Grund entsprungen sind, von einer und derselben Kraft zusammengehalten und gelenkt werden . . . . Schon im allgemeinen läfst sich nicht einsehen, wie Dinge auf einander einwirken könnten, die gar nichts mit einander gemein hätten . . . . Haben sie aber

etwas mit einander gemein, durch das ihre Wechselwirkung bedingt ist, so bildet eben dieses Gemeinsame ihr Wesen, das Substrat oder die Substanz, durch deren nähere Bestimmung die Dinge als diese besonderen entstehen." So ist es, wenigstens bezüglich der materiellen oder Natur-Atome. Denn sie alle ohne Ausnahme sind „nähere Bestimmungen" oder Individualisierungen der einen ursprünglich d. i. vor dem Beginn ihrer Differenzierung noch nicht atomisierten Natursubstanz. Leider hat Zeller seine richtige Einsicht aber auch hier dadurch wieder verdorben, daſs er als „die tiefer liegende gemeinsame Quelle", der sämtliche Atome entstammen, nicht die allgemeine Natursubstanz, sondern die Gottheit ansieht. Sie alle, ja alles Existierende überhaupt sind ihm „nähere Bestimmungen" (Individualisierungen) der Gottheit, — ein offenbarer Beweis dafür, daſs der Zellersche Gott eben nichts ist als die apotheosierte Natur. Und das soll das Endresultat der deutschen Wissenschaft sein?! (Die vorstehenden wörtlichen Auszüge aus der erwähnten Zellerschen Abhandlung stehen a. a. O., S. 11—23.)

[4.] Aus der vorhergehenden Charakterisierung des Differenzierungsprozesses der Natur geht hervor, daſs alle Einzelwesen in dieser Setzungen (Emanationen) der einen, in sie alle sich zersetzt habenden allgemeinen Natursubstanz sind. Ob aber die letztere die Produktion aller ihrer Einzelwesen rein aus und durch sich selbst oder nur mittels fremder Einwirkung auf sie zustande gebracht und, sollte letzteres der Fall sein, in welchem Umfange sie solcher Einwirkungen bedurft habe, die Entscheidung hierüber muſs späterer Untersuchung vorbehalten bleiben.

[5.] Die vorher skizzierte Entstehung des ersten Menschen nach Günthers ebenso kurzer als zutreffender Zeichnung siehe oben S. 363.

[6.] Gegen die Auffassung des Geistes, überhaupt denkender Wesen als räumlicher wird ein Bedenken eigentümlicher Art geltend gemacht, welches wir unseren Lesern in der Form, wie Eduard Zeller dasselbe vorbringt, nicht vorenthalten wollen. Man hält dafür, daſs die Räumlichkeit eines Wesens als Negation seiner „strengen Einheitlichkeit" die Denkfähigkeit desselben schlechthin unmöglich mache. „Den letzten Grund alles Seins", schreibt Zeller, „wird man nicht in der bloſsen Materie suchen können. Man kann es . . . auch dann nicht, wenn man die Materie durch die ihr inwohnenden Kräfte von aller Ewigkeit her bewegt sein läſst. Denn diese Kräfte könnten doch immer nur mechanische sein; sie könnten räumliche Bewegungen und als Folge derselben jene Verteilung und Anordnung der Stoffe her-

vorbringen, auf der die ganze Mannigfaltigkeit des äufseren Daseins beruht. Wie sie dagegen die Erscheinungen des Bewufstseins erzeugen, wie mechanische Bewegungen in unserem Gehirne oder in einzelnen Teilen desselben sich in Vorstellungen, Gefühle und Willensakte umsetzen, wie unser geistiges und sittliches Leben sich in blofse Bewegungsvorgänge auflösen oder aus solchen ableiten lassen könnte, davon ist nicht allein die Möglichkeit nicht nachgewiesen, sondern das Gegenteil läfst sich mit aller Strenge darthun." Unverkennbar läuft schon in dieser Ausführung, wie auch sonst bei Zeller allenthalben, der folgenreiche Irrtum mit unter, dafs alle Formen des (menschlichen) Bewufstseins als wesenhaft oder qualitativ identisch angesetzt werden und nur eine quantitative oder graduelle Verschiedenheit derselben behauptet wird, oder dafs alles Bewufstsein an sich schon Selbstbewufstsein und mithin jedes denkende Subjekt auch ein eigentliches Selbst oder Ich sei. Doch sehen wir davon einmal ab, so glaubt Zeller „mit aller Strenge darthun" zu können, dafs die Materie als solche schlechthin unfähig sei, irgendeine Bewufstseinsform, welche immer es sei, aus sich zu erzeugen. Und wie liefert Zeller den angeblichen Beweis? Man höre! „Alle Bewufstseinserscheinungen", schreibt er, „beruhen darauf, dafs ein Mannigfaltiges zur Einheit der Empfindung, des Gefühls, der Vorstellung, des Gedankens, des Entschlusses zusammengefafst wird; sie alle haben zu ihrer Voraussetzung das einheitliche Subjekt, in dem und durch das sie sich vollziehen, das Selbst oder das Ich (?!), wie sich dies am einleuchtendsten und unmittelbarsten an dem Selbstbewufstsein als solchem zeigen läfst. Ein Körper dagegen, mag er noch so klein, und möchte er selbst physikalisch unteilbar sein, wie Demokrits Atome, besteht immer noch aus vielen, räumlich auseinanderliegenden Teilen, die ihrerseits wieder aus solchen Teilen bestehen, und so fort ins unendliche; ein solcher kann daher seiner Natur nach nicht das Subjekt von Vorgängen sein, welche sich nur als Thätigkeiten eines streng einheitlichen Wesens begreifen lassen." („Vorträge und Abhandlungen". 2. Sammlung. Leipzig, 1877. S. 20. Ähnlich a. a. O., S. 532—535.) Was hat man wohl von dieser Beweisführung zu halten? Ist sie in der That so nied- und nagelfest, wie Zeller sich einbildet?

Jeder Körper, mag er noch so klein sein z. B. ein Atom besteht immer noch aus vielen, räumlich aus einander liegenden Teilen. Das wird Zeller ohne weiteres zugegeben werden müssen. Aber einmal angenommen: ein solches Atom z. B. als konstitutiver Bestandteil eines tierischen Gehirns habe die Fähigkeit, auf Veranlassung gewisser mechanischer Bewegungen, in die es versetzt worden, gewisse Empfindungen oder Vorstellungen z. B. Lichtempfindungen auszuprägen, — wird die Möglichkeit und Zulässigkeit einer solchen Annahme

schon dadurch als eine ungerechtfertigte, willkürliche und hinfällige sich erweisen, weil das Atom als Subjekt der erwähnten Empfindungen „aus vielen, räumlich aus einander liegenden Teilen besteht“, während für dieselben „ein streng einheitliches Subjekt“ notwendigerweise erfordert wird? Wie will denn Zeller diese so kühn hingestellte Behauptung als eine begründete deutlich machen? Nehmen wir an, jeder Teil des in Rede stehenden Atoms sei empfindungsfähig, so werden auf Veranlassung derjenigen Bewegung, in welche jeder dieser Teile versetzt worden, von dem Atom auch ebenso viele Empfindungen ausgeprägt werden, als dasselbe solcher Teile in sich vereinigt. Und nehmen wir, wieder in einem tierischen Gehirne, sogar einen empfindungsfähigen Atomkomplex an, der durch Einwirkung eines äufseren Gegenstandes auf ihn in gewisse Empfindung anregende Bewegungen versetzt worden, so werden von demselben auch so viele Einzelempfindungen ausgeprägt werden, als Teile von ihm durch die äufsere Einwirkung affiziert worden sind. Nun treffe ferner die Annahme zu, dafs die mechanischen Bewegungen, in die der Atomkomplex versetzt worden und auf Veranlassung derer er die in Rede stehenden Empfindungen ausprägt, von einem einzigen, in der Aufsenwelt befindlichen Gegenstande z. B. einem Menschen, einem Stücke Fleisch u. s. w. herrühren. Werden nun die vielen Empfindungen des Atomkomplexes, wofern sie nach aufsen je auf diejenigen Stellen des Raumes, von wo die Bewegung in jenen eingedrungen, bezogen werden, in jenem nicht auch zu einem einheitlichen Bilde, zu einer einheitlichen Vorstellung des betreffenden äufseren Gegenstandes gleichsam zusammenfliefsen müssen? Das sinnliche, selbstbewufstlose Bewufstsein in Mensch und Tier verlangt demnach gar nicht „ein streng einheitliches Subjekt“, wie Zeller behauptet, aber auch für das geistige oder Selbstbewufstsein des Menschen und nicht der Tiere ist ein solches nicht erforderlich, wenigstens in dem Sinne nicht, wie von Zeller dies geltend gemacht wird. Zwar ist der Geist des Menschen, wie von uns bewiesen worden, wirklich eine substantiale Einheit, aber er ist eine solche als Sein an und für sich, als ganzheitliches, ungeteiltes und unteilbares Prinzip. Diese „strenge Einheitlichkeit“ des Geistes schliefst aber seine Räumlichkeit nicht aus und die letztere ist auch mit den Bewufstseinserscheinungen desselben wohl verträglich. Des Geistes Bewufstsein ist, in diametralem Gegensatze zu dem der Sinnlichkeit in jeder animalischen Individualität des Naturlebens, Selbstbewufstsein, der Ichgedanke. Zum Zustandekommen desselben mufs nach § 8, S. 43f. der Geist ebenfalls von aufsen affiziert, in (mechanische) Bewegung versetzt werden. Gesetzt nun: der Geist sei ein räumliches Wesen und jeder Punkt (— nicht Teil, denn von Teilen kann bei ihm als einem ganzheitlichen und unteilbaren Wesen gar keine Rede sein —) desselben sei wahrnehmungs-

fähig. Demnach wird nun zwar auch jeder Punkt des Geistes an der Wahrnehmung der ihm inhärent gewordenen Bewegung beteiligt sein, aber da die vielen Punkte des Geistes ungeachtet ihrer Vielheit dennoch ein ununterbrochenes, kontinuierliches substantiales Eins und Ganzes sind, so wird die Wahrnehmung der diesem inhärenten Bewegung vonseiten des letzteren ebenfalls nur eine einheitliche sein können. Der Geist als ein- und ganzheitliches Prinzip nimmt die Bewegung, in die er versetzt worden, wahr und bezieht sie auf sich als ihren realen oder substantialen Träger, jene von sich und sich von jener unterscheidend, und eben hierdurch erhebt er sich zum Wissen um sich nach den beiden ihm gleich wesentlichen Seiten des Seins und Erscheinens, der Substanz und des Accidenzes u. s. w. „Die strenge Einheitlichkeit“ des Geistes, die zur Erklärung seines Bewufstseins als Selbstbewufstseins allerdings erforderlich ist, besteht demnach keineswegs, wie Zeller will, in Unräumlichkeit oder Raumlosigkeit desselben. Ja keine Substanz, von welcher Beschaffenheit auch immer, kann als ein entweder relativ, wie die Kreatur, oder absolut autonomes Prinzip, wie Gott, als eine völlig raumlose oder unräumliche gedacht werden. Vielmehr ist „die strenge Einheitlichkeit“ des Geistes unseren früheren Nachweisungen zufolge darein zu setzen, dafs er in Wesensverschiedenheit von all und jedem materiellen Naturatom nicht die Individualität oder Besonderung eines allgemeinen, universalen Seins sondern ein Sein an und für sich, ein ganzheitliches, unteilbares substantiales Eins ist und für alle Zukunft bleiben mufs.

[7.] Um die oben erwähnten Illusionen der Sinnlichkeit zu erklären, stellt Helmholtz („Physiologische Optik“, Leipzig 1887, S. 428f.) folgende Regel auf: „Die allgemeine Regel, durch welche sich die Gesichtsvorstellungen bestimmen, die wir bilden, wenn unter irgendwelchen Bedingungen oder mit Hilfe von optischen Instrumenten ein Eindruck auf das Auge gemacht worden ist, ist die, dafs wir stets solche Objekte als im Gesichtsfelde vorhanden uns vorstellen, wie sie vorhanden sein müfsten, um unter den gewöhnlichen normalen Bedingungen des Gebrauchs unserer Augen denselben Eindruck auf den Nervenapparat hervorzubringen. Diese „Regel“, fährt Helmholtz im weiteren fort, „entspricht übrigens einer allgemeinen Eigentümlichkeit aller Sinneswahrnehmungen, nicht blofs des Gesichtes allein. Die Erregung der Tastnerven z. B. geschieht in der ungeheuer überwiegenden Mehrzahl der Fälle durch Einwirkungen, welche die in der Hautfläche gelegenen Endausbreitungen dieser Nerven treffen; nur ausnahmsweise werden die Stämme durch stärkere Einwirkungen erregt werden können. Unserer oben gegebenen Regel entsprechend, werden deshalb alle Erregungen von Hautnerven, auch wenn sie deren Stamm,

oder selbst das zentrale Ende treffen, in der Wahrnehmung an die entsprechende peripherische Hautfläche verlegt. Die auffallendsten und überraschendsten Fälle solcher Täuschung sind diejenigen, wo die entsprechende peripherische Hautfläche gar nicht mehr existiert, z. B. bei Leuten, denen ein Bein amputiert worden ist. Solche glauben oft noch lange Zeit nach der Operation sehr lebhafte Empfindungen in dem abgeschnittenen Fuſse zu haben. Sie fühlen genau, welche Stellen dieses oder jenes Zehen schmerzen. Die Erregung kann hier natürlich nur den noch bestehenden Stumpf des Nervenstammes treffen, dessen Fäden ehemals nach den abgeschnittenen Zehen hinliefen, und meistens ist es wohl das Ende des Nerven in der Narbe, welches durch äuſseren Druck oder die Kontraktion des Narbengewebes gereizt wird. Zuweilen werden des Nachts die Empfindungen in der fehlenden Extremität so lebhaft, daſs die Leute hinfühlen müssen, um sich zu überzeugen, daſs ihre Extremität ihnen wirklich fehlt."

In dem Folgenden sucht Helmholtz nach dem eigentlichen Grunde und der Beschaffenheit der erwähnten Sinnestäuschungen. „Es ist klar", meint er, „daſs es .... nicht eine unrichtige Thätigkeit des Sinnesorgans und des dazu gehörigen Nervenapparates ist, welche die Täuschung hervorbringt .... Es ist vielmehr nur eine Täuschung in der Beurteilung des dargebotenen Materials von Sinnesempfindungen, wodurch eine falsche Vorstellung entsteht." Und diese falschen Beurteilungen bezeichnet Helmholtz im weiteren wieder als „unbewuſste Schlüsse", welche „in ihren Resultaten den sogen. Analogieschlüssen kongruent seien". „Die unbewuſsten Analogieschlüsse treten aber", wie Helmholtz ausdrücklich und sicherlich mit Recht hervorhebt, „eben weil sie nicht Akte des freien Denkens sind, mit zwingender Notwendigkeit auf, und ihre Wirkung kann nicht durch bessere Einsicht in den Zusammenhang der Sache aufgehoben werden."

Mit der vorhergehenden Deutung des berühmten Physiologen können wir unserseits uns nicht einverstanden erklären. Schon früher haben wir mit Kant dahin uns ausgesprochen, daſs „die Sinne" überhaupt nicht „urteilen", weder wahr noch falsch (vgl. „Emil du Bois-Reymond u. s. w.", S. 250, Nr. 30); ebenso wenig bilden sie unserer Ansicht nach „Schlüsse", es seien bewuſste oder unbewuſste. Und warum nicht? Aus dem einfachen Grunde, weil die Sinnlichkeit immer und überall, selbst in ihrer vollendetsten Organisation, die sie im Leibe des Menschen erreicht, nur Einzel-, keine Allgemein-Vorstellungen ausbildet, und weil sie infolge dessen auch niemals in die Gelegenheit kommen kann, die eine Vorstellung der anderen als ihrer übergeordneten Allgemein-Vorstellung zu subsumieren, — eine Operation, an welche die Möglichkeit des (logischen) Urteilens und Schliefsens, selbst in ihrer niedrigsten, unvollkommensten Form, durchaus gebunden

ist. So ist die Kenntnis, welche der Hund von seinem Herrn, das Pferd von seinem Stalle u. s. w. hat, weder ein Urteil noch ein Schlufs. Vielmehr beruht dieselbe darauf, dafs die Gedächtnisvorstellung, welche das betreffende Tier von dem betreffenden Gegenstande besitzt, mit dem Wahrnehmungsbilde, welches jenes durch Einwirkung dieses auf seine Sinnlichkeit gewinnt, in wesentlichen, charakteristischen Zügen übereinstimmt, und dafs mithin die letztere direkt und unmittelbar den Gegenstand als einen bereits bekannten der Vorstellungsfähigkeit des Tieres vergegenwärtigt. Etwas anders verhält es sich mit den oben besprochenen sinnlichen Gefühlen und ihrer Beziehung an die peripherischen Nervenenden, deren Erregung die erste Veranlassung zur Ausprägung jener gegeben haben. Wir unserseits verdeutlichen uns diese Thatsache dadurch, dafs wir des Strebens eines komprimierten elastischen Körpers gedenken, die ihm naturgemäfse Ausdehnung wieder einzunehmen. Wie dieser, falls er seiner Fessel entledigt wird, die ihm naturgemäfsen Grenzen wiederfindet, ohne Urteil und Schlufs, ebenso ist es auch dem Sinnensubjekte naturgemäfs, d. i. angeboren, seine Lust- und Schmerzgefühle an diejenige Stelle des Organismus zu verlegen, deren Erregung, falls der Organismus unversehrt ist, in der Regel die erste Einleitung zu dem ganzen Prozesse bildet, als dessen Schlufsresultat das betreffende Gefühl in dem Gehirn auftaucht. Ist nun dem Organismus durch Verstümmelung desselben diese Stelle verloren gegangen, so legt das Sinnensubjekt damit den ihm angeborenen Trieb der Translozierung seiner Gefühle an diese Stelle nicht auch zugleich ab. Vielmehr verfährt dasselbe nach wie vor ganz unwillkürlich in der gleichen Weise, ohne alle, sei es bewufste sei es unbewufste Überlegung, mithin auch ohne alles und jedes Urteilen oder Schliefsen. Und eben hieraus ganz allein erklärt sich auch, wie uns scheinen will, „die zwingende Notwendigkeit“ jenes Verfahrens, welche selbst „durch bessere Einsicht in den Zusammenhang der Sache nicht aufgehoben werden kann“.

[8.] Einen kurzen, orientierenden Überblick über den Stand der Forschung, betreffend die (subjektiven) Gehirn-, respektive Grofshirnrinde-Funktionen, giebt Hermann Munk in der Schrift: „Über die Funktionen der Grofshirnrinde.“ Berlin 1881. S. X, 133, gr. 8°. In der Einleitung S. 1f. bemerkt Munk u. a., dafs „der erste grofse Erfolg, welchen die Physiologie des Grofshirns mit Flourens' Versuchen zu verzeichnen hatte, — ‚er hatte die Grofshirnhemisphären als den Sitz des Willens und der Wahrnehmungen nachgewiesen‘ — zugleich verhängnisvoll für ihren Fortschritt wurde“ und zwar durch die Lehre desselben, dafs „alle Teile des Grofshirns in gleicher Weise mit dessen Funktionen betraut wären, eine funktionelle Differenz einzelner Abschnitte des Grofshirns nicht weiter bestände“. „Fast ein

halbes Jahrhundert blieb Flourens' Lehre bestehen." „Erst im Jahre 1870 wurde durch die Untersuchung von Fritsch und Hitzig der Bann, unter welchem das Großhirn so lange sich befunden hatte, gelöst." Aus dem Nachweise, daſs „auf elektrische Reizung gewisser Stellen an einer vorderen Partie der Konvexität des Groſshirns bestimmte kombinierte Muskelkontraktionen der gegenüberliegenden Körperhälfte erfolgen", während „durch die Reizung der übrigen Konvexität keine Muskelbewegung herbeigeführt wurde", schlossen die beiden deutschen Gelehrten, daſs, Flourens' Meinung entgegen, „sicher einzelne seelische Funktionen, wahrscheinlich alle zu ihrem Eintritt in die Materie oder zur Entstehung aus derselben auf circumscripte Centra der Groſshirnrinde angewiesen sind". Fritschs und Hitzigs Untersuchungen riefen in wenigen Jahren „über das neuentstandene physiologische Gebiet eine groſse Litteratur" hervor. Aber „zu durchgreifenden Erfolgen führten die vielen Untersuchungen nicht". Der Behauptung, welche Nothnagel, Hermann u. a. noch im Jahre 1875 aufstellten, daſs „eine strenge Lokalisation der geistigen (?!) Funktionen auf bestimmte Zentren der Groſshirnrinde nicht vorhanden oder wenigstens noch nicht nachgewiesen wäre", lieſs sich nichts Thatsächliches entgegenstellen. Zwar hatte Ferrier um dieselbe Zeit in den Jahren 1874 und 1875 „eine Reihe der wichtigsten Ermittelungen gemeldet. Für jeden Abschnitt der Groſshirnrinde des Affen hatte er dessen besondere Funktionen anzuzeigen vermocht. Im gyrus angularis hatte er das Sehzentrum, dicht darunter im gyrus temporo-sphenoidalis superior das Hörzentrum, in der tiefern Partie des Schläfenlappens das Zentrum des Geschmacks und (im Uncus) das Zentrum des Geruchs, im gyrus hippocampi und hippocampus major das Tastzentrum, in der Umgebung der fissura Rolandi die Zentren der willkürlichen Bewegung, in den Hinterhauptslappen das Hungerzentrum (Zentrum für Viszeralgefühle) gefunden; die Abtragung der Frontalregionen endlich hatte er deutlich die Intelligenz schädigen sehen und die Fähigkeit aufzumerken." Aber leider! „gerade so wie Ferrier selber nicht der mindeste Zweifel an seinen Ermittelungen geblieben war, gerade so konnte, wer seine Versuche musterte, auch nicht den mindesten Glauben allen jenen Ergebnissen beimessen", denn „roh war operiert, roh beobachtet, roh geschlossen worden". Ferriers Versuche „stellten sich als nichts anderes dar, denn als schlecht zurechtgemachte Belege vorgefaſster Meinungen"; sie fanden daher „in dem schwebenden Streite, bei Freund wie Feind der Lokalisation, auch gar keine Beachtung". Ebenso wenig führten weitere Untersuchungen von Hitzig bezüglich der Lokalisation zu einem gesicherten Resultate. Dagegen war Goltz im Jahre 1876 „durch ausgedehnte Zerstörungen der Groſshirnrinde, welche er in groſser Zahl vorgenommen hatte, wiederum zu ganz anderen Resultaten

gelangt. Gleichviel, wo die Rinde zerstört war, ob vorn oder hinten, stets waren dieselben Störungen der Bewegung, der Empfindung und des Sehvermögens zur Beobachtung gekommen, nur um so hochgradiger, je ausgedehnter die Verletzung war; und der gröfsere Teil dieser Störungen war mit der Zeit wieder verschwunden, ein kleiner Teil war für immer zurückgeblieben. In diesen Erfahrungen hatte Goltz die Widerlegung der Flourensschen Lehre gesehen, dafs nach grofsen Verstümmelungen des Grofshirns der erhaltene Rest desselben die Funktionen des ganzen Grofshirns wiedergewinnen sollte; zugleich aber hatte er die Erfahrungen unvereinbar gefunden mit der Auffassung, nach welcher die verschiedenen Abschnitte der Grofshirnrinde verschiedenen Verrichtungen dienen sollten". Allein gegen die letztere Ansicht von Goltz sind namentlich wieder die seit dem Jahre 1876 unternommenen Forschungen Munks gerichtet; denn trotz des grofsen Eindrucks, den Goltzs Veröffentlichungen im allgemeinen gemacht, ist doch „die Lokalisation der Funktionen in der Grofshirnrinde für Munk ein physiologisches Postulat". Indessen sind auch seine Aufstellungen nicht ohne Entgegnung geblieben. Denn gerade sie vor allen anderen haben Goltz herausgefordert und zu einer geharnischten Gegenwehr veranlafst in dem Aufsatze: „Über die moderne Phrenologie" in: „Deutsche Rundschau", Bd. XLV, 1885, S. 262f. und S. 361f. Er vergleicht dort (S. 267) Munk mit einem „Gewürzkrämer oder Apotheker". Wie „dieser seine Waren in Schubkästen und Büchsen ordnet, um sie schnell herauszufinden, wenn ein Kunde etwas verlangt, so sollen auch in unserer Grofshirnrinde die Vorstellungen fein säuberlich geordnet sein. Man sollte nun meinen, dafs, wenn man sich einmal dazu entschliefst, die räumliche Verteilung der Grofshirnverrichtungen nach dem Muster eines Gewürzladens vorzunehmen, doch wenigstens das Einteilungsprinzip durchgeführt werden müfste. Munk hält auch das nicht für nötig. Er verfährt wie ein wunderlicher Bibliothekar, der einen Teil seiner Bücherei nach den Anfangsbuchstaben der Verfasser, einen anderen Teil nach dem wissenschaftlichen Inhalt und einen dritten Teil nach der Form des Einbandes der Bücher ordnet. So ordnet Munk die Gesichtsbilder je nach dem Gegenstande des Eindrucks, die Schallvorstellungen nach der musikalischen Tonhöhe, die Gefühlsvorstellungen nach dem empfindenden Körperteil. Es gehörte der Mut seiner getreuen Anhänger dazu, um an solchen Einteilungen Gefallen zu finden, welche an Kühnheit der Erfindung die Phantasie Galls in Schatten stellen." Wir unserseits können diesem Streite der Physiologen um so ruhiger zusehen, als von der schliefslichen und endgültigen Entscheidung desselben nach der einen oder andern Seite unsere Auffassung der Verbindung von Geist und Natur, Seele und Leib im Menschen ohnehin in allen wesentlichen Punkten unberührt bleibt.

[9.] Günther: „Eurystheus und Herakles. Metalogische Kritiken und Meditationen“, Wien 1843, S. 3.

[10.] Günther: „Süd- und Nordlichter am Horizonte spekulativer Theologie.“ Neue Ausgabe, Wien 1850, S. 219.

[11.] Kants S. W. II, 31.

[12.] Für einen Kenner der Philosophie Anton Günthers brauche ich nicht erst zu bemerken, daſs die vorherige Entwickelung über die Entstehung und Beschaffenheit unserer Begriffe dem oft wiederholten Studium jener entsprungen ist, sowie ich meine ganze wissenschaftliche Richtung dem Einflusse Günthers und seines Schülers, meines verehrten Lehrers und Freundes Knoodt in Bonn, in erster Linie zu verdanken habe. Dabei wird dem Kenner der Güntherschen Wissenschaft aber auch die Bemerkung nicht entgehen, daſs ich mich derselben keineswegs sklavisch überliefert habe, vielmehr allenthalben mich bemühe, das vielfach noch Unausgebaute und Mangelhafte, wovon jene an manchen Punkten keineswegs frei ist, weiter zu fördern und zu verbessern. Hierin erblicke ich das sicherste Mittel, um Günthers Wissenschaft in der deutschen Gelehrtenwelt und durch deren Vermittelung wohl auch über diese hinaus endlich einmal zu derjenigen Anerkennung zu bringen, die sie um ihrer Bedeutung und Tragweite willen ganz unzweifelhaft verdient. So haben meine Leser denn auch in den obigen Erörterungen über die Begriffe des Menschen eine Abhandlung vor sich, die zwar überall an Günthers Leistungen erinnert und auf dieselben zurückweist, zugleich aber auch nach verschiedenen und nicht unerheblichen Richtungen von denselben abweicht oder über dieselben hinausgeht. Es ist hier nicht der Ort, alle diese Punkte einzeln namhaft zu machen, doch sei die Bemerkung gestattet, daſs nach meinem Urteile erst durch die Verbesserungen, welche ich an ihr vorgenommen, Günthers Lehre vom Begriffe zu einer einheitlichen, vollkommen durchsichtigen und wissenschaftlich unanfechtbaren Doktrin erhoben wird.

[13.] *Συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον· Βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσί μου, ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας, τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσί μου.* Der Widerstreit zwischen Geist und Natur (Seele und Leib) in ethischer Beziehung wird von den biblischen Schriftstellern noch zu wiederholten Malen bezeugt. So von Paulus im Galaterbriefe V, 16 u. 17, wo es heiſst: *Λέγω δὲ· πνεύματι περιπατεῖτε καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε· Ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ του πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός· ταῦτα δὲ ἀντί-*

κεινται ἀλλήλοις, ἵνα μὴ, ἃ ἂν θέλητε, ταῦτα ποιῆτε· Ferner von Petrus in seinem ersten Briefe II, 11: *Ἀγαπητοὶ, παρακαλῶ ὡς παροίκους καὶ παρεπιδήμους ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν, αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς·*

[**14.**] Salomo Stricker, ordentl. Professor in der medizinischen Fakultät an der Universität zu Wien. „Studien über die Sprachvorstellungen", Wien 1880, S. 67.

[**15.**] C. G. Giebel: „Der Mensch. Sein Körperbau, seine Lebensthätigkeit und Entwickelung." Mit 50 Holzschnitten. Leipzig, Verlag von Otto Wiegand, 1868. S. 342 u. 343. Auch Albert Kölliker, Professor der Anatomie an der Universität Würzburg, behauptet in seiner anerkannt tüchtigen Schrift: „Entwickelungsgeschichte des Menschen und der höheren Tiere." 2. Auflage. Leipzig 1879, S. 41 § 5 ganz kurz: „Die Entwickelung der höheren Wirbeltiere und vor allem der Säugetiere stimmt, wenigstens was die Leibesanlagen betrifft, nach allem, was wir wissen, mit derjenigen des Menschen in hohem Grade überein." Der gleichen Ansicht in weiterer Ausführung begegnet der Leser bei Charles Darwin: „Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl" übersetzt von J. Victor Carus. 2 Bände. Stuttgart 1871. I, 11f.

[**16.**] Zu den obigen Ausführungen vergleiche des Verfassers „Emil Du Bois Reymond u. s. w." S. 74f. u. S. 122f., wo die auch von dem genannten Berliner Physiologen gewagte Beschränkung alles Wirklichen auf die Natur und dessen (anthropologischer) Monismus als durch und durch willkürliche und unwissenschaftliche Ansichten nachgewiesen werden. Einer der gröfsten Herolde im Ausposaunen der erwähnten völlig haltlosen Glaubensartikel ist Ernst Haeckel, der bekannte Zoologe an der Universität Jena. Dabei hatte Haeckel schon im Jahre 1877 auf der 50. Naturforscher-Versammlung in München den Mut, „die hohe Bedeutung" seines monistischen Naturalismus in der Form von Darwins Descendenztheorie auch „für den Unterricht zu betonen". Zwar will er nach seiner Erklärung vom 18. September 1882 in der 55. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte zu Eisenach nicht, dafs „der Darwinismus in den Elementarschulen gelehrt werde"; wohl aber fordert er, dafs „alle Unterrichtsgegenstände nach der genetischen Methode behandelt werden, und dafs die Grundidee der Entwickelungslehre, der ursächliche Zusammenhang der Erscheinungen, überall zur Geltung komme". Wir thun Haeckel sicherlich kein Unrecht, wenn wir behaupten, dafs er von „dem ursächlichen Zusammenhange der Erscheinungen" auch den Menschen nicht ausgeschlossen

wissen will, und dafs demzufolge nach seinem Wunsche in der Elementarschule auch „die Abstammung des Menschen von affenartigen Säugetieren“ als unantastbare Wahrheit gelehrt werden soll. Denn auch diese „wichtigste (freilich!) und bestrittenste von allen Descendenzhypothesen hat in den letzten Jahren auf Grund gereifter Erkenntnis so sehr die allgemeine Anerkennung der kompetenten Fachgenossen gewonnen, dafs sie von der grofsen Mehrzahl für ebenso wohl begründet gehalten wird, wie die Abstammung der Pferde von tapirartigen Paläotherien, der Wiederkäuer von schweineartigen Anaplotherien, der Vögel von eidechsenartigen Reptilien, an der kein einziger urteilsfähiger Zoologe mehr zweifelt“. Nun! Schon aus unserer bisherigen Entwickelung geht hervor, dafs auch wir Darwins Descendenztheorie in dem Umkreise der Natur eine grofse Bedeutung beizulegen nicht umhin können; es wird dies aus der Behandlung der Natur und ihres Lebens in dem 2. Bande dieser Schrift noch mehr erhellen. Dagegen hat dieselbe, auch auf den Menschen ausgedehnt, schlechterdings keine Wahrheit; sie ist in dieser Übertragung eine der verhängnisvollsten und augenscheinlichsten Unwahrheiten, die jemals um ihre Anerkennung in der Wissenschaft und im Leben gerungen haben. Dafür dürfte der ganze vorliegende Band unserer „Metaphysik“ den unwiderleglichen Beweis liefern. Und wenn nun Haeckel trotzdem „der festen Überzeugung“ ist, dafs durch Erfüllung seiner Forderung bezüglich unseres Schulwesens „das naturgemäfse Denken und Urteilen in weit höherem Mafse gefördert werde, als durch irgendwelche andere Methoden“, so lernen wir ihn durch dieses Bekenntnis als einen Mann kennen, dessen Beurteilung der Schule und ihrer Lebensbedingungen ebenso viel wert ist, wie das Urteil eines Blinden über die Farbe. Denn gar viel Einsicht in das Schulwesen gehört nicht dazu, um zu erkennen, dafs die Erfüllung von Haeckels Forderung in nicht gar langer Zeit das Elementarschulwesen des deutschen Volkes grenzenlos schädigen, von der Höhe, die es bis zur Gegenwart behauptet, herunterbringen und auch in intellektueller Beziehung einem unausbleiblichen Zerfalle zuführen müfste. (Die vorher angezogenen Aussprüche Haeckels finden sich in dessen Vortrage vom 18. September 1882: „Die Naturanschauung von Darwin, Goethe und Lamarck.“ Vgl. „Deutsche Rundschau“, Bd. XXXIII, Berlin 1882, S. 69f.)

[17.] Epistolae I, 119 p. 383. Quamvis fortasse verum sit, quidquid de parentibus credere solemus, nempe quod corpora nostra genuerint, nequeo tamen animum inducere, quod illi me fecerint, quatenus ego me considero ut cogitans quid, quia nullam video relationem inter corpoream istam actionem, per quam credo me ab illis genitum fuisse, et productionem substantiae cogitantis.

[18.] Med. de pr. phil. III, 24. Quantum ...... ad parentes attinet, ut omnia vera sint, quae de illis unquam putavi, non tamen profecto illi ..... ullo modo me, quatenus sum res cogitans, effecerunt, sed tantum dispositiones quasdam in ea materia posuerunt, cui me, hoc est mentem, quam solam nunc pro me accipio, inesse judicavi. Auch in diesem und dem vorhergehenden Ausspruche des grofsen Denkers tritt der Hauptirrtum in seiner Auffassung der Natur offen zutage. Er giebt sich ohne weiteres darin zu erkennen, dafs Descartes all und jedes Denken ausschliefslich dem Geiste vindizierte, dagegen die Natur in und aufser dem Menschen als eine schlechthin gedankenlose, zu jeder Art einer Gedankenbildung gänzlich unfähige Substanz ansetzte. Indessen Leben und Empfindung spricht er der Natur in ihren animalischen Individuen gelegentlich doch zu. „Il faut pourtant remarquer“, sagt er, „que je parle de la pensée, non de la vie ou du sentiment; car je n'ôte la vie à aucun animal ..... Je ne leur refuse pas même le sentiment autant qu'il dépend des organes du corps. Ainsi mon opinion n'est pas si cruelle aux animaux ....“ Dem gegenüber ist es lustig zu sehen, wie die Antikartesianer des 17. und 18. Jahrhunderts Descartes' gewaltsames und aller Beobachtung Hohn sprechendes Verfahren gegen die Tierwelt abzuwehren suchten. Ein Jesuit, Namens Bougeant (1690—1743), weifs sich in seiner Schrift: „Amusement philosophique sur le langage des bêtes“ die Denkfähigkeit der Tiere sogar nur durch die Annahme zu erklären, dafs es die Teufel seien, durch welche diesen jene zuteil werde. „Descartes refuse aux bêtes tout esprit (toute pensée); et le P. Bougeant leur en trouve tant qu'il veut que ce soient des diables qui le leur fournissent.“ (Sowohl den zuletzt angeführten Ausspruch Descartes' als die Mitteilung über Bougeant findet der Leser bei P. Flourens: „De l'instinct et de l'intelligence des animaux.“ 5. Edition. Paris 1870. S. 21 u. S. 16.)

[19.] Resp. ad VI obj. p. 157.

[20.] Benedicti de Spinoza opera, quae supersunt, omnia. Editio Bruder. Vol. II. Lipsiae 1844. Epist. IV, p. 151.

[21.] So sagt in Übereinstimmung mit der gewöhnlichen Denk- und Ausdrucksweise schon Aristoteles: Ὁ ἐντελεχείᾳ ἄνθρωπος ποιεῖ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος ἀνθρώπου ἄνθρωπον· (Phys III, 2, p. 202. Editio: Immanuel Bekker.)

[22.] „Anton Günther. Eine Biographie“ von Peter Knoodt. In zwei Bänden. Mit dem Bildnisse Günthers. Wien 1881, Wilhelm Braumüller. I, 365. Wir wollen nicht unterlassen, jedem, der an Günthers Entwickelung und Wissenschaft Interesse nimmt, dieses

Werk wegen seines reichen Inhaltes und der massenhaft in demselben abgedruckten Briefe Günthers aufs angelegentlichste zu empfehlen. Abweichend von dem im Texte mitgeteilten Ausspruche tritt Günther in seinen durch den Druck veröffentlichten Schriften in der Regel für die Kreation des menschlichen Geistes im Momente der Zeugung ein. Vgl. z. B. „Vorschule u. s. w." II, 130. II, 160 u. a. a. O. Auch wir haben diese Ansicht in unseren früheren Arbeiten geteilt, müssen aber gestehen, daſs wir gegenwärtig, auf Grund einer genaueren Kenntnisnahme der embryologischen Forschungen der neueren Zeit, nicht mehr so denken, wenngleich wir über den Zeitpunkt, wann nach der Konzeption der Embryo im Mutterleibe beseelt wird, keine bestimmte Angabe zu machen wagen.

[**23.**] Ganz ähnlichen, nicht weniger unbegründeten und phantastischen Ausführungen über die Entstehung der menschlichen Seele, wie die in Lotzes „Medizinischer Psychologie" sind, begegnet der Leser auch noch in der 27 Jahre später veröffentlichten „Metaphysik. Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie" von Hermann Lotze. Leipzig 1879. Sie finden sich hier in dem Abschnitt: „Der metaphysische Begriff der Seele", S. 471—501. Übrigens haben wir an den im Texte ausführlich behandelten, der Ethik entnommenen Vorwurf Lotzes gegen den Kreatianismus des Menschengeistes schon früher erinnert und denselben, wie er es verdient, zurückgewiesen in unserm Artikel: „Anton Günther. Kurzer Abriſs seines Lebens und seiner Philosophie." (Vgl. Ersch und Gruber: Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste. 97. Teil. Leipzig 1878. S. 331.) Bekanntlich erhielt die Frage, ob bezüglich des menschlichen Geistes der Kreatianismus oder der Generatianismus (Traduzianismus) die den übrigen feststehenden Lehrbegriffen des positiven Christentums entsprechendere Ansicht sei, schon sehr frühzeitig in der christlichen Zeitrechnung eine ganz besondere Wichtigkeit. Der Pelagianismus um die Wende des 4. Jahrhunderts, welcher den Kreatianismus adoptiert und aus demselben die Berechtigung zu seiner offenbar unchristlichen Leugnung der Erbsünde herzuleiten versucht hatte, veranlaſste namentlich den Augustinus, das gröſste Licht der occidentalischen Kirche, dem belangreichen Probleme seine Aufmerksamkeit zuzuwenden. Er ist aber über dasselbe nie zur vollen Entscheidung gekommen. Hieronymus, ein älterer Zeitgenosse des Augustinus, hatte zwei seiner Schüler, Marcellinus und Anapsychias an diesen gewiesen, um von ihm Aufschluſs über den Ursprung der menschlichen Seele zu erbitten. Augustinus antwortet dem Hieronymus darauf: Misisti ad me discipulos, ut ea doceam, quae nondum ipse didici. Doce ergo quod doceam. Nam ut doceam, multi a me flagitant, eisque me sicut alia multa et hoc ignorare confiteor.

(Epist. 166. IV, 9. In der Mauriner-Ausgabe der Gesamtwerke des Augustinus. Paris 1841. Vol. II, 724.) Ja der schon alte Augustinus will sich sogar nicht schämen, bei dem noch älteren Hieronymus über die in Rede stehende Frage auch sich selbst Rats zu erholen. In demselben Briefe I, 1 (vol. II, 720) schreibt er: Quamquam enim te multo quam ego sum aetate majorem tamen etiam ipse jam senex consulo; quia etsi senes magis decet docere quam discere, magis tamen discere quam quid doceant ignorare. Zwar findet Augustinus die Verteidiger des Kreatianismus in einer schwierigeren Lage als die des Generatianismus, aber das schliefst seiner Meinung nach nicht aus, dafs jener vielleicht doch noch die richtige Ansicht ist. Hi (sc. Pelagiani) non ideo sunt haeretici, quia dicunt, animas originem de illa prima peccatrice non ducere, quod vel aliqua fortasse ratione vera dici potest vel sine fidei labe nesciri, sed hinc conantur efficere (unde omnino apertissimi haeretici judicantur), animas parvulorum nihil mali ex Adam trahere, quod sit lavacro regenerationis expiandum (Epist. 190. VI, 22. vol. II, 865). Aber noch mehr als das. Augustinus trägt sogar kein Bedenken, dem Kreatianismus den Sieg zu wünschen. Nam licet nemo faciat optando, ut verum sit quod verum non est, tamen si fieri posset, optarem ut haec sententia vera esset, sicut opto ut, si vera est, abs te liquidissime atque invictissime defendatur. (Epist. 166. VIII, 26. vol. II, 731 u. 732.) Und: Ecce volo ut illa sententia etiam mea sit, sed nondum esse confirmo (l. c. IV, 8. vol. II, 724). Aber freilich zur Gewifsheit in der schwierigen Sache ist Augustinus niemals gekommen, obgleich er eine gewisse Hinneigung hatte zu dem, wie es schien, mit der Realität der Erbsünde leichter vereinbarlichen Generatianismus. Noch am Schlusse seines thatenreichen Lebens giebt der grofse Afrikaner die freimütige Erklärung ab: Quod attinet ad ejus (sc. animi) originem, qua fit ut sit in corpore, utrum de illo uno sit, qui primum creatus est, quando factus est homo in animam vivam, an similiter ita fiant singulis singuli, nec tunc siebam nec adhuc scio (I. Retract. I, 3. vol. I, 587). Und in der That! Augustin konnte als Mann der Wissenschaft weder der einen noch der andern Ansicht beitreten, weil er in den Schriften des Alten und Neuen Testaments über die streitige Frage keine bestimmte Auskunft fand, und weil ihm sein unter dem Einflusse des Neuplatonismus und ohne den Besitz einer vollständigen Erkenntnistheorie ausgebildeter Dualismus von Geist und Natur nicht die Möglichkeit darbot, den Geist eines jeden Menschen als ein primitiv indifferentes, ein- und ganzheitliches Realprinzip anzusetzen und zu behandeln. Die auf den schwierigen in Rede stehenden Gegenstand bezüglichen Ansichten des Augustinus finden unsere Leser vortrefflich und ansführlich, mit Angabe sämtlicher Quellenbelege, aus einander gesetzt bei Theodor Gangauf:

„Metaphysische Psychologie des heiligen Augustinus.“ 2 Abteilungen. Augsburg 1852. II, 229 f. Wir erlauben uns, diese ausgezeichnete und zur Kenntnisnahme des Augustinus als Philosophen und Theologen unentbehrliche Schrift nachdrücklichst in Erinnerung zu bringen.

[24.] In Günthers herrlichstem und am meisten bahnbrechenden Werke: „Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christentums.“ 2. Auflage. Wien 1848. II, 71. Leider wird die im Texte zurückgewiesene Behauptung, daſs der Mensch nicht nur dem Leibe sondern seinem ganzen Wesen nach, also auch selbst rücksichtlich seines Geistes ein bloſs normales, nämlich das letzte und höchste Naturprodukt sei, nicht nur in weiten Kreisen von den Vertretern der Naturwissenschaft unserer Tage sondern auch von vielen Philosophen und in gleicher Weise von den gröſsten und herrlichsten unserer vaterländischen Dichter, einem Schiller und Goethe, aufrecht gehalten und als Resultat wissenschaftlicher Forschung geltend gemacht. So läſst Schiller die Natur, nachdem „der Kampf elementarischer Kräfte in den niedrigern Organisationen besänftigt ist, sich erheben zu der edeln Bildung des physischen Menschen“. (S. W. in 12 Bänden. Stuttgart und Tübingen 1837 und 1838. XII, 27.) Während ihm die Schönheit „unsere zweite Schöpferin“ ist, ist ihm die Natur „unsere ursprüngliche Schöpferin, die uns . . . . das Vermögen zur Menschheit erteilte, den Gebrauch desselben aber auf unsere eigene Willensbestimmung ankommen läſst“ (XII, 90). Und wieder bemerkt Schiller, daſs die Natur, wie „sie hier eine Ameisenwelt erhält, dort ihr herrlichstes Geschöpf, den Menschen, in ihre Riesenarme faſst und zerschmettert“ (XII, 311). Dieser Naturalismus bezüglich der Entstehung des Menschen war bei Schiller das Resultat einer sehr tief eindringenden, wesentlich von Kantischem Geiste getragenen philosophischen Forschung, wie wir dies schon im Jahre 1864 in der kleinen Arbeit: „Schillers metaphysische Anschauung vom Menschen, entwickelt aus seinen ästhetischen Abhandlungen“ nachgewiesen haben. (Vgl.: „Programm des Gymnasiums zu Sagan“ aus dem Jahre 1864.) Bei Goethe, dem bewunderungswürdigsten Günstlinge der Musen und dem vielleicht hervorragendsten Lyriker aller Nationen, liegt im wesentlichen dieselbe Auffassung noch viel offener zutage. In: „Metamorphose der Tiere“ aus dem Jahre 1819 (S. W. in 40 Bänden. Stuttgart und Tübingen 1840. II, 296) preist er voller Begeisterung den Menschen in folgenden Versen:

„Freue dich, höchstes Geschöpf der Natur, du fühlest dich fähig
Ihr den höchsten Gedanken, zu dem sie schaffend sich aufschwang,

Nachzudenken. Hier stehe nun still und wende die Blicke
Rückwärts, prüfe, vergleiche, und nimm vom Munde der Muse,
Dafs du schauest, nicht schwärmst, die liebliche volle Gewifs-
heit."

Ein anderes „Sendschreiben" betiteltes Gedicht schliefst mit den bezeichnenden Worten:

„Wer mit seiner Mutter, der Natur, sich hält,
Find't im Stengelglas wohl eine Welt" (II, 184).

Es ist bei einer Sache, die jedem Goetheforscher ohnehin bekannt ist, überflüssig, noch andere diesbezügliche Aussprüche des grofsen Dichters hier anzuführen. Dagegen wollen wir nicht unterlassen, noch darauf aufmerksam zu machen, dafs Goethes wie Schillers naturalistische Auffassung der Entstehung des Menschen in nichts anderm als in dem von beiden vertretenen naturalistisch gefärbten monistischen Pantheismus ihren Grund haben und aus ihm ihre Nahrung ziehen. Schiller bekennt sich zu letzterem, für jeden unverkennbar, in „den philosophischen Briefen". „Alle Vollkommenheiten im Universum", ruft er emphatisch aus, „sind vereinigt in Gott. Gott und Natur sind zwei Gröfsen, die sich vollkommen gleich sind."

„Die ganze Summe von harmonischer Thätigkeit, die in der göttlichen Substanz beisammen existiert, ist in der Natur, dem Abbilde dieser Substanz, zu unzähligen Graden und Mafsen und Stufen vereinzelt. Die Natur (erlaube mir diesen bildlichen Ausdruck), die Natur ist ein unendlich geteilter Gott."

„Wie sich im prismatischen Glase ein weifser Lichtstreif in sieben dunklere Strahlen spaltet, hat sich das göttliche Ich in zahllose empfindende Substanzen gebrochen" (S. W. XII, 294. Vgl. dazu unsere oben angezogene Abhandlung).

Und Goethe singt, ganz gleichen Sinnes, in dem „Künstlerlied"

„Wie Natur im Vielgebilde
Einen Gott nur offenbart" (S. W. II, 193)

oder in dem Gedichte: „Bei Betrachtung von Schillers Schädel"

„Was kann der Mensch im Leben mehr gewinnen
Als dafs sich Gott-Natur ihm offenbare,
Wie sie das Feste läfst zu Geist verrinnen,
Wie sie das Geisterzeugte fest bewahre" (II, 91).

Und wem wäre wohl die in den „Gott und Welt" betitelten Liedern enthaltene Strophe unbekannt, die Strophe:

„Was wär' ein Gott, der nur von aufsen stiefse,
Im Kreis das All am Finger laufen liefse!

Ihm ziemt's, die Welt im innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,
So daſs was in ihm lebt und webt und ist,
Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermiſst" (II, 285.)

In dem vorher mit Schillers und Goethes eigenen Worten charakterisierten monistischen Pantheismus berührt sich die groſse Dichtung des deutschen Volkes in ihrer letzten Blüteperiode aber auch ganz wesentlich mit derjenigen Entwickelung, welche die deutsche Philosophie seit Kant raschen Laufes genommen hat. Denn ganz dieselben Gedanken von der wesenhaften Identität Gottes und der Natur, wie oben Schiller und Goethe, spricht auch Hegel aus, welcher in der That, trotz der von Schopenhauer hiergegen erhobenen Proteste, in gewisser Hinsicht als der Vollender der mit Kant in der Philosophie anhebenden Richtung angesehen werden muſs, oder „dessen dialektisch-konstruktive Methode, mit Eduard Zeller zu reden, nur das natürliche Ergebnis der früheren philosophischen Entwickelung, nur die Vollendung jenes Idealismus ist, welcher aus Kants Kritik des Erkenntnisvermögens mit vollkommener Folgerichtigkeit hervorging" („Vorträge und Abhandlungen." 2. Sammlung. Leipzig 1877. S. 488 u. 489). Wir sagen: Hegel steht mit Schiller und Goethe auf demselben Fundamente eines monistischen Pantheismus oder eines pantheistischen Monismus, denn er schreibt: „Gott hat zweierlei Offenbarungen als Natur und als Geist; beide Gestaltungen Gottes sind Tempel desselben, die er erfüllt und in denen er gegenwärtig ist. Gott als ein Abstractum ist nicht der wahrhafte Gott, sondern nur als der lebendige Prozeſs, sein anderes, die Welt zu setzen, welches, in göttlicher Form gefaſst, sein Sohn ist, und erst in der Einheit mit seinem andern, im Geist, ist Gott Subjekt." (Hegels S. W. VII[1], 22.) Oder: „Die Natur ist der Sohn Gottes, aber nicht als der Sohn sondern als das Verharren im Anderssein — die göttliche Idee als auſserhalb der Liebe für einen Augenblick festgehalten. Die Natur ist der sich entfremdete Geist, der darin nur ausgelassen ist, ein bacchantischer Gott, der sich selbst nicht zügelt und faſst; in der Natur verbirgt sich die Einheit des Begriffes" (S. W. VII[1], 24).

Ungeachtet der vielfach kauderwelschen Sprache, deren Hegel in den vorherigen Aussprüchen wie sonst allenthalben sich bedient, wird es doch keinem unserer Leser entgehen, daſs der Boden, aus welchem die in ihnen niedergelegten Ansichten erwachsen, in der That im wesentlichen kein anderer als der Goethe-Schillersche pantheistische Monismus oder monistische Pantheismus ist. Dieser Boden ist aber, wie von uns schon mehrfach bemerkt worden, den pontinischen Sümpfen vergleichbar, denn in jenem kann die Wissenschaft

und Wahrheit so wenig als in diesen das Leben der Menschen gedeihen. Bei aller Anerkennung des Grofsen, Schönen und ewig Wahren, was die deutsche Litteratur des vorigen und laufenden Jahrhunderts auf den verschiedensten Gebieten geistigen Strebens immer wieder zutage gefördert, mufs daher doch endlich einmal jener Giftboden entfernt und an seiner Stelle eine Verhältnisbestimmung von Gott und Welt und speziell von Gott und Natur wissenschaftlich begründet werden, durch welche die Wesens-Diversität beider für keinen, der sehen kann und sehen will, mehr einem Zweifel unterliegen kann. Und das Mittel dazu? Es giebt für den Denker kein anderes als die Nachweisung des anthropologischen Dualismus, mit dem dieser erste Band unserer Metaphysik ausführlich, ja fast ausschliefslich sich beschäftigt. Und mit diesem Nachweise ist zugleich das Fundament gewonnen, über dem der grofse, weltbewegende, jahrhundertelange Kampf zwischen Glauben und Wissen, Offenbarung und Vernunft, Christentum und Wissenschaft durch einen aufrichtigen und dauerhaften Friedensschlufs zum Ruhme und Heile des deutschen Volkes und durch dessen Vermittelung auch zum Segen anderer Völker sein Ende finden wird. (Zu dem vorher über Goethe Gesagten vergleiche die kleine, aber gehaltvolle Schrift: „Goethes philosophische Entwicklung. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie unserer Dichterheroen“ von Dr. Ernst Melzer. Neisse 1884.)

[25.] Wenn wir in dem Vorhergehenden von Gottes Thätigkeit nach aufsen (manifestatio Dei ad extra) d. i. in der Weltschöpfung wiederholt ein Müssen prädizieren, so versteht sich bei unserer dualistischen Ansicht von Gott und Welt, Geist und Natur für jeden Einsichtigen von selbst, dafs dieses nicht mit Notwendigkeit im Sinne von Natur-Notwendigkeit identisch ist oder sein kann. Die Qualität der Wirksamkeit der Natur ist Notwendigkeit oder Müssen im strengen Sinne d. i. im Sinne eigentlichen Zwanges, wie in § 23, S. 266f. nachgewiesen worden ist. Eine solche Signatur trägt Gottes Wirken nach aufsen d. i. in Beziehung auf die Welt nie und nimmer an sich, aus dem einfachen Grunde, weil jener, wegen seiner Wesensverschiedenheit von der Natur, auch eine von der dieser wesenhaft verschiedene Wirksamkeit als Erscheinung oder Offenbarung seines Wesens an den Tag legen mufs. Wo könnte es aufser Gott auch etwas geben, das ihm Zwang anthun oder seine Wirksamkeit determinieren könnte? Und wenn dennoch auch von Gottes Wirksamkeit nach aufsen mit Fug und Recht von einem Müssen die Rede sein kann, wenn Gott z. B. bei der Gründung des Menschengeschlechts dem Leibe des Menschen die Unsterblichkeit, die ihm als einem Individuum der Natursubstanz an sich nicht zukommt, um

der von jenem zu erfüllenden Aufgabe willen verleihen mufs — was beweist dieses Mufs dann anderes als dafs jeder Akt göttlicher Wirksamkeit als einzelnes Moment in dem Gesamtleben der Gottheit mit allen übrigen Momenten desselben nur in vollkommener Übereinstimmung stehen und keinem derselben widersprechen kann. Das Müssen in Gottes Wirksamkeit bezeichnet daher jedesmal nur die Unausbleiblichkeit des betreffenden Aktes und insofern die Notwendigkeit desselben, weil er durch die übrige Wirksamkeit Gottes als ein mit dieser das Gesamtleben der Gottheit konstituierendes Moment gefordert wird; jenes Müssen läfst mit anderen Worten Gott erkennen als den mit sich selbst vollkommen Übereinstimmenden, als den absolut Widerspruchslosen. „Kann es für Gott", meint Günther, „ein anderes Mufs geben, als das in ihm ist?" („Süd- und Nordlichter". Neue Ausgabe, Wien, 1850, S. 215.) Sieht man aber auf die Substanz Gottes als auf die alles und jedes Wirken der Gottheit in die Erscheinung setzende Kausalität, so wird das in Gottes Wirksamkeit auftretende Müssen auch mit absoluter Selbstbestimmung Gottes in eins zusammenfallen. In dieser Hinsicht wird durch dasselbe der Gedanke eingeschärft, dafs Gottes Wirken nicht durch eine äufsere auf jene einwirkende Kausalität bestimmt wird, wie dies bei der kreatürlichen Natur der Fall ist; dafs jenes ferner aber auch nicht das Produkt einer in der Zeit sich vollziehenden Wahl ist nach der Art, wie der kreatürliche Geist die Setzungen seines Willens vornimmt und vornehmen mufs. Vielmehr ist Gottes Wirken nach aufsen, wenn zwar in einem Vor- und Nacheinander von Momenten oder einzelnen Thathandlungen in die Erscheinung tretend, dennoch in allen seinen Momenten ein durch ihn und durch ihn allein von Ewigkeit her beschlossenes oder festbestimmtes — eine Signatur desselben, welche die Bestimmtheit Gottes als absolute Selbstbestimmtheit und somit Gott als das wahrhafte absolute Sein und Leben zu erkennen giebt, wie in dem 2. Bande gehörigen Ortes deutlich erhellen wird.

[26.] Günther: „Süd- und Nordlichter am Horizonte spekulativer Theologie". Neue Ausgabe. Wien 1850. S. 208.

[27.] Vergleiche hierzu unsere in Anm. 24 bereits angeführte Abhandlung in dem Gymnasialprogramm von Sagan aus dem Jahre 1864, S. 8f.

[27a.] Über die Übersetzung des hebräischen biblischen B'jom durch „wenn" vergleiche Fr. Heinr. Reusch: „Bibel und Natur. Vorlesungen über die mosaische Urgeschichte und ihr Verhältnis zu den Ergebnissen der Naturforschung". 4. Auflage. Bonn 1876.

S. 124. Eine von Reusch selbst durchgesehene und verbesserte, prachtvoll ausgestattete englische Übersetzung des Buches und zwar der vierten Auflage desselben hat in zwei Bänden herausgegeben Kathleen Lyttelton unter dem Titel: „Nature and the Bible. Lectures on the Mosaic history of creation in its relation to natural science.“ Edinburgh 1886. Vgl. I, 170.

[28.] Bischoff: „Grofshirnwindungen des Menschen“. 1868. S. 96.

[29.] Der Ausdruck: „geistige Fähigkeiten“ in Beziehung auf das Gehirn in Mensch und Tier hat bei Darwin wie bei allen anderen Naturforschern und Philosophen, die desselben sich bedienen, seinen Grund in dem von jenen vertretenen Monismus alles Seienden oder genauer in der von ihnen geltend gemachten Wesensidentität von Geist und Natur. In derselben Schrift, aus welcher die im Texte angeführten Aussprüche Darwins entnommen sind, führen denn auch das zweite und dritte Kapitel des ersten Bandes die bezeichnende Überschrift: „Vergleichung der Geisteskräfte des Menschen mit denen der niederen Tiere“ und am Schlusse derselben S. 90 fafst Darwin die Resultate der von ihm angestellten Vergleichung in folgende Worte zusammen. „Es läfst sich nicht zweifeln“, meint er, „dafs die Verschiedenheit zwischen der Seele des niedrigsten Menschen und des höchsten Tieres ungeheuer ist“, dennoch „ist sie sicher nur eine Verschiedenheit des Grades und nicht der Art“ (d. i. keine qualitative, wesentliche). In ähnlicher Weise bringt die soeben veröffentlichte 2. Auflage der Schrift: „Thatsachen und Theorieen aus dem naturwissenschaftlichen Leben der Gegenwart“ von dem bekannten Materialisten Prof. Dr. Ludwig Büchner. Berlin, 1887 auf S. 123f. wieder ein langes Kapitel mit der Überschrift: „Die geistige Entwicklung im Tierreich“. Und so verfahren Männer, die ganz offenbar der Frage nach der Genesis und Beschaffenheit unserer geistigen Denk- und Erkenntnisformen niemals auch nur annähernd die ihr gebührende Aufmerksamkeit und eine gründliche Untersuchung gewidmet haben, weshalb sie denn auch von dem Selbstbewufstsein des Menschengeistes, dieser Geburtsstätte aller dem Menschen vor den Tieren eigentümlichen geistigen Erkenntnisformen, nichts als ebenso vage wie unstichhaltige Vermutungen vorzubringen imstande sind. So begegnen wir im unmittelbaren Anschlusse an die oben mitgeteilten Behauptungen selbst bei Darwin über das Selbstbewufstsein des Menschen folgenden Trivialitäten. „Wenn behauptet wird, dafs gewisse Fähigkeiten (?), wie Selbstbewufstsein, Abstraktion u. s. w. dem Menschen eigentümlich sind, so kann es wohl der Fall sein, dafs diese die begleitenden Re-

sultate anderer, weit fortgeschrittener intellektueller Fähigkeiten sind, und diese wiederum sind hauptsächlich das Resultat des fortgesetzten Gebrauchs einer höchst entwickelten Sprache." („Die Abstammung des Menschen n. s. w." übersetzt von J. Viktor Carus. Stuttgart, 1871. I, 91.) Diesem unwissenschaftlichen Beginnen gegenüber haben wir in diesem Bande Genesis und Beschaffenheit des Selbstbewufstseins des Menschengeistes nach allen seinen Momenten ausführlich entwickelt — eine Entwicklung, die als nicht mehr zu leugnendes Resultat nicht die Wesensidentität sondern in diametralem Gegensatze hierzu die Wesensdiversität von Geist und Natur ergeben hat. Und so werden denn auch von keinem, der unsere Untersuchung und Beweisführung durchschaut, die subjektiven Erscheinungen in der Tierwelt und ebenso wenig die in dem Sinnen-Organismus des Menschen mehr als geistige Lebensäufserungen angesehen und gedeutet werden können. Dagegen beweisen sie von nun an jedem Einsichtigen, dafs auch die Natur ein im Fortgange seiner Entwicklung zu subjektivem Leben sich steigerndes Real- und Kausalprinzip ist und dafs sie diese höchste Entfaltung der in ihr schlummenden Lebensfülle auch thatsächlich in der langen Reihe animalischer Individuen durch einen unübersehbaren Reichtum verschiedener Formen in die Wirklichkeit überführt. Zugleich ergiebt sich hieraus, dafs wie zwischen der Organisation so auch zwischen den subjektiven Erscheinungen oder Lebensäufserungen der zahllosen animalischen Individuen mit Einschlufs des Menschen als eines Sinnenwesen in der That nur eine quantitative oder graduelle Verschiedenheit vorhanden sein kann. Nicht zwar die „geistigen" Fähigkeiten des Menschen, wohl aber die subjektiven Fähigkeiten seiner Sinnlichkeit (seines Gehirns) sind, mit dem bekannten Materialisten Carl Vogt zu reden, in der That „nur der Menge, nicht der Eigentümlichkeit, nur der Quantität, nicht der Qualität nach von denjenigen der Tiere verschieden, bei welchen wieder ebenfalls in dieser Beziehung eine ungemein mannigfaltige Stufenleiter verschiedener Ausbildungsgrade nachweisbar ist" (Carl Vogt: „Bilder aus dem Tierleben". Frankfurt a. M. 1852. S. 430).

[**30.**] Vulpian: „Leçons sur la Physiol.", 1866. S. 890 nach dem Citat bei Dally: „L'ordre des Primates et le Transformisme". 1868. S. 29.

[**31.**] Die im Texte angezogenen Stellen finden sich in Charles Darwin: „Die Abstammung des Menschen u. s. w." Übersetzt von J. Viktor Carus, 1871. I, 8 u. 9 und I, 11.

[**32.**] Vgl. hierüber das zuletzt erwähnte Werk Darwins I, 11—27. Ebenso Ernst Haeckel: „Anthropogenie oder Entwickelungs-

geschichte des Menschen. Gemeinverständliche wissenschaftliche (?) Vorträge über die Grundzüge der menschlichen Keimes- und Stammesgeschichte". Leipzig 1874. S. 689f.

[33.] Der Ausdruck: „Der Mensch, das Werk eines besonderen Schöpfungsaktes" ist auch nach unserer Auffassung vom Menschen, die zugleich die des positiven Christentums ist, zum mindesten ungenau, denn geschaffen im wahren und strengen Sinne ist nur der Geist (die Seele) des Menschen, während der Leib desselben als Produkt der Natursubstanz, freilich unter der Einwirkung des Willens Gottes auf diese, nicht geschaffen sondern gebildet oder hervorgebracht worden. Dieses alles ist in dem Vorhergehenden so ausführlich auseinandergesetzt, das wir darüber hier kein Wort mehr zu verlieren brauchen. Indessen wollen wir daran erinnern, dafs in der zeitgenössischen Litteratur über den Begriff der Schöpfung (Kreation) allenthalben gänzlich verkehrte oder wenigstens sehr unklare Vorstellungen umlaufen, und das nicht blofs bei Denkern, die mit dem Lehrbegriffe des positiven Christentums mehr oder weniger auf dem Kriegsfufse stehen sondern auch bei solchen, die diesen Lehrbegriff dem wissenschaftlichen und unwissenschaftlichen Unglauben unserer Tage gegenüber zu verteidigen übernommen haben. So führt Ernst Haeckels bekanntes Buch: „Natürliche Schöpfungsgeschichte" diesen Titel nur wie lucus a non lucendo, denn von „Schöpfung" ist in demselben mit keiner Silbe die Rede und da, wo Haeckel einmal „den Begriff der Schöpfung etwas näher ins Auge fafst", ist seine Auseinandersetzung von A bis Z nichts als durchaus unrichtiges, verworrenes und unbegründetes Gerede. (Vgl. a. a. O., 3. Aufl. Berlin 1872. S. 7f.) Aber auch selbst ein Theologe von der wissenschaftlichen Bedeutung eines Fr. Heinr. Reusch, dem keiner die namhaftesten Verdienste um die Verteidigung der christlichen Weltanschauung absprechen kann, hat sich den Kreationsbegriff nicht zu einem vollkommen deutlichen Bewufstsein gebracht. In dem schon citierten inhaltreichen und namentlich durch die in ihm vertretenen gesunden exegetischen Grundsätze ausgezeichneten Buche: „Bibel und Natur", 4. Aufl., Bonn 1876 schreibt Reusch S. 75 wörtlich folgendes. „Der erste Vers der Bibel lautet bekanntlich: ‚Im Anfange schuf Gott den Himmel und die Erde'. Das hebräische Wort (bara), welches ich mit ‚schaffen' übersetzt habe, bezeichnet, zumal in der Verbindung mit b'reschith, ‚im Anfange', jedenfalls die creatio ex nihilo, das eigentliche Schaffen, aus nichts hervorbringen, etwas seinem Sein oder seiner Substanz nach hervorbringen." Schon der Ausdruck: das „eigentliche" Schaffen läfst erkennen, dafs der Begriff, um den es sich handelt, von Reusch nicht scharf und präcis genug gefafst ist. Denn ist von einem „eigent-

lichen“ Schaffen die Rede, so wird auch noch von einem „uneigentlichen“ die Rede sein müssen;. wir haben mit anderen Worten die scholastische creatio prima et secunda. Und in der That auf derselben Seite 75 lesen wir denn auch bei Reusch: „Die Grundbedeutung des Wortes (bara) ist jedenfalls ‚schaffen‘ und wenn es hier und da angewendet wird, wo nicht von eigentlichem Schaffen die Rede ist, so steht es doch auch dann nur von göttlichen Akten, und zwar von wunderbaren, also von solchen Akten, die dem Schaffen gewissermaſsen koordiniert sind.“ Was soll das heiſsen: „gewissermaſsen koordiniert“? Und welches sind die Akte Gottes, die dem „Schaffen“ desselben „gewissermaſsen koordiniert“ sind? S. 95 berichtet Reusch: „Nicht ohne Grund hebt Moyses hervor, daſs Gott samentragende Bäume und Kräuter geschaffen habe d. h. daſs er den ersten von ihm geschaffenen Pflanzen-Individuen die Kraft der Fortpflanzung verliehen habe, und daſs also auch die jetzt existierende Pflanzenwelt, eben wegen ihrer Abstammung von der am dritten Tage geschaffenen Vegetation, als Schöpfung Gottes anzusehen sei.“ Dagegen wird auf derselben Seite unmittelbar vorher auch wieder — und zwar vollkommen richtig — behauptet, „daſs Gott . . . . Pflanzen . . . . habe hervorsprossen lassen“. Aber nichtsdestoweniger wird nun in folgender Art fortgefahren. „In welcher Weise“, heiſst es, „die Pflanzen hervorgebracht worden sind, ob Gott die Keime derselben oder die Kraft sie hervorzubringen in die Erde hineingelegt hatte und diese Keime und Kräfte also am dritten Tage dem göttlichen Willen entsprechend die Pflanzen hervorsprossen lieſsen, oder ob Gott jetzt durch sein Wort die Pfanzenwelt aus nichts geschaffen, darüber sagt die Genesis nichts. Gott dem Allmächtigen ist das eine so leicht wie das andere.“ Diesen Ansichten des bedeutenden und von uns hochgeschätzten Gelehrten können wir denn doch in mehr als einer Hinsicht nicht beistimmen. Wenn es in der Genesis, wie Reusch selbst S. 94 den betreffenden Text übersetzt, heiſst: „Und Gott sprach: Es lasse sprossen die Erde Grün, Kräuter, welche Samen tragen u. s. w.“, so ist damit unseres Erachtens allerdings sehr deutlich und sehr bestimmt gesagt, daſs „Gott die Pflanzenwelt eben nicht durch sein Wort aus nichts geschaffen habe“. Vielmehr erkennen wir aus jener Aussage der Genesis ganz zuverlässig, daſs die Erde es war, welche unter dem Einflusse des Willens Gottes die Pflanzenwelt (das Wie geht uns hier noch nichts an) aus ihrem Schoſse hervorgehen lieſs oder entwickelte. Und auch damit können wir uns nicht befreunden, wenn Reusch meint, es sei Gott dem Allmächtigen gleich leicht, die Pflanzenwelt entweder aus der Erde hervorsprieſsen zu lassen oder „sie aus nichts zu erschaffen“. Wir unserseits sind sicherlich nicht weniger als Reusch von der Allmacht Gottes über-

zeugt, aber nichtsdestoweniger ist die von Reusch aufgestellte zweite Alternative nach unserer Ansicht auch für jene eine absolute Unmöglichkeit. Denn, woran S. 87 schon erinnert wurde, das an sich Unmögliche kann auch der Allmacht Gottes nicht möglich sein. Nun ist aber die „Schöpfung der Pflanzen aus nichts“ an sich eine Unmöglichkeit. Und warum? Weil die Pflanzenwelt so wenig wie die Tierwelt die (allerdings, wie wir später beweisen werden, von Gott aus nichts geschaffene) Natursubstanz als solche, vielmehr ein bestimmtes Moment unter den vielen anderen innerhalb der Entwickelung oder Differenzierung derselben sich einstellenden Momenten ist. Entwicklungsmomente einer Substanz sind aber niemals „Schöpfungen“, Setzungen Gottes aus nichts und sie können es nicht sein, eben weil sie in letzter Instanz nur Setzungen derjenigen Substanz sind, welche sich entwickelt, wenn auch vielleicht nur mit Hilfe der Einwirkungen, welche sie von einer anderen Substanz erfahren hat. Und eben so verhält es sich mit der Aussage des Mosaischen Schöpfungsberichtes über die Pflanzenwelt in ihrer Beziehung einerseits zur Erde und anderseits zu Gott. Wenn Moyses sagt: Gott sprach: „Es lasse sprossen die Erde Grün, Kräuter u. s. w.“, so will er damit allerdings, wie Reusch S. 96 mit Recht hervorhebt, andeuten, dafs „die Existenz der Pflanzen auf die göttliche Kausalität zurückzuführen sei“. Aber was Reusch hervorzuheben vergifst, ist dieses, dafs er zugleich dadurch auch die Zurückführung derselben auf die Kausalität der Erde sehr bestimmt und unzweideutig hervorhebt. Das schliefst aber die Schöpfung der Pflanzen aus nichts vonseiten Gottes absolut aus. Es liegt nicht in unserer Absicht, weitläufiger in das hier verhandelte Thema einzugehen und noch an anderen Beispielen darzuthun, dafs der Schöpfungsbegriff nach Reuschs Fassung und Begründung nicht ausreicht, um die antichristliche Wissenschaft der Gegenwart und vielleicht mehr noch die der Zukunft zum Schweigen zu bringen. Nur die Bemerkung wollen wir auch hier nicht unterdrücken, dafs es keinen zweiten Gelehrten des 19. Jahrhunderts giebt, der sich in der wissenschaftlichen Beantwortung und Begründung der Frage: Was heifst: Gott hat die Welt „geschaffen“, so unsterbliche Verdienste errungen hat als der Wiener Philosoph Anton Günther. Und da nun das positive Christentum mit all' seinen Lehren und Institutionen recht eigentlich auf die Kreation der Welt vonseiten Gottes gegründet ist, so wird das sorgfältige und umfassende Studium der Arbeiten Günthers auch einem jeden namhaften Gewinn abwerfen, der sich trotz der Ungunst der Zeitverhältnisse die Verteidigung der christlichen Weltanschauung in der Wissenschaft als Lebensaufgabe erkoren hat. Ein grofses Hilfsmittel beim Studium der keineswegs leicht verständlichen

Güntherschen Arbeiten bietet Knoodts Schrift: „Günther und Clemens. Offene Briefe". 3 Bände, Wien 1853 u. 1854, die wir daher, wie schon früher, so auch bei dieser Gelegenheit unseren Lesern angelegentlichst empfehlen. Die oben mitgeteilten Stellen aus Reuschs „Bibel und Natur" finden sich wörtlich auch in der englischen Übersetzung des Buches und zwar I, 103 u. 104. I, 130 u. 131. I, 129.

[34.] Charles Darwin: „Die Abstammung des Menschen u. s. w." Übersetzt von J. Viktor Carus. Stuttgart, 1871. II, 339 u. 340.

[35.] Ernst Haeckel: „Anthropogenie u. s. w." S. 703.

[36.] A. a. O. S. 705.

[37.] Günther: „Vorschule u. s. w." 2. Aufl. II, 70.

[38.] Hier, am Schlusse unserer anthropologischen Erörterungen, wollen wir nicht unterlassen, noch einmal an den einen Hauptpunkt zu erinnern, auf welchen die vorliegende Schrift von Anfang bis zu Ende sich stützt, besonders in der Absicht, um denjenigen unserer Leser, welche unseren Ausführungen gegenüber die Stellung eines urteilenden Richters einnehmen werden — und gerade solcher Leser wünschen wir uns recht viele — so deutlich wie möglich anzuzeigen, wie sie ihre Aufgabe aufzufassen und durchzuführen haben. Wir thun dies unter Berücksichtigung der Art, wie Ernst Haeckel in: „Natürliche Schöpfungsgeschichte". 3. Aufl. Berlin 1872 den Menschen der Tierreihe als letztes normales Erzeugnis der Natur glaubt eingliedern zu müssen.

Nehmen wir einmal den für Haeckel günstigsten Fall an, „die Abstammungslehre" in der Form der durch Darwins „Selektionstheorie" ergänzten „Descendenztheorie" Lamarcks sei richtig und es sei mithin „die gemeinsame Abstammung aller verschiedenartigen Organismen (innerhalb der Pflanzen- und Tierwelt) von einer einzigen oder mehreren absolut einfachen Stammformen, gleich den organlosen Moneren" (bei Haekel S. 645) wirklich bewiesen. Würden wir unter dieser Voraussetzung auch genötigt sein, „aus dem allgemeinen Induktionsgesetze der Descendenztheorie", wie Haeckel versichert, „mit der unerbittlichen Notwendigkeit strengster Logik den besonderen Deduktionsschlufs zu ziehen, dafs der Mensch sich aus niederen Wirbeltieren und zunächst aus affenartigen Säugetieren allmählich und schrittweise entwickelt hat?" (S. 564.) „Stehen und fallen" Darwins Descendenztheorie in ihrer Übertragung auf die Flora und Fauna unseres Planeten und Haeckels sowie seiner Gesinnungsgenossen „Affenlehre" oder „Pithekoidentheorie" in der That mit einan-

der? Oder ist es wahr, wie Haeckel allenthalben in die Welt hinausruft, dafs aus jener „auch der Ursprung des Menschen sich ebenso einfach als natürlich erklärt"? (S. 646 u. 647.) Nur ein so phantasiereicher, ja phantastischer Kopf wie der des Jenaer Zoologen kann so etwas behaupten.

Um „die unumstöfsliche Sicherheit der Descendenztheorie auch in ihrer Anwendung auf den Menschen" seinen Zuhörern und Lesern klar zu machen, wendet Haeckel seine Betrachtung sowohl „der körperlichen" als „geistigen Entwickelung des Menschen" zu (S. 650). Die biologischen Gesetze, die der Descendenztheorie zugrunde liegen und die Haeckel, zehn an der Zahl, von S. 643—646 namentlich an- und aufführt, sind durch „Induktion" gewonnen, durch „ein logisches Schlufsverfahren aus dem Besonderen auf das Allgemeine", so sehr, dafs „die Descendenztheorie (selbst als) ein durch alle genannten biologischen Erfahrungen empirisch begründetes grofses Induktionsgesetz" bezeichnet werden mufs. Dagegen ist „die Pithekoidentheorie, die Behauptung, dafs der Mensch sich aus niederen und zunächst aus affenartigen Säugetieren entwickelt habe, ein einzelnes Deduktionsgesetz (ein Schlufs aus dem Allgemeinen auf das Besondere), welches mit jenem allgemeinen Induktionsgesetze unzertrennlich verbunden ist." (S. 648.) In schlichtes, leicht verständliches Deutsch übersetzt heifst dies folgendes. Aus einer grofsen Zahl einzelner beobachtbarer Thatsachen wird geschlossen, dafs die sämtlichen Organismen in der Pflanzen- und Tierwelt aus einer einzigen oder aus wenigen Urformen durch sehr allmähliche, Millionen, ja Milliarden von Jahren, nein von Jahrtausenden (S. 629f.) für sich in Anspruch nehmende Umformung (Transformation) entstanden sind. Nun ist der Mensch aber, wie Pflanze und Tier, ebenfalls ein Organismus. Also wird jener allgemeine Schlufs, der für alle übrigen Organismen seine Geltung hat, dieselbe auch in Beziehung auf den Menschen behaupten müssen. Man ersieht hieraus zunächst aufs allerdeutlichste, dafs Haeckels Pithekoidentheorie keineswegs eine beobachtete Thatsache ausspricht, sondern günstigsten Falles eine aus sei es wirklichen sei es vermeintlichen Thatsachen gezogene (philosophische) Schlufsfolgerung ist. Dessen hat Haeckel denn auch selbst gar kein Hehl. Er beklagt „die Entfremdung der Naturforschung von der Philosophie", der „jene seltsamen Quersprünge des Verstandes, jene groben Verstöfse gegen die elementare Logik, jenes Unvermögen zu den einfachsten Schlufsfolgerungen entspringen, denen man heutzutage auf allen Wegen der Naturwissenschaft, ganz besonders aber in der Zoologie und Botanik begegnen könne". Dagegen „wie ich", schreibt er, „schon früher eindringlich vorzustellen versuchte, entsteht nur durch die innigste Wechselwirkung und gegenseitige

Durchdringung von Philosophie und Empirie das unerschütterliche Gebäude der wahren, monistischen Wissenschaft, oder was dasselbe ist, der Naturwissenschaft" (S. 641). Alles sehr schön, sagen wir mit Haeckel, denn wer sollte nicht Freude daran haben, wenn heutzutage einmal von einem Naturforscher seinen Zunftgenossen die Notwendigkeit einer gründlichen philosophischen Bildung für sie und ihresgleichen eindringlich eingeschärft wird. Es ist das vonseiten der Philosophen zwar schon gründlicher geschehen, als Haeckel dazu imstande sein dürfte; aber anerkennenswert ist es doch, daſs auch dieser in dem gleichen Sinne und zu demselben Zwecke aus dem naturwissenschaftlichen Lager selbst seine Stimme erhebt. Was dabei zu bedauern, ist nur die eine Kleinigkeit, daſs, während Haeckel seine Pithekoidentheorie als einen aus Darwins Descendenztheorie „mit unerbittlicher Notwendigkeit" sich ergebenden logischen Schluſs hinstellt (S. 564), er selbst thatsächlich bei der Formulierung dieses Schlusses die allerelementarsten Regeln der Logik nicht beachtet, ja mit Füſsen tritt. Denn gesetzt! Darwins Descendenztheorie im Bereiche der ganzen Flora und Fauna wäre wirklich bewiesen, wie sie es ganz offenbar an tausend und tausend Stellen noch nicht ist, so würde daraus der von Haeckel für den Menschen gezogene Schluſs doch nur dann folgen und begründet sein, wenn zuvor schon ausgemacht wäre, daſs auch der Mensch als normales Glied oder als integrierender Bestandteil zu jener Flora und Fauna gehöre, daſs er also, wenn auch als letztes und höchstes Tier, der Tierreihe sich eingliedere. Allein dieser Beweis ist von Haeckel und seinen Gleichgesinnten oder von sonst einem bis zur Stunde nicht nur noch nicht erbracht, sondern ihn zu erbringen ist auch eine absolute Unmöglichkeit, da ja die der in Rede stehenden gerade entgegengesetzte Ansicht als Wahrheit erwiesen werden kann und, wenn nicht alles täuscht, von uns in dieser Arbeit auch erwiesen worden ist. Die unüberwindliche Schwierigkeit, ja die absolute Unmöglichkeit für Haeckels Eingliederung des Menschen in die Tierreihe liegt auf psychologischem, beziehungsweise auf erkenntnistheoretischem Gebiete und es ist ergötzlich zu sehen, wie Haeckel sich über die Steine, welche ihm hier in den Weg treten, leichten Schwunges hinweghebt.

Vor allem geht derselbe von einer Verhältnisbestimmung von Geist und Natur (Körper) oder, was bei Haeckel ganz dasselbe bedeutet, von Stoff und Kraft aus, welche die Wesensdiversität beider von vornherein aufhebt und statt dessen ihre Wesensidentität behauptet. „Es ist", meint Haeckel, „vor allem notwendig, sich ins Gedächtnis zurückzurufen, wie überhaupt das Geistige vom Körperlichen nie völlig geschieden werden kann, beide Seiten der Natur

vielmehr unzertrennlich verbunden sind und in der innigsten Wechelwirkung mit einander stehen. Wie schon Goethe klar aussprach: „kann die Materie nie ohne Geist, der Geist nie ohne Materie existieren und wirksam sein“. Der künstliche Zwiespalt, welchen die falsche dualistische und teleologische Philosophie der Vergangenheit zwischen Geist und Körper, zwischen Kraft und Stoff aufrecht erhielt, ist durch die Fortschritte der Naturerkenntnis und namentlich der Entwicklungslehre aufgelöst, und kann gegenüber der siegreichen mechanischen und monistischen Philosophie unserer Zeit nicht mehr bestehen“ (S. 651). Abgesehen von aller Konfusion, die sich wie anderswo so auch wieder in diesen Aussprüchen in der Gleichsetzung von „Geist und Körper“ mit „Kraft und Stoff“ zu erkennen giebt, kommt es Haeckel in seinen Büchern ganz offenbar auf eine unbegründete Behauptung mehr oder weniger nicht an. Oder wann und wo hat „die siegreiche mechanische und monistische Philosophie unserer Zeit“ die richtig gefaſste Wesens*diversität* von Geist und Natur, wie sie von *Günther* und seiner Schule geltend gemacht und auch von uns in dieser Schrift wieder verteidigt wird, „aufgelöst“? Haeckels Versicherung nach der in Rede stehenden Richtung ist so wenig wahr, daſs man sich das geflissentliche Ignorieren von Günthers epochemachenden Schriften vonseiten derer, welche sich der Wesensidentität von Geist und Natur, von Gott und Welt in die Arme geworfen haben, schwerlich anders als nur aus der sei es ihnen bewuſsten sei es unbewuſsten Furcht erklären kann, durch ein gründliches, eindringendes Studium jener ihr eigenes Kartengebäude über den Haufen geworfen und unheilbar zerrüttet zu sehen. Aber Haeckel ist die erwähnte Wesensidentität von Geist und Natur *der notwendige Unterbau*, über dem *allein* er die Verschiedenheit nicht nur „der *körperlichen*“ sondern auch „der *geistigen* Entwickelung“ von Tier und Mensch als eine bloſs *graduelle* oder *quantitative* ausgeben, dagegen ihre *qualitative* oder *wesentliche* Verschiedenheit leugnen kann. Und in der That! Man muſs den Mut bewundern, mit welchem Haeckel auch diese durch und durch unbegründete Versicherung auf jenen morschen Unterbau zu pfropfen wagt. „Ebenso wie die Geistesfähigkeiten des Menschen“, schreibt Haeckel, „stufenweise durch fortschreitende Anpassung des Gehirns erworben und durch dauernde Vererbung befestigt wurden, so sind auch die Instinkte der Tiere, welche nur *quantitativ*, nicht *qualitativ* von jenen verschieden sind, durch stufenweise Vervollkommnung ihres Seelenorganes, des Zentralnervensystems, durch Wechselwirkung der Anpassung und Vererbung entstanden“ (S. 636). „Wir müssen vor allem“, heiſst es anderswo, „wie wir es auch bei der Untersuchung der körperlichen Entwicklung thaten, die höchsten tierischen Erscheinungen einerseits mit den niedersten tierischen, anderseits mit den niedersten menschlichen Er-

scheinungen vergleichen. Das Endresultat dieser Vergleichung ist, dafs zwischen den höchstentwickelten Tierseelen und den tiefstentwickelten Menschenseelen nur ein geringer quantitativer aber kein qualitativer Unterschied existiert, und dafs dieser Unterschied viel geringer ist, als der Unterschied zwischen den niedersten und höchsten Menschenseelen, oder als der Unterschied zwischen den höchsten und niedersten Tierseelen" (S. 652). Und nun wird von Haeckel, um diese seine Auffassung als eine gesicherte darzuthun, mit wenigen Strichen noch auf „das Geistesleben der wilden Naturvölker und Kinder" hingewiesen. Diesen Expektorationen gegenüber sei es uns erlaubt, noch einmal an den Gang der Untersuchnng zu erinnern, welchen wir in dieser Schrift in der Überzeugung, dafs er allein zum Ziele d. i. zur wissenschaftlichen und begründeten Feststellung des Verhältnisses von Mensch und Tier führen kann, eingeschlagen haben.

Wir haben bewiesen, dafs in dem geistig und leiblich sich entwickelnden Menschen zweierlei qualitativ oder wesentlich verschiedene subjektive Lebensäufserungen zum Vorschein kommen, selbstbewufstes Denken, Wollen und Fühlen, sowie selbstbewufstloses sinnliches Vorstellen, Begehren und Empfinden. Von diesen sind nur die drei zuerst genannten geistige Lebensäufserungen, während die drei zuletzt genannten Erscheinungen des Naturlebens sind. Die wesentliche Verschiedenheit beiderlei Erscheinungen nötigt ferner den Denker, dieselben aus zwei ebenfalls wesentlich verschiedenen Realprinzipien oder Substanzen abzuleiten und in diesen zu begründen, — zwei Substanzen, welche die Sprache als Geist und Natur, Seele nnd Leib zu bezeichnen pflegt. So erweist sich der Mensch einer wirklich wissenschaftlichen, wir sagen: einer wissenschaftlichen Untersuchung, trotz des von Haeckel und vielen anderen erhobenen Einspruchs, nach wie vor als ein dualistisches Wesen und der Kernpunkt des zwischen den beiden den Menschen konstituierenden substantialen Faktoren vorhandenen Dualismus besteht darin, dafs der Geist oder die Seele des Menschen ein ungeteiltes und unteilbares substantiales Eins oder Ganzes ist, während der Leib desselben aus lauter materiellen Atomen als den minimalen Bruchteilen der in ihrem Entwickelungs- oder Differenzierungsprozesse in Geteiltheit übergegangenen Natursubstanz sich zusammensetzt. Dem Leibe nach besteht daher zwischen Mensch und Tier selbstverständlich auch keine qualitative oder wesentliche sondern eine nur quantitative oder graduelle Verschiedenheit und es ist ebenfalls selbstverständlich, dafs dies auch bei den subjektiven Lebensäufserungen beider zutrifft.

Aus dieser Sachlage folgt nun unmittelbar, dafs manche Tiere in manchen ihrer sinnlichen subjektiven Lebensäufserungen die

entsprechenden des Menschen an Vollkommenheit z. B. an Klarheit, Schärfe u. s. w. nicht nur erreichen sondern selbst übertreffen werden. Denn die Vollkommenheit dieser Funktionen hängt ihrem Grade nach nur ab von dem Grade derjenigen Vollkommenheit, welcher den jene Funktionen vermittelnden und bewirkenden körperlichen Organen zuteil geworden. Wie für alle anderen körperlichen Vorgänge, so gilt auch bezüglich der subjektiven sinnlichen Funktionen der Ausspruch von Haeckels Gesinnungsgenossen Carl Vogt: „Gestalt und Stoff bedingen im Körper überall die Funktion, und jeder Teil, der eine eigentümliche Zusammensetzung hat, mufs auch notwendig eine eigentümliche Funktion haben." (Vgl.: „Physiologische Briefe für Gebildete aller Stände" von Carl Vogt. 2. Auflage. Giessen 1854. S. 325.) Nun ist aber der Geist des Menschen unserer Nachweisung zufolge eine Substanz oder ein Wesen, welches primitiv noch vor aller Entwickelung steht, mithin noch gar kein Leben äufsert, und welches auch schlechterdings aufserstande ist, sich aus und durch sich allein in aktuelles Leben oder in die Entwickelung überzusetzen. Vielmehr bedarf der Geist eines jeden Menschen hierzu in absoluter Weise fremder Einwirkungen und, soll seine geistige Entwickelung nur irgendwie bemerkbar werden, auch der Einwirkungen von anderen bereits selbstbewufsten Wesen, oder mit einem Worte: er bedarf der Erziehung in Familie, Schule, Kirche u. s. w. (Vgl. hierüber unsere Ausführungen auf S. 44f.) Daher kann es kommen und ist wirklich der Fall, dafs diejenigen Unglücklichen unseres Geschlechtes, denen die ungeheuere Wohlthat einer vernünftigen Erziehung nicht zuteil wird, wie den unter den verwildertsten Volksstämmen, den Australiern, den polynesischen Papuas, den Buschmännern in Afrika, den Hottentotten und einigen Negerstämmen geborenen Kindern, — es kann, sage ich, kommen, dafs diese Unglücklichen in geistiger Beziehung ihr ganzes Leben hindurch so gut wie völlig unentwickelt bleiben und dafs sie daher in dieser Hinsicht auch vor keinem der Tiere irgendeinen Vorzug offenbaren werden. Ein Geist oder eine Seele ist jenen Unglücklichen, eben weil sie gleich den Gebildetsten unseres Geschlechtes doch noch Menschen sind, zwar zuteil geworden, aber sie kommt in ihnen zu keiner Lebensäufserung. Und eben aus diesem Sachverhalt werden alle die sei es wirklichen sei es vorgeblichen traurigen Erscheinungen vollkommen erklärlich, auf welche Haeckel a. a. O. S. 652 f. hinweist und auf welche überhaupt die materialistisch gefärbte monistische Naturforschung sich so gerne beruft, um ihrem Lieblingsdogma von der Wesensidentität von Mensch und Tier wenigstens einen Anschein von Glaubwürdigkeit zu verleihen. Allein an dieser Stelle tritt auch sonnenklar heraus, dafs der von Haeckel und seinen Glaubensgenossen eingeschlagene Weg durchaus nicht der richtige ist, um endlich einmal die schwierige Frage nach

dem Verhältnisse von Mensch und Tier wahrhaft wissenschaftlich und damit endgültig zu erledigen. Vielmehr giebt es hierfür keinen anderen als denjenigen, den wir in dieser Schrift betreten haben. Es gilt: das Bewufstsein des Menschen in seinem Werden zu belauschen und in allen seinen Elementen zu analysieren, oder es gilt die Herstellung einer in allen wesentlichen Beziehungen ausgebildeten Erkenntnistheorie. Und wird diese Aufgabe mit Besonnnenheit, Umsicht und Schärfe in Angriff genommen, so stellt sich, wie dargethan, heraus, dafs die Gedankenwelt des Menschen eine zweifache qualitativ oder wesentlich verschiedene ist, eine geistige und sinnliche, eine selbstbewufste und selbstbewufstlose, während die eines jeden Tieres in einem einzigen Elemente, dem sinnlichen und selbstbewufstlosen Denken, sich erschöpft. Der Dualismus des Gedankens im Menschen und der Monismus desselben in jedem Tiere läfst jenen nun aber unwidersprechlich auch als ein dualistisches Wesen erscheinen, während dieses als ein monistisches sich ausweist. Und so befestigt die echte und rechte Erkenntnistheorie zwischen Mensch und Tier, ja zwischen jenem und der ganzen Natur denn auch eine Kluft, welche jenen aus der Sphäre dieser gänzlich heraushebt und ihn als ein der Natur gegenüber selbstständiges, autonomes Glied innerhalb des geschaffenen Universums zu erkennen giebt. Dieses Resultat unserer Forschung könnte nur zufalle gebracht werden, wenn einleuchtend und unbezweifelbar dargethan würde, dafs wir uns bei der Begründung eines Dualismus des Gedankens im Menschen in wesentlichen Punkten geirrt, und dafs derselbe vor einer in die Beschaffenheit unseres Denkens tiefer und gründlicher eindringenden Erkenntnis nicht standzuhalten vermöchte. Diesem Gegenstande vor allem wünschen wir daher Auge und Aufmerksamkeit unserer Richter zugewandt und jede sachliche sei es zustimmende oder nicht-zustimmende Bemerkung nach der angedeuteten Richtung, welche uns zur Kenntnis kommt, werden wir ebenso freudig begrüfsen als gebührend beachten.

I.

Namenverzeichnis.

(Die Ziffern bezeichnen die Seite.)

II.

Sachregister.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Metaphysik.

Eine wissenschaftliche Begründung

der

Ontologie des positiven Christentums

von

Theodor Weber.

Zweiter Band:

Die antithetischen Weltfaktoren und die spekulative Theologie.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1891.

Niemand macht sich's heute bequemer in der Philosophie, als der in den pantheisierenden Hymnus unserer Zeit mit einstimmt, er mag nun ein Solo in jenem übernommen oder sich blofs unter die Choristen gestellt haben.

Anton Günther.

Worauf ich . . . . in meinen philosophischen Bemühungen hingearbeitet habe und hinarbeite, ist die wissenschaftliche Erkenntnis der Wahrheit. Sie ist der schwerste Weg, aber der allein Interesse und Wert für den Geist haben kann, wenn dieser einmal auf den Weg des Gedankens sich begeben, auf demselben nicht in das Eitle verfallen ist, sondern den Willen und den Mut der Wahrheit sich bewahrt hat.

Hegel.

Vorwort.

Hiermit übergebe ich den zweiten, zugleich den Schlufsband der Metaphysik der Öffentlichkeit. Als ich im März 1888 das Vorwort zu dem ersten Bande niederschrieb, gab ich das Versprechen, dafs der zweite und letzte des ganzen Werkes „in verhältnismäfsig kurzer Frist nachfolgen werde“. Man wird mir einräumen, dafs ich mich redlich bemüht habe, das Versprechen wirklich einzulösen. Man wird dies um so lieber einräumen, als eine auch nur flüchtige Wanderung durch den zweiten Band jedem Unbefangenen beweisen wird, welche Fülle von Stoff noch zu bewältigen und welche Menge schwieriger Untersuchungen noch zu erledigen war, um das Ganze der Ontologie des positiven Christentums so unter Dach und Fach zu bringen, dafs es gegen alle Angriffe der in breiten Strömen sich ergiefsenden durch und durch antichristlichen Wissenschaft der Gegenwart und vielleicht mehr noch der Zukunft ein- für allemal geschützt und sicher sei.

Unterdessen haben die Untersuchungen und die durch diese erzielten Resultate des ersten Bandes

in weiten Kreisen Beachtung und Beurteilung erfahren. Dieselben sind teils in einer sehr grofsen Zahl von Besprechungen des Buches durch den Druck veröffentlicht worden, teils sind sie mir persönlich auf dem Wege brieflicher Mitteilungen zugegangen. Zu der letztern Kategorie zählt vor allem ein ausführliches Manuskript, welches der am Geburtstage des Deutschen Kaisers, dem 27. Januar 1889, zwar im 78. Lebensjahre, aber der Wissenschaft und seinen Freunden immer noch zu früh verstorbene Professor der Philosophie an der Bonner Hochschule, Dr. Franz Peter Knoodt, bald nach dem Erscheinen des ersten Bandes verfafst und im Herbste 1888 mir zugeschickt hat. Diesem Edlen, dem ich in wissenschaftlicher Hinsicht mehr als irgendeinem andern Menschen verdanke, da er mich in die ganze Breite und Tiefe der Güntherschen Philosophie und mit ihrer Hilfe in die des positiven Christentums eingeführt hat, glaubte ich es schuldig zu sein, auf die wichtigsten Ausstellungen, die er an dem ersten Bande meinte machen zu müssen, in diesem gebührende Rücksicht zu nehmen. Leider sollte derselbe die unten folgenden Gegenbemerkungen nicht mehr erleben. So seien sie denn vor der Mit- und Nachwelt ein Zeugnis für die Hochschätzung und Dankbarkeit, welche ich meinem heimgegangenen bedeutenden Lehrer und trefflichen Freunde bleibend bewahre.

Die im Druck erschienenen Auslassungen über den ersten Band sind, soweit sie mir bekannt geworden, sehr verschiedener Art. Zum grofsen Teil

sind sie reine Lobreden auf die Arbeit und ihre von den betreffenden Verfassern gerühmten, sei es wirklichen sei es vermeintlichen Vorzüge; in einem andern, weit weniger zahlreichen Teile derselben wird das Buch, meistens ohne Angabe von Gründen und mit geringer Sachkenntnis, ziemlich verächtlich behandelt (vgl.: „Die Grenzboten“ IV, 1888; „Revue critique“ 1888. No. 36 u. 37) oder gar, wie im „Sonntagsblatt“ des „Bund“ 1888. Nr. 30, als „ein vorsintflutliches Ungeheuer“ ausgegeben, für dessen Verfasser „weder Goethe noch Darwin und beider Jünger“ gelebt haben. Erinnert mich die letztere Art von Beurteilungen meiner Arbeit unwillkürlich an die Reimzeilen des weiland Wandsbecker Boten Matthias Claudius:

„Am Anfang war die Erde leer,
Am Ende sind's die Köpfe mehr“,

oder auch an die Goetheschen Verse:

„Sie sagen: Das mutet mich nicht an
Und meinen, sie hätten's abgethan“,

weshalb dieselben denn auch nichts anderes als Mitleid mit ihren Verfassern in mir rege machen, so habe ich anderseits ebenfalls nicht die rechte Stimmung dazu, um einen bloſsen Panegyrikus auf mich und meine litterarischen Bemühungen besonders hoch anschlagen zu können. Und eben deshalb sind mir diejenigen Rezensionen meiner Arbeit die liebsten, welche ihre Aussprüche, sie seien lobend oder tadelnd, durch sachliche Gründe zu stützen suchen. Dieser sind mir ebenfalls nicht wenige begegnet und mehreren derselben habe ich in dem Nachfolgenden zum Teil in gröſserer Ausführlich-

keit Beachtung geschenkt. Ich habe das gethan, in der Absicht, gewisse Befürchtungen, die der erste Band hier und da wachgerufen, zu zerstreuen und Mifsverständnisse zu beseitigen, mit einem Worte: um der Wahrheit des positiven Christentums, so viel an mir liegt, endlich einmal auch in der Wissenschaft des deutschen Volkes die lange vorenthaltene und doch pflichtschuldige Anerkennung wieder zu verschaffen. Der Erreichung dieses grofsen Zieles sind direkt oder indirekt wie alle meine litterarischen Unternehmungen so namentlich jedes Wort des ersten und zweiten Bandes der Metaphysik gewidmet. Und weil das Ziel mehr als jedes andere mir des Schweifses der Edlen wert erscheint, so rufe ich am Schlusse dieser Vorrede nach Günthers Vorgange in der zweiten Auflage des ersten Bandes seiner „Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christentums“ aus dem Jahre 1848. S. XII meinen wohlgeneigten Lesern ebenfalls das Wort des Dichters zu:

„. . . fühlt euer Herz, dafs es dem meinen gleicht,
Dann thut, was ich gethan, bis Gott den Sieg uns reicht.“

Bonn im Januar 1891.

Th. Weber.

Inhalt.



Zweite Abteilung.

Die Lehre von den antithetischen Weltfaktoren.

Erste Unterabteilung.

Die Lehre von dem antithetischen Geisterreiche.

---

§ 1.

Existenz und Erkennbarkeit des antithetischen Geistes.

Schon in Band I dieser Schrift wurde gelegentlich darauf hingewiesen, dafs der Mensch als die synthetische Einheit der beiden substantialen Gegensätze von Seele und Leib, Geist und Natur wohl auch dieselben Gegensätze in der Form der Antithesen zur Voraussetzung haben werde [1].

Bezüglich der Natur d. i. der Körperwelt kann diese Behauptung für keinen, der den Erörterungen des ersten Bandes mit Aufmerksamkeit gefolgt ist und der in denselben — wie sie es unseres Erachtens in der That sind — eine unwiderlegliche Widerlegung jedes wie immer begründeten subjektiven Idealismus erblickt, selbst nur dem geringsten Zweifel mehr unterliegen [2]. Denn als synthetisches Weltglied ist der Mensch infolge des Anteils, den er selbst an der Natur und ihrem Leben hat, ja selbst mitten in die

---

Die Ziffern in Klammern beziehen sich, wie in Band I, auf die entsprechenden dem betreffenden Abschnitte angehängten Anmerkungen.

antithetische Natur hineingestellt. In ihr lebt und webt er, in ihr wird er geboren und in sie kehrt sein Leib im Tode zurück; aus ihr zieht er seine Nahrung und vor seinen Augen ist ihre ganze Unermeſslichkeit ausgebreitet, offenbar mit zu dem Zwecke, um von ihm mit seinem zur Vernunft erwachten Geiste im Laufe der Zeiten mehr und mehr erforscht, erkannt und seiner Herrschaft unterworfen zu werden. Diese von dem Menschen überall wahrnehmbare oder erfahrbare antithetische Natur könnte man ganz passend auch als die reine oder die geistlose Natur bezeichnen aus dem einfachen Grunde, weil sie weder als kollektive Ein- und Ganzheit noch in irgendeinem ihrer zahllosen Individuen, von ihrer niedrigsten anorganischen Bildung angefangen bis hinauf zu dem kompliziertesten Organismus, den sie aus ihrem Schoſse hervorgehen läſst, mit einem Geiste verbunden ist oder auch nur sein kann. Weder das die Jahrhunderte hindurch fortgesetzte Gerede von einer Weltseele als eines das natürliche Universum durchdringenden und belebenden seelischen oder geistigen Wesens noch das Gerede von einer Pflanzen- und Tierseele, wie es sich aus dem Aristoteles in die Scholastik fortgesetzt hat und in der Neuscholastik der Gegenwart wieder so breit macht, beruht auf Wahrheit. Beides ist nichts als Phantasterei ohne Wahrheit, so gewiſs es bezüglich des zuletzt erwähnten Punktes auch ist, daſs die (differenzierte) Natursubstanz (die Materie) in ihren höchsten Gebilden, der Tierwelt, Erscheinungen produziert, die den vom Geiste des Menschen hervorgebrachten in mancher Beziehung analog sind und daher von dem oberflächlichen Beobachter mit diesen leicht verwechselt und als wesentlich identisch können betrachtet werden. Aber möglich ist diese Verwechselung in der That doch nur dem oberflächlichen und kurzsichtigen Beobachter. Denn diejenige Erscheinung oder Lebensäuſserung, durch welche vor allen übrigen der Geist als Geist sich bewährt und kundgiebt, ist das Wissen um sich als den Real- und Kausalgrund seiner Erscheinungswelt, das Selbstbewuſstsein, der Ichgedanke. Durch ihn offenbart sich der Geist vor und für

sich selber wie vor und für andere nicht als Individuum, sondern als ein auch in seiner Entwickelung oder Differenzierung ungeteilt gebliebenes, ganzheitliches reales und kausales Prinzip oder als eine freie, autonome Persönlichkeit. Wäre irgendein materielles Atom im Bereiche der Natur ebenfalls in gleicher Weise ein substantiales Eins und Ganzes, wie der Geist des Menschen, so müſste es in der Wechselwirkung mit anderen Atomen diese seine Grundeigenschaft durch die Gewinnung und Ausprägung des Ichgedankens auch zu erkennen geben. Von einem solchen kann aber innerhalb der antithetischen Natur gar keine Rede sein — ein unleugbarer Beweis dafür, daſs alle Materie als die Substanz der differenzierten Natur nur gebrochenes Sein ist und eben durch diese ihre Grundeigenschaft ihre Wesensverschiedenheit vom Geiste enthüllt und offenbar macht. Daher sind die subjektiven Erscheinungen oder Lebensäuſserungen der Natur in der Tierwelt, wie das Denken (Vorstellen), Begehren (Wollen) und Empfinden (Fühlen) derselben, so ähnlich sie auf den ersten Blick den entsprechenden Lebensäuſserungen des Geistes immer scheinen mögen, von diesen dennoch aber auch ebenso wesentlich verschieden, wie das mit ihren Real- und Kausalprinzipien als den ihnen unterliegenden Subjekten d. i. mit Geist und Natur selber der Fall ist. Jene sind nicht Erscheinungen und Wirkungen eines oder mehrerer in der Natur lebenden und webenden Geister, sondern sie sind nichts als Lebensäuſserungen der Materie als der differenzierten Natursubstanz, durch welche diese sich ebenfalls als eine Gedankenmacht kundgiebt und durch welche sie die höchsten Formen des ihr möglichen Lebens verwirklicht. Die antithetische Natur ist mithin in ihrem ganzen Umfange eben nur Natur und nicht Geist, sie ist reine, geistlose Natur und als einer solchen ist ihre Existenz dem seiner selbst gewissen Geiste des Menschen unbezweifelbar [3].

Die Existenz der antithetischen Natur macht die Berechtigung zur Annahme eines ebenfalls existierenden antithetischen Geistes von vornherein zum wenigsten sehr wahrscheinlich, wenngleich dieser in dem diesseitigen Leben

des Menschen nicht wie jene zum Gegenstande der Wahrnehmung oder Erfahrung für letzteren werden kann. Denn steht dem Leibe des Menschen als der synthetischen die antithetische Natur gegenüber, warum sollte dem synthetischen Geiste von jenem nicht auch ein antithetischer Geist gegenüberstehen? Aber zur vollen, unbezweifelbaren Gewifsheit wird die Existenz und Realität des antithetischen Geistes erst dann, wenn die einstweilen zu machende Voraussetzung sich beweisen läfst, dafs die Idee des endlichen, kreatürlichen Seins in allen möglichen Faktoren von Gott, dem Schöpfer der Welt, in die Wirklichkeit übergesetzt worden. In dem Verfolge der Erörterungen dieses Bandes werden wir darthun, dafs nur drei wesenhaft oder qualitativ verschiedene Kreaturen möglich sind, der antithetische Geist, die antithetische Natur und der synthetische Mensch, welche zusammengenommen das sichtbare und unsichtbare Universum konstituieren. Nur diese drei wesensverschiedenen Kreaturen sind möglich, weil es für eine andere vierte in der Intelligenz Gottes keinen Gedanken mehr giebt, keinen mehr geben kann. Und wenn nun Gott erfahrungsgemäfs seinen Gedanken von der antithetischen Natur und vom Menschen durch seine Schöpfermacht aus der Sphäre des blofsen Gedankens in die des realen oder substantialen Seins übergeführt hat, sollte er wohl dasselbe mit seinem Gedanken vom antithetischen Geiste nicht gethan haben? Wer sich das vorstellen kann, der thue es, uns ist das völlig unmöglich, namentlich unter Berücksichtigung des Verhältnisses, in welchem der Weltgedanke Gottes zu Gottes eigener absoluter Persönlichkeit steht — ein Verhältnis, welches wir weiter unten gehörigen Ortes genau und ausführlich entwickeln werden. Existieren nun aber beide Antithesen des Universums in Wirklichkeit und Wahrheit, worin wird man sich dann gerade den antithetischen Charakter des hier in Frage stehenden Geistes zu denken haben? Offenbar in ganz demselben, worin wir ihn auch bei der antithetischen Natur erkannt haben, nämlich darin, dafs derselbe nicht, wie der menschliche Geist, mit einem Leibe als

der höchsten Individualität des Naturlebens in synthetische Einheit zusammengesetzt ist, sondern als reiner d. i. naturloser Geist existiert und als solcher sein Leben zu führen die Bestimmung hat. In der einen von Gott geschaffenen Welt giebt es demnach wie eine geistlose Natur so einen naturlosen Geist. Zwar ist der letztere nicht, wie die antithetische Natur, für den Menschen ein Gegenstand der Erfahrung d. i. der Wahrnehmung, aber nichtsdestoweniger wird sich doch auch seine wesentliche Beschaffenheit von dem Höhenpunkte unserer Betrachtung aus mit voller Gewifsheit ermitteln lassen. Denn erfahren d. i. wahrgenommen wird von dem Menschen überhaupt keine Substanz, kein reales und kausales Prinzip als solches, sondern alles, was in den Kreis unserer Wahrnehmungen fällt, sind nur Erscheinungen der Substanzen, nicht diese selber. So nimmt der Geist des Menschen in und an sich selber nur die ihm immanenten Erscheinungen wahr, aber sich selbst als das substantiale und kausale Prinzip der letzteren nimmt er nicht wahr, sondern sich selbst gewinnt er nur dadurch, dafs er die von ihm an ihm wahrgenommenen Erscheinungen auf sich selbst zurückführt und zurückführen mufs, um sie in sich als ihrer Substanz und Ursache zu begründen. Und ganz ebenso verhält es sich auch mit derjenigen Erkenntnis, die der Mensch von der Natur zu gewinnen imstande ist. Auch hier sind nur die Naturerscheinungen ein Gegenstand der Wahrnehmung, während die Natursubstanz nicht wahrgenommen, sondern aus den wahrgenommenen Erscheinungen erschlossen wird. Aber nichtsdestoweniger hat auch dieser Rückgriff des Geistes aus den (unmittelbar) erfahrenen oder wahrgenommenen Erscheinungen auf das in gleicher Weise nicht erfahrbare substantiale Sein oder Substrat derselben für das Erkennen des Geistes ganz dieselbe Gewifsheit, wenn zwar in der Form der Mittelbarkeit, wie sie unseren Wahrnehmungen in der Form der Unmittelbarkeit eigen ist, aus Gründen, die in den Ausführungen des ersten Bandes weitläufig genug auseinandergesetzt wurden. Es giebt also

für den Menschen ganz unzweifelhaft ein über die Erfahrung d. i. die bloſse Wahrnehmung noch hinausliegendes gewisses Erkennen, nämlich das Erkennen der verborgenen substantialen und kausalen Gründe der Erscheinungswelt, mit dem die Metaphysik fort und fort recht eigentlich zu thun hat [4].

Nun ist freilich nicht zu leugnen, daſs, wie dies bei dem eigenen Geiste und der Natur der Fall ist, Erscheinungen des antithetischen Geistes von uns nicht wahrgenommen werden und nicht in unser Bewuſstsein dringen. In der gleichen Art, wie bei jenen, kann sich daher auch die Erkenntnis desselben nach seiner wesentlichen Beschaffenheit für uns nicht vermitteln. Soll eine wissenschaftliche und gewisse Erkenntnis des antithetischen Geistes nach seiner Beschaffenheit und Entwickelung für uns Menschen nichtsdestoweniger möglich sein, so werden sich hierfür andere Wege eröffnen müssen, als diejenigen sind, welche wir zu dem gleichen Zwecke bezüglich des eigenen Geistes und der Natur zu wandeln haben. Und in der That! Nach allem in dem ersten Bande Erörterten kann es nicht schwer werden, die Leitsterne zu entdecken, deren Führung wir uns auf den zur Lösung der vorliegenden Probleme einzuschlagenden Bahnen getrosten Mutes überlassen können. Es sind dies in erster Linie diejenige Erkenntnis, welche wir von der Beschaffenheit des eigenen menschlichen Geistes, und ferner diejenige, welche wir von dem gegensätzlichen Verhältnisse bereits gewonnen haben, in dem der antithetische Geist zur antithetischen Natur in dem Organismus der Weltkreatur sich befindet. Unter der Leitung dieses Doppelgestirns wollen wir uns auf den Weg begeben.

§ 2.

Beschaffenheit des antithetischen Geistes.

1. Der antithetische Geist ist in erster Linie, wie der Geist eines jeden Menschen, Substanz, reales Prinzip und tritt als solches zu all' und jeder wie immer beschaffenen Erscheinung in diametralen Gegensatz. Während das cha-

rakteristische Zeichen jeder Erscheinung darin liegt, dafs ihr keine Existenz in und an ihr selbst, kein selbständiges, auf ihr selber ruhendes Sein, sondern nur ein Sein in und an einem andern zukommt, nämlich in und an der Substanz, deren Erscheinung jene ist, verhält es sich dagegen mit jeder Substanz als solcher gerade umgekehrt. Auch die geschaffene Substanz inhäriert keinem von ihr als solcher verschiedenen Grunde, sondern einmal geworden ist sie ein auf sich selber stehendes, selbständiges Prinzip, und als dieses so unvergänglich, wie Gott selber, ihr Schöpfer. Dasselbe wird daher auch mit dem antithetischen Geiste der Fall sein. Er als solcher ist keine Erscheinung, kein Lebensmoment der göttlichen und kein solches irgendeiner kreatürlichen Substanz, sondern er selbst ist Substanz, reales Prinzip und in dieser seiner Grundbeschaffenheit selbst der Ursprung und die Quelle eines, wie wir sehen werden, unerschöpflichen aus ihm in die Wirklichkeit überströmenden Lebens [5].

2. Die wesenhafte Verschiedenheit des Geistes des Menschen und der Natur haben wir in dem Früheren vor allem übrigen darin erkannt, dafs beide primitiv d. i. vor dem Beginne ihrer Differenzierung oder Entwickelung zwar ein- und ganzheitliche Substanzen oder Realprinzipe gewesen, nicht aber Teile einer allgemeinen Substanz, dafs dagegen nur der Geist die Macht und Fähigkeit hat, seine ursprüngliche ungeteilte Ganzheit unter allen Umständen und gegen jede Gewalt, welche dieselbe bedrohen könnte, auch zu bewahren, während dieselbe der Natur schon gleich bei dem Beginne ihrer Differenzierung unwiderbringlich verloren gegangen ist. Der Grund dieses gänzlich verschiedenen Verhaltens des Geistes und der Natur gegen die auf sie eindringenden fremden Einwirkungen, welche ihre Differenzierung einleiteten, wird in nächster Linie in der beiden Substanzen von Gott angeschaffenen Beschaffenheit, in letzter Instanz aber in Gottes Schöpferwillen zu suchen sein. Gott als Schöpfer setzte Geist und Natur mit der Bestimmung, dafs der eine in dem Prozesse seiner Differenzierung seine

Wesens- Ein- und Ganzheit behalten, die andere sie dagegen verlieren sollte, um so die ganze Sphäre des möglichen kreatürlichen Seins durch den Dualismus von Geist und Natur und ihre synthetische Einheit im Menschen in die Wirklichkeit überzusetzen. Wie nun aber jeder Menschengeist ein Prinzip an und für sich, eine ungeteilte und unteilbare ganzheitliche Substanz ist, so wird eben dasselbe auch wieder von dem antithetischen Geiste müssen behauptet werden. Derselbe ist eine solche ganzheitliche Substanz zunächst als Setzung Gottes mittelst Kreation; er bleibt eine solche aber auch in dem Prozesse seiner Differenzierung für alle Zukunft, und zwar deshalb, weil er die apriorische Bestimmung und Befähigung hat, eben als Geist und nicht als Naturindividuum zu sein und zu leben. Der antithetische Geist würde wie der des Menschen als Geist vernichtet, sollte er jemals in substantiale Geteiltheit auseinandergehen, somit seine ursprüngliche Ganzheit oder sein Sein an und für sich verlieren, — ein Gedanke, der um dessentwillen auf den ersten Blick als unmöglich sich erweist, weil kein substantiales Sein von seiner ontologischen Beschaffenheit abfallen oder dieselbe jemals, durch welchen Umstand es sei, einbüſsen kann.

3. Als Setzung Gottes mittelst Schöpfung ist der antithetische Geist ebenso wie der des Menschen ursprünglich noch unbestimmtes oder indifferentes, wenn auch bestimmbares Sein, eine noch völlig unentwickelte oder leblose, wohl aber eine entwickelungs- oder lebensfähige Substanz oder ein so beschaffenes reales Prinzip. Und warum dies? Weil es, wie sich leicht darthun läſst, in dem Begriffe und Wesen all' und jeder Kreatur liegt, in dem Zustande ursprünglicher Indifferenz zur Existenz zu gelangen. Kreieren (Schaffen) im eigentlichen und dem allein wahren Sinne ist identisch mit wirklicher Neusetzung realen oder substantialen Seins. Kreation als Setzungsweise steht daher ebenso wohl zur bloſsen Formation oder Fabrikation (Bildung) wie zur Generation (Zeugung), in welcher Art

die beiden letzteren Setzungsweisen auch immer modifiziert auftreten mögen, in dem gleichen diametralen Gegensatze.

Nun ist die eine wie die andere der beiden letzteren Setzungsweisen nur so denkbar und möglich, daſs das jedesmalige durch sie hervorgebrachte Produkt sich als ein bestimmtes Moment eines bereits im Leben, in der Entwickelung oder Differenzierung begriffenen Real- und Kausalprinzips darstellt. Jedes Zeugungsprodukt der Natur, von welcher Beschaffenheit es sonst sein und in welcher speziellen Art die Zeugung desselben vor sich gehen mag, ist notwendigerweise ein bestimmtes Moment, welches die in der Differenzierung oder im Leben schon begriffene Natursubstanz aus ihrem Schoſse heraussetzt. Als ein solches ist es selbstverständlich und notwendigerweise mit seinem Eintritte in die Existenz auch selbst schon lebendig; es befindet sich bloſs infolge seiner Setzung mittelst Zeugung auf einer bestimmten Stufe der Entwickelung, der Differenz. Ganz ähnlich, wenngleich in modifizierter Art, verhält es sich auch mit jedem Setzungsprodukte, welchem die Natur nicht mittelst Zeugung, sondern mittelst Bildung zur Existenz verhilft. Läſst sie hier bei abnehmender Wärme bis auf Null Wasser zu Eis gefrieren und dort durch Zuströmen von Wärme wieder Eis in Wasser sich auflösen, so sind beide Produkte, Wasser wie Eis, ganz gleichmäſsig Momente der lebendigen oder in der Entwickelung befindlichen Natur, wenn schon das Leben, welches die Natur in der Bildung von Wasser und Eis offenbart, nicht, wie das in jeder Zeugung zum Vorschein kommende, organisches, sondern anorganisches Leben ist. Ein schlechthin lebloses Naturprodukt giebt es nicht und kann es nicht geben, eben weil das eine groſse Naturganze durch jede seiner Setzungen, sie habe durch Generation oder Formation stattgefunden, stets ein bestimmtes Moment des ihm eigentümlichen vielgliederigen und mannigfach gestalteten Lebens zur Offenbarung bringt. Dagegen ist gerade umgekehrt primitiv noch völlig leblos, weil noch vor aller Entwickelung stehend,

jedes Setzungsprodukt, welches mittelst wahrhafter und eigentlicher Kreation ins Dasein tritt. Denn ein solches ist kein Moment in dem Differenzierungs- oder Lebensprozesse seines Kreators. Offenbart Gott sich als Schöpfer, so setzt er nicht sein eigen Sein und Wesen in neue Formen über — eine solche Setzungsweise wäre nicht schaffen, sondern das diametrale Gegenteil davon: bilden oder zeugen — vielmehr wenn Gott schafft, so setzt er, lediglich durch die Macht seines Willens, Substanzen, die als solche vor ihrem Setzungsakte noch gar nicht, weder in noch aufser Gott, vorhanden waren. Kommt aber jede Kreatur als reales oder substantiales Prinzip durch den Kreationsakt vonseiten Gottes erst zur Existenz, so ist eben dieser Akt als solcher auch die absolute Voraussetzung dafür, dafs die geschaffene Substanz in die Differenzierung, in die Entwickelung oder das Leben überhaupt eintrete. Der Schöpfungsakt geht mit andern Worten dem Differenzierungsakte oder dem ins Leben- (in die Entwickelung-) treten der Kreatur notwendigerweise vorher; beide sind nicht ein, sondern zwei durchaus verschiedene und wohl zu unterscheidende Vorgänge. Denn Leben oder Entwickelung, selbst in ihrem ersten Beginne, kann der Kreatur nicht auch an- oder eingeschaffen, sie kann nicht durch den Kreationsakt als solchen in ihr hervorgerufen werden, aus dem einfachen Grunde, weil das Leben oder die Entwickelung der Kreatur nicht, wie der Kreationsakt, das Werk Gottes sein kann, sondern das Werk der Kreatur selbst, wenn auch, wie wir sehen werden, nur unter Mitwirkung anderen substantialen Seins ist und sein mufs. Wenn demnach Stöckl, der bekannte ultramontane Geschichtschreiber „der Philosophie des Mittelalters", aus der Engellehre des Thomas von Aquin folgendes berichtet: „Als rein geistiges Wesen lebt der Engel auch ein rein geistiges Leben und da das geistige Leben in Erkenntnis und Wille sich bethätigt, so kann der Engel nicht ohne Erkennen und Wollen gedacht werden" oder: „Wir sind nicht immer actu erkennend; unsere Vernunft ist ursprünglich nur Vermögen

und geht daher vom Zustand der Ruhe in den der Thätigkeit über. Das Gleiche können wir nicht vom Engel sagen." Denn „da das Wesen eines reinen Geistes eben darin besteht, dafs er gar kein anderes Leben als das intellektuelle, gar keine andere Lebensthätigkeit als die intellektuelle hat, so kann er auch gar nicht ohne intellektuelle Thätigkeit sein. Der Engel ist somit stets actu erkennend" oder: der Engel „geht nicht von der Potenz zum Akt des Erkennens über, sondern ist immer actu erkennend", woraus dann gefolgert wird, dafs „in ihm Dasein und Selbsterkenntnis gar nicht getrennt werden können" oder endlich: „Der Engel wird mit einem schon ausgebildeten Erkenntnisvermögen geschaffen", — wenn, sage ich, Stöckl in diesen und ähnlichen Sätzen die Lehre des Thomas von Aquino, woran nicht gezweifelt werden kann, wirklich vorträgt, so sind dieselben, selbst abgesehen von vielem andern in der Philosophie des Aquinaten, auch ein unwidersprechlicher Beweis dafür, dafs derselbe ein für die Wissenschaft unserer Tage ausreichendes Verständnis der Schöpfung der Welt vonseiten Gottes nicht gewonnen hat. Ja es wird sich mit Fug und Recht ohne weiteres die Behauptung aufstellen lassen, dafs die thomistische Ansicht, dem Engel oder dem antithetischen Geiste sei das Leben an- oder eingeschaffen, nur daher rührt, weil Thomas in dem Aufbau seiner Wissenschaft sich viel zu enge an die des Aristoteles angeschlossen und infolge dessen in mehrfacher Hinsicht einer pantheistischen oder wenigstens einer pantheisierenden Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Welt nicht entgangen ist [5 [a]]. Denn ist die Welt und in ihr der antithetische Geist in der That Kreatur und kein Moment in Gottes Selbstverwirklichung, nun! so tritt er auch als ein primitiv noch völlig indifferenter, unentwickelter oder lebloser in die Existenz ein. Der Differenzierungsakt ist bei ihm wie bei jeder anderen Kreatur von dem Schöpfungsakte wohl und sorgfältig zu unterscheiden. Beide sind nicht ein und derselbe Akt; sie fallen nicht in einen und denselben Zeitmoment, sondern jener kann diesem nur nachfolgen, wenn er ihm vielleicht, ja sicherlich auch auf dem

Fuſse nachfolgen wird. Denn in der That! Da Gott jede Kreatur, wenn zwar als eine actu indifferente oder leblose so doch als eine differenzierbare oder lebensfähige und auch mit der Bestimmung zur Differenzierung und zum Leben schafft, so ist nicht einzusehen, warum die Einleitung zur Differenzierung und der Beginn derselben durch einen längeren oder kürzeren Zeitraum von dem Kreationsakt getrennt sein sollte, es sei denn, daſs dies, wie bei dem synthetischen Menschengeiste, durch die besonderen Verhältnisse, unter denen derselbe zur Existenz gelangt d. i. durch sein Gebundensein an die Leiblichkeit bedingt und notwendig wird. Bei dem antithetischen als reinem oder naturlosem Geiste liegt Derartiges nicht vor. Bei ihm wird man daher auch zu denken haben, daſs der Differenzierungsdem Kreationsakte desselben unmittelbar gefolgt sei. Aber von wem wird die Einleitung zur Differenzierung des antithetischen Geistes ausgehend gedacht werden müssen? Von ihm selbst oder von Gott, seinem Schöpfer? Es ist das eine sehr wichtige und nicht eben schwierige Frage, der wir zunächst unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden haben [6].

4. Die primitive Indifferenz jeder kreatürlichen Substanz ist, wie aus dem Vorhergehenden hervorleuchtet, identisch mit noch völligem Unentwickeltsein oder mit gänzlicher Leblosigkeit derselben. Die Kreatur ist in diesem ihrem primitiven Zustande, mit Aristoteles zu reden, nur erst ein *δυνάμει ὄν* (ein potentielles oder mögliches Sein), noch kein *ἐνεργείᾳ* oder *ἐντελεχείᾳ ὄν* (kein aktuelles oder wirkliches Sein). Selbstverständlich hat die Kreatur in demselben auch noch keine aktuell wirksamen Kräfte, sondern bloſse Anlagen (Potenzen), die erst in Wirksamkeit treten müssen, bevor sie zu Kräften sich entfalten. Der ursprüngliche Zustand der Kreatur ist demnach ein Zustand absoluter Ruhe, noch gänzlicher Regungs- und Bewegungslosigkeit. Nichtsdestoweniger schlummert in ihr als einem primitiv völlig regungslosen substantialen Prinzipe die Fülle eines unerschöpflichen Lebens. Aber wer soll ihr zu aktuellem Leben und damit zur Realisierung des nächsten Zweckes, um

dessentwillen sie geschaffen worden, verhelfen? Etwa sie sich selbst? Das ist undenkbar und unmöglich. Vielmehr ist sonnenklar, dafs die Aufweckung einer jeden Kreatur zu aktuellem Leben nur von einem Real- und Kausalprinzip ausgehen kann, das selbst seine Differenzierung oder Entwickelung, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, schon vollzogen hat und somit in aktuellem Leben begriffen ist. Ganz in diesem Sinne und vollkommen richtig bemerkt schon Thomas von Aquin: „De potentia non potest aliquid reduci in actum nisi per aliquod ens in actu, sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum“ (Sum. theol. p. I qu. 2, art. 3). Und wer anders könnte bezüglich des antithetischen Geistes das zur Herbeiführung von dessen Differenzierung erforderliche Real- und Kausalprinzip wohl sein aufser Gott, der ihn durch die Allmacht seines Willens zuvor auch geschaffen hat? Man wird sich also zu denken haben, dafs Gott, nachdem er den antithetischen Geist geschaffen hatte, auf den so gesetzten auch einwirkte und durch diese Einwirkung auf ihn die Differenzierung oder Entwickelung desselben selber einleitete. Wir sagen: einleitete, nicht auch herbeiführte, denn herbeigeführt konnte, wie bei keiner Kreatur, so auch bei dem antithetischen Geiste die Differenzierung desselben nicht durch Gott allein werden, sondern nur unter des Geistes eigener Mitwirkung. Die Einwirkung Gottes als solche auf den für dieselbe empfänglich geschaffenen Geist konnte in und an diesem gar nichts anderes bewirken, als dafs sie seinen ursprünglichen Zustand absoluter Ruhe oder Bewegungslosigkeit authob und ihn in eine gewisse Bewegung und Regsamkeit versetzte. Und war diese in und an dem Geiste vor sich gehende Veränderung zu der hierzu erforderlichen Intensität angewachsen, ein Vorgang, der sich bei dem antithetischen Geiste wohl sehr rasch, ja selbst durch die erstmalige auf ihn stattfindende Einwirkung Gottes wird vollzogen haben, so entwickelte sich mit und neben der die fremde Einwirkung aufnehmenden Receptivität aus dem Innern des Geistes

heraus noch eine zweite Kraft, welche wegen ihrer auf die fremde Einwirkung gerichteten Wirksamkeit nicht besser als mit dem Namen der Reaktivität bezeichnet werden kann. Wie nach dem Früheren der Geist des Menschen, so befindet sich also auch der antithetische Geist, sobald er in die Entwickelung oder Differenzierung eingetreten, in dem Besitze einer doppelten Bethätigungsweise oder zweier Kräfte: der Receptivität und Reaktivität. Die eine, die Receptivität, legt ein unwidersprechliches Zeugnis ab für die Angewiesenheit desselben auf fremde Einwirkungen zum Zwecke der eigenen Entwickelung oder Differenzierung. Sie beweist dem antithetischen Geiste, nachdem derselbe zum Lichte des Selbstbewufstseins im Ichgedanken vorgedrungen, dafs er kein rein aus und durch sich selber wirkendes, somit kein absolutes (göttliches), sondern eben nur ein relatives oder kreatürliches Wesen ist. Die andere Kraft aber, die Reaktivität offenbart den Geist ungeachtet seiner Relativität oder Kreatürlichkeit dennoch als ein, wenn nicht in absoluter, so doch in relativer Weise selbständiges, autonomes substantiales und kausales Prinzip. Wenn die Receptivität des Geistes ihm zum Bewufstsein bringt, dafs er sich nicht rein aus und durch sich selbst, also in absoluter Unabhängigkeit von jedem andern Sein, in die Differenzierung übersetzen und dadurch zur Erreichung seiner näheren und entfernteren Bestimmung gelangen kann, so mufs umgekehrt die Reaktivität die Überzeugung in ihm wachrufen, dafs seine Differenzierung und die Entzündung eines immer reicher fliefsenden und höher pulsierenden Lebens in ihm auch nicht ohne ihn d. i. ohne seine eigene selbsthätige Mitwirkung vor sich geht noch vor sich gehen kann. Mit einem Worte: beide Kräfte sind für den seiner selbst bewufst gewordenen Geist das notwendige aber auch das einzig mögliche Mittel, um zu wahrhafter ontologischer Selbsterkenntnis d. i. um zur Erkenntnis seiner als eines zwar selbständigen, autonomen und doch nicht absoluten (göttlichen), sondern kreatürlichen substantialen und kausalen Prinzipes vorzudringen. Aber wie wird

sich die Reaktivität des antithetischen Geistes, wenn sie in demselben zur Wirksamkeit gelangt, zunächst äufsern? Welches wird die erste unausbleibliche Wirkung derselben sein?

5. Wir haben früher das Leben des menschlichen Geistes in Äeufserungen des Denkens, Wollens und Fühlens sich erschöpfen und beschlossen gefunden. Namentlich ist der reiche Wechsel materieller Lebensprozesse, welcher die eine und vielleicht die gröfsere Hälfte des Naturlebens ausmacht, bei jenem nicht möglich. Und warum nicht? Weil der Menschengeist eben nicht wie die Natur, eine materielle d. i. gebrochene Substanz, sondern gerade umgekehrt nach wie vor seiner Differenzierung ein immaterielles d. i. ein ungebrochenes, ganzheitliches Sein, ein Prinzip an und für sich ist. Eben deshalb und nur deshalb vollzieht derselbe sein Leben ausschliefslich in den vorher erwähnten subjektiven Erscheinungen des Denkens (Erkennens), Wollens und Fühlens [7]. Ganz dasselbe wird nun auch, wegen seiner im wesentlichen gleichen metaphysischen oder ontologischen Beschaffenheit, mit dem antithetischen Geiste der Fall sein. Demgemäfs wird es sich bei der Differenzierung desselben aber auch ebenso, wie bei dem synthetischen Menschengeiste, in erster Linie darum handeln, dafs derselbe aus seiner ursprünglichen Bewufstlosigkeit in das Licht des Selbstbewufstseins oder des Ichgedankens erwache. Und was folgt hieraus für die primitive Richtung, welche die in jenem zur Wirksamkeit vordringende Reaktivität einschlagen wird? Sie wird sich in erster Linie darin zu bethätigen haben, dafs der Geist mittelst derselben den veränderten Zustand d. i. die Bewegung oder Erregung, in welche er infolge der fremden auf ihn stattgefundenen Einwirkungen aus seiner ursprünglichen Bewegungs- und Regungslosigkeit versetzt worden, unmittelbar wahrnimmt oder anschaut, ganz ebenso, wie dies nach unseren vorhergehenden Auseinandersetzungen auch mit dem sich differenzierenden Menschengeiste der Fall ist. Aber der letztere nimmt, wie dargethan, nicht blofs die infolge des differenzierenden fremden Einflusses an ihm

stattgefundene Veränderung wahr, sondern mit dieser Wahrnehmung verbindet sich zugleich auch die andere, dafs die Veränderung als Zustand oder Erscheinung nicht in und an ihr selber existiert, dafs sie vielmehr einem andern von ihr als solchem Verschiedenen immanent ist und sein mufs, von dem sie als solche getragen und im Dasein erhalten wird. Ganz dieselbe Beobachtung rücksichtlich des ihm immanent gewordenen und von ihm in und an ihm wahrgenommenen Zustandes kann dem antithetischen Geiste ebenfalls nicht entgehen. Infolge dieser Entdeckung sieht derselbe sich aber auch, wie der Menschengeist in dem gleichen Falle, genötigt und aufgefordert, nach dem substantialen und kausalen Grunde zu suchen, welchem der in Rede stehende Zustand inhäriert und als diesen Grund wird und mufs er, wahrscheinlich schon nach kürzerem Suchen, als dies bei dem Menschengeiste der Fall ist, sich selber erkennen und ausfindig machen. Wir sagen: dem antithetischen Geiste wird diese Selbsterkenntnis nach einmal eingeleiteter Differenzierung desselben schneller gelingen als dem synthetischen Menschengeiste, ja wir sind der Meinung, dafs er dieselbe sofort bei dem erstmaligen Erwachen seiner Reaktivität wird durchgesetzt und gewonnen haben. Es leitet uns dabei die Thatsache, dafs der antithetische Geist nicht wie der synthetische mit einer Individualität des Naturlebens zur Einheit verbunden ist, weshalb derselbe von einer solchen für seine Entwickelung auch in keiner Art abhängig, letztere durch jene nicht in geringerem oder höherem Grade influenziert sein kann.

Nach dem vorher Erörterten führt die Differenzierung des antithetischen Geistes auch in diesem zur Scheidung desselben in zwei toto coelo unterschiedliche Momente, in die Momente von Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz, Wesen und Eigenschaft, Prinzip und Zustand, Ursache und Wirkung u. s. w., mit einem Worte: in diejenigen unterschiedlichen Momente, welche von altersher durch die sogenannten Kategorieen bezeichnet werden. Aber bei dieser blofsen Scheidung (ohne substantiale Zersetzung)

des antithetischen Geistes hat der Differenzierungsprozefs desselben noch keineswegs sein Bewenden, sondern hat jene Scheidung den hierzu erforderlichen Grad an Intensität erreicht, so kommt der Geist auch zur Unterscheidung jener Scheidungsmomente und zwar dadurch, dafs er als Substanz, Wesen oder Prinzip die ihm immanent gewordenen Accidenzien, Eigenschaften oder Zustände unmittelbar wahrnimmt und die wahrgenommenen nach innen d. i. auf sich selbst als ihren substantialen Grund und Träger zurückbezieht. Hierdurch wird der antithetische Geist, ebenso wie in dem gleichen Falle der synthetische Menschengeist, Objekt und Subjekt zugleich. Er als Subjekt hat die von ihm wahrgenommenen Objekte in und an sich selber. Es sind dies seine eigenen Zustände, Erscheinungen, Accidenzien. Und zu diesen Objekten seiner Wahrnehmung ist der Geist als Wesen oder Substanz auch das Subjekt. Setzt letzteres nun die Unterscheidung jener von ihm selber durch Zurückführung und Begründung derselben in ihm als ihrem substantialen Prinzipe im Fortgange seines Differenzierungsprozesses durch, so erhebt sich der antithetische Geist durch diese Unterscheidung der beiden Seiten, in die er sich durch die Differenzierung aufgeschlossen, auch zur vollen ontologischen Selbsterkenntnis, zum Wissen um sich als um den substantialen (und kausalen) Grund seiner Erscheinungswelt, mit anderen Worten: er gewinnt den Ichgedanken, wird ein Ich, ein seiner selbstbewufstes, persönliches Wesen [8].

6. Es ist selbstverständlich, dafs die Selbsterkenntnis des antithetischen Geistes bei ihrem ersten Aufblitzen in ihm noch keine vollendete sein wird. Es wird dies bei ihm ebenso wenig wie bei dem synthetischen Menschengeiste der Fall sein, wenngleich jener aus dem oben schon angeführten Grunde, weil derselbe nicht mit einer Individualität des Naturlebens zur Einheit verbunden ist, in der einmal gewonnenen Selbsterkenntnis auch raschere Fortschritte machen und schneller der Vollendung sich nähern wird als dieser. Indessen zu einer absoluten, nicht mehr zu steigernden Vollendung in der zur Verhandlung stehenden Richtung wird es der anti-

thetische so wenig als der synthetische Geist jemals zu bringen vermögen. Denn die qualitative Beschaffenheit der Erscheinung oder der Offenbarungsweise eines Seins richtet sich immer und notwendigerweise nach der Beschaffenheit des Seins selber; kein Sein oder keine Substanz kann in ihrer Erscheinungsweise von sich selber abfallen. Ist daher der antithetische wie der synthetische Geist als solcher nicht absolutes, sondern relatives oder kreatürliches Sein und Wesen, so kann auch nie und nimmer irgendeine Erscheinung oder Lebensäufserung in ihm den Charakter der Absolutheit an sich tragen, sondern einer jeden Lebensäufserung desselben, welche immer es sein mag, ist mit unabänderlicher Notwendigkeit der Stempel der Relativität und Kreatürlichkeit aufgeprägt. Absolutes d. i. schlechthin vollendetes Leben ist das Privilegium des absoluten Seins oder Gottes, wie wir weiter unten an dem hierzu vorgezeichneten Orte ausführlich entwickeln werden. Dagegen kann und soll die einmal differenzierte Kreatur in ihren Lebensäufserungen einer absoluten Vollendung derselben immer nur näher kommen, und dieser Fortschritt wird sich, was die Selbsterkenntnis angeht, in dem antithetischen Geiste rascher vollzogen haben als in dem synthetischen Geiste des Menschen. Und wie wird man sich bei jenem den erwähnten Fortschritt zunächst wohl zu denken haben?

Einmal durch die in und an ihm selbst vorgenommene Unterscheidung von Sein und Erscheinung, Substanz und Accidenz u. s. w. zum Selbstbewufstsein erwacht, hatte der antithetische Geist auch ohne weiteres die Fähigkeit, jede in ihm neu auftretende Erscheinung zum Gegenstande seiner reflektierenden Betrachtung zu machen. Einwirkungen anderen Seins oder anderer Wesen aufser und neben ihm z. B. von Gott, von anderen ebenfalls bereits differenzierten antithetischen Geistern — wir werden nämlich bald sehen, dafs Gott den antithetischen Geist nicht als eine einzige, sondern in Vielheit geistiger Substanzen, mithin als antithetisches Geister r e i c h mittelst Schöpfung realisert hat, — sowie von der differenzierten antithetischen Natur wird derselbe

fortwährend empfangen haben. Wenigstens liegt kein Grund vor, welcher dieser Annahme hinderlich im Wege stände. Vielmehr empfiehlt sie sich auf den ersten Blick, da ja in jenen Einwirkungen, wenn vielleicht nicht das einzige so doch jedenfalls eines der wirksamsten Mittel anerkannt werden mufs, um die Entwickelung oder Differenzierung des Geistes nach Extensität und Intensität auf immer höhere Stufen emporzuheben. Auch scheint das Verhältnis des antithetischen Geistes einerseits zu Gott als seinem Schöpfer und anderseits zu den übrigen Mitgliedern des antithetischen Geisterreichs, sowie zur Natur die in Rede stehende Annahme durchaus zu begünstigen. Denn sowie die Vielheit der antithetischen Geister und die Natur die beiden gegensätzlichen Glieder der einen von Gott geschaffenen Welt sind, wie also beide in ganz gleicher Weise aus Gott mittelst Schöpfung ihren Ursprung haben, so werden sie auch, einmal zum Leben erwacht, sowohl untereinander als mit Gott ihrem Schöpfer in lebendiger Beziehung und Wechselwirkung stehen. Was heifst das in Beziehung auf den antithetischen Geist aber anderes als dafs derselbe nach seiner Differenzierung zum Selbstbewufstsein sowohl von Gott als von der ebenfalls differenzierten Natur fortwährend neue Einwirkungen empfangen wird? Nun forderte selbstverständlich eine jede dieser Einwirkungen aber auch die Reaktivität des Geistes immer wieder zu neuer Bethätigung heraus — ein Prozefs, durch welchen die Gedankenwelt des Geistes nach Umfang und Tiefe nur wachsen konnte. In dieser fortschreitenden Entwickelung mufste für den antithetischen Geist bald der Zeitpunkt eintreten, in welchem er über die ihm immanent gewordene und gegenständliche (objektive) Welt der Erscheinungen zu reflektieren begann. Und hierbei konnte ihm unmöglich entgehen, dafs er die Erscheinungen in und an ihm nicht durch a l l e i n i g e Kraft und Thätigkeit in sich erzeugt habe, sondern dafs sie der Wechselwirkung zu verdanken seien, in welcher er selbst zu anderem, ihm als solchem fremden Sein und dieses zu ihm selbst sich befinde. Ja es konnte ihm bei dieser Reflexion unmöglich verborgen

bleiben, daſs der ganze Entwickelungsprozeſs, welcher als nächstes und bedeutungsvollstes Schluſsresultat das Selbstbewuſstsein in der Form des Ichgedankens in ihm abgesetzt hatte, ursprünglich mit der Einwirkung fremden Seins auf ihn begonnen und ohne solche schlechterdings unmöglich gewesen wäre [9]. Aber auch den andern Gedanken, daſs jener Prozeſs nicht ohne seine eigene Mitwirkung sich hätte vollziehen können, muſste sich in dem Bewuſstsein des Geistes einstellen. Und so kam derselbe denn, in dem naturgemäſsen Fortschritte seiner reflektierenden Betrachtung, zu der Erkenntnis, daſs ihm als einem substantialen Prinzipe nicht eine, sondern zwei Kräfte immanent und wesentlich seien, Receptivität und Reaktivität, und daſs auf das Zusammenwirken beider der ganze bereits erworbene und noch zu erwerbende Reichtum seines Lebens zurückgeführt werden müsse. Auch konnte es dem Geiste nicht schwer fallen, den erwähnten beiden Kräften zwischen ihm als substantialen Prinzipe und seiner Welt der Erscheinungen die richtige, ihnen zukommende Stellung anzuweisen. Offenbar ist der Geist als substantiale Einheit mit seinen beiden Kräften als solchen nicht identisch. Die Kräfte fallen, wie bei dem synthetischen Geiste, ganz unleugbar in den Bereich seiner Erscheinungen, aber sie sind die beiden Ur- oder Grunderscheinungen desselben, durch deren Erwachen in ihm oder durch deren Bethätigung alle anderen in den Geist eintretenden Erscheinungen oder Lebensäuſserungen selbst wieder bedingt sind. Und somit begreift der antithetische Geist die ganze Fülle seiner Lebensäuſserungen zunächst aus den beiden ihm eigentümlichen Bethätigungsweisen oder Kräften. Aber auch diese begreift er wieder aus ihm selbst als einem substantialen und kausalen Prinzipe, aus welchem jene, so zu sagen, hervorgebrochen sind und mit deren Hilfe dieses ein immer reicheres Leben in sich zu erzeugen imstande ist. Doch — die in Rede stehende Reflexion des Geistes auf die Momente seiner Differenzierung wird die Selbsterkenntnis desselben noch um einen bedeutenden Schritt weiter führen, als wir dieselbe

bis jetzt zu zeichnen Gelegenheit hatten. Haben wir bisher hauptsächlich die Kenntnis charakterisiert, welche der Geist über Genesis und Beschaffenheit der ihm inhärent gewordenen Erscheinungswelt zu gewinnen in der Lage ist, so werden wir jetzt zuzusehen haben, in welche Tiefe die Erkenntnis seiner als eines realen und kausalen Prinzipes hinabreichen wird. Der Punkt aber, an den wir zu diesem Zwecke anzuknüpfen haben, kann kein anderer als die Thatsache sein, dafs die Entwickelung oder Differenzierung des antithetischen Geistes ursprünglich nicht von ihm selbst ausgehen konnte, sondern durch äufsere, auf ihn stattfindende Einwirkungen fremden Seins d. i. Gottes eingeleitet werden mufste, wenn dieselbe überhaupt nicht in der blofsen Möglichkeit stecken bleiben, sondern zur Wirklichkeit kommen sollte.

7. Die eben erwähnte Thatsache der Abhängigkeit seines Erscheinens von der Einwirkung fremden Seins mufste der antithetische Geist bei der Reflexion auf sich selber ebenfalls sich zum Bewufstsein bringen. Wie er sich zur Bereicherung der einmal in ihm aufgegangenen Erkenntnis fort und fort auf fremde Einwirkungen angewiesen findet, so konnte derselbe auch nicht den Gedanken in sich aufkommen lassen, dafs er ursprünglich den in ihm beginnenden Entwickelungs- oder Differenzierungsprozefs durch alleinige Kraft und Thätigkeit eingeleitet habe, ohne hierfür einer fremden, seiner eigenen Mitwirkung zuvorkommenden Hilfe zu bedürfen. Findet ja doch der seiner selbst bewufst gewordene antithetische Geist in sich zwei Kräfte oder Bethätigungsweisen: Receptivität und Reaktivität und ist ja die Erhöhung seines selbstbewufsten Lebens an das Zusammenwirken derselben durchaus gebunden. Absolute Thätigkeit d. i. reines Wirken aus und durch ihn selbst entfaltet er nicht und kann er nicht entfalten, auch selbst dann nicht, nachdem er in seiner Entwickelung eine bedeutende Stufe bereits erreicht hat. Um wie viel weniger könnte er sich daher einbilden, dafs ihm ursprünglich zum Beginne seiner Entwickelung oder Differenzierung eine absolute Thätigkeit zugebote ge-

standen, und dafs er demnach zu dem besagten Zwecke der Einwirkung fremden Seins auf ihn nicht bedurft hätte! So findet sich der antithetische Geist ganz ähnlich, wie in dem gleichen Fall der synthetische des Menschen, zufolge der Beschaffenheit seines Selbstbewufstseins rücksichtlich seiner Wirksamkeit oder seines Erscheinens als ein relatives Sein — eine Relativität, der wir in dem ersten Bande dieser Arbeit bezüglich des Menschengeistes mit Fug und Recht die Bezeichnung der Beschränktheit schon beigelegt haben [10]. Nicht weniger als der menschliche ist demzufolge auch der antithetische Geist beschränktes Sein und zwar wie jener deshalb, weil auch er sich nicht aus und durch sich allein d. i. durch absolute, von jedem fremden Sein schlechthin unabhängige und nur auf sich selber angewiesene Thätigkeit ins Erscheinen oder ins Leben übersetzt noch übersetzen kann. Wie nun aber der Menschengeist aus der Beschränktheit seiner Kraftäufserung oder seines Erscheinens auf die Bedingtheit seiner als eines substantialen Prinzips oder seines Seins zu schliefsen genötigt ist, so wird ganz das Gleiche auch wieder bei dem antithetischen Geiste der Fall sein. Ist das Erscheinen jeden Seins in dem Sein als solchem begründet, so mufs die Vernunft auch denken, dafs die bestimmte Qualität des Erscheinens in der Qualität des dasselbe tragenden und verursachenden Seins ihren zureichenden Grund habe. Und worin anders könnte diese Qualität des substantialen Seins sich zu erkennen geben als darin, dafs, wie das Erscheinen desselben für sein Werden, seine Existenz von fremder auf das Sein stattfindender Einwirkung abhängig ist, so auch das Sein selbst für seine Existenz in Abhängigkeit sich befindet von einem anderen Sein, einer anderen Substanz, durch deren Setzung es selbst als Substanz zur Existenz erst gekommen ist. Der antithetische Geist mufs demnach wie der synthetische auf Grund der ihm wesentlichen und von ihm im Selbstbewufstsein erkannten Beschränktheit ebenfalls von sich negieren, ein Sein, eine Substanz schlechthin oder eine Substanz durch sich d. i. eine solche Substanz zu sein, welche

lediglich durch die Notwendigkeit ihrer eigenen Beschaffenheit existiert, welche somit niemals nicht existieren konnte, sondern von Ewigkeit her d. i. schlechthin existieren mufste. Negiert aber der antithetische Geist von sich als einer Substanz die Existenz schlechthin, gewöhnlich Aseität genannt, so affirmiert er in derselben Beziehung die Existenz nicht — schlechthin d. i. er affirmiert von sich, eine von einer andern Substanz gesetzte Substanz zu sein — eine Beschaffenheit oder Eigenschaft desselben, die gewöhnlich die Bezeichnung der Bedingtheit erhält und die mit der Beschränktheit zusammengenommen den einen und einzig wahrhaften Begriff der Endlichkeit eines Seins oder einer Substanz ausmacht [11]. Nun ist aber nach unseren früheren Darlegungen Setzung substantialen Seins im wahrhaften und eigentlichen Sinne nur auf eine einzige Weise möglich, nämlich durch einen Akt der Kreation in derjenigen Bedeutung, wie sie der Lehrbegriff des positiven Christentums in diametralem Gegensatze sowohl zu dem absoluten Dualismus der alten als zu dem Pantheismus der neueren Philosophie seit Jahrhunderten der Welt verkündet hat. Und so gewinnt der antithetische Geist sich denn auch wie als wahrhaft endliches so als wahrhaft kreiertes Sein — eine Form der Selbsterkenntnis, in deren Gefolge sich zugleich die Erkenntnis Gottes als seines Schöpfers in dem Bewufstsein des antithetischen Geistes unausbleiblich mit einstellt.

8. Nach dem Vorhergehenden ist wie bei dem Geiste des Menschen so auch bei dem antithetischen Geiste die im Ichgedanken gegebene Selbsterkenntnis so beschaffen, dafs sie denselben zugleich aus sich selbst heraus und zur Erkenntnis der Existenz noch anderen substantialen Seins, als er selbst ist, unvermeidlich hinüberführt. Der seiner selbst bewufst gewordene antithetische Geist wird, wie dargethan, nach erlangtem Selbstbewufstsein auch Gottes als seines Schöpfers gewifs und sicher. Das Gottesbewufstsein ist mit dem Selbstbewufstsein desselben unzertrennlich verbunden; jenes folgt diesem unmittelbar und auf dem Fufse nach. Der einmal in den Differenzierungsprozefs eingegangene anti-

thetische Geist empfängt aber nicht bloſs Einwirkungen von Gott, sondern er wird ebenso auch für solche seiner Mitkreaturen, der übrigen Glieder des Geisterreiches, dem er selbst mit angehört, sowie der antithetischen Natur empfänglich sein, so schwer, ja vielleicht unmöglich es für uns hier aut Erden und in unserem dermaligen Zustande auch sein mag, das Wie dieser Einwirkungen d. i. die Zahl und Beschaffenheit der Momente, durch welche dieselben sich vermitteln, genau und deutlich zu erkennen. Aber wie es sich damit auch immer verhalten mag, eine Wechselwirkung zwischen dem zum Leben erwachten antithetischen Geiste und seinen Mitkreaturen nach dem Eintritte auch ihrer Differenzierung wird die Vernunft des Menschen annehmen müssen, so lange sie die von Gott geschaffene Welt als die Totalität aller Kreaturen als eine und mithin als eine in allen ihren Gliedern zusammengehörige und zu einander in lebendiger Beziehung stehende zu denken genötigt ist. Und eben die Einwirkungen, welche der antithetische Geist von seinen Mitkreaturen empfängt, werden ihm auch zur gewissen Erkenntnis sowohl der Existenz als der Beschaffenheit dieser verhelfen. Inwieweit derselbe aber nach erwachtem Selbstbewuſstsein in ihm auſser der Existenz auch die Beschaffenheit anderer mit und neben ihm existierender Substanzen, Gottes und der Natur, schon zu durchschauen und zu ergründen vermöge, wollen und brauchen wir hier nicht weiter in Betrachtung zu ziehen. Denn für uns handelt es sich an dieser Stelle nur um den Umfang und die Tiefe derjenigen Erkenntnis, welche der selbstbewuſstgewordene antithetische Geist zunächst von sich selber als dem substantialen Subjekte der ihm immanenten Erscheinungswelt zu gewinnen in der Lage ist. Und da werden wir dem oben über die Beschränktheit und Bedingtheit d. i. über die Endlichkeit oder Kreatürlichkeit des Geistes Gesagten vor allem hinzuzufügen haben, daſs derselbe wohl noch leichter und schneller als der synthetische Menschengeist sich auch als ein- und ganzheitliches substantiales Prinzip erkennen und daſs er eben hierin das zuverlässigste Zeugnis nicht bloſs

seiner Unvergänglichkeit — denn schlechthin unvergänglich ist jede wie immer beschaffene Substanz — sondern auch seiner persönlichen Unsterblichkeit oder der Unverlierbarkeit seines Selbstbewufstseins besitzen wird. Denn hat der antithetische Geist in dem Prozesse seiner Differenzierung einmal seine substantiale Ein- und Ganzheit sich bewahrt, — und das mufs er denken, denn ohne dies hätte sich das Licht des Selbstbewufstseins in ihm überhaupt nicht entzünden können, — so wird er auch dem weiteren Gedanken Raum geben müssen, dafs eben hierin die von Gott ihm verliehene Bestimmung, als Geist zu sein und zu leben, sich zur Offenbarung bringe und dafs mithin jene Grundeigenschaft seines Wesens für ihn schlechthin unverlierbar sei. Ist aber der antithetische Geist fort und fort ein unzerteiltes und unzerteilbares ganzheitliches substantiales Prinzip und ist er ferner als solches einmal in die schiedlichen Momente von Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung u. s. w. zufolge seines Differenzierungsprozesses eingetreten, so ist ihm als Substanz auch in alle Ewigkeit die Macht eigentümlich, die ihm immanenten Erscheinungsmomente unmittelbar wahrzunehmen, die wahrgenommenen auf sich als ihren Real- und Kausalgrund zu beziehen, sich von jenen und jene von sich zu unterscheiden und dadurch seiner selbst bewufst zu sein und zu bleiben. Ja bei dem antithetischen Geiste wird selbst das, was bei dem synthetischen wegen seiner Gebundenheit an den sinnlichen in seinem gegenwärtigen Zustande dem Zerfalle preisgegebenen Organismus des Menschen oft genug wirklich wird, niemals der Fall sein, nämlich dieses, dafs er wenigstens zeitweise z. B. im Schlafe, im Fieberparoxismus u. s. w. das bereits erlangte Selbstbewufstsein wieder einzubüfsen Gefahr läuft. Denn wenn derselbe auch so wenig, wie der synthetische Geist des Menschen, eine absolute, göttliche, vielmehr wie dieser, unzweifelhaft eine relative, kreatürliche Substanz ist, so läfst sich doch nicht absehen, dafs irgendetwas auch ihn, wie den menschlichen Geist, in seiner ungehemmten, ihm

als solchem naturgemäfsen Thätigkeit stören könnte. Denn alle Störung für den einmal zur Bethätigung entwickelten Menschengeist rührt nur von Hindernissen her, die ihm durch den mit ihm geeinten sinnlichen Organismus bereitet werden. Da nun diese für den antithetischen Geist nicht eintreten und nicht eintreten können, so werden wir auch mit Fug und Recht urteilen, dafs in ihm das einmal erwachte selbstbewufste Leben nie wieder selbst nur zeitweise erlischt. Aber mag die dem antithetischen Geiste einmal aufgegangene Selbsterkenntnis ihm auch niemals wieder verloren gehen, es ist doch nicht ausgeschlossen, dafs in derselben ebenfalls bald dieses bald jenes Moment die Vorherrschaft behauptet. Und eben auch hierdurch ist die Erkenntnissphäre des antithetischen Geistes, selbst abgesehen von vielem andern, vor Monotonie geschützt und ein reicher Wechsel in sie eingeführt.

9. Der Geist des Menschen ist, so haben wir gesehen, nicht blofs ein erkennendes oder denkendes, sondern auch ein wollendes und fühlendes Wesen, wiewohl es immer eine und dieselbe Reaktivität ist, welche bald in der einen bald in der anderen der genannten Lebensformen ihre Wirksamkeit kund giebt. Ganz dasselbe wird auch wieder mit dem antithetischen Geiste der Fall sein. Auch ihm sind nicht Denk- und Erkenntnisvermögen, Willens- und Gefühlsvermögen als drei von einander verschiedene Grundkräfte immanent, sondern es ist immer ein und derselbe Geist, welcher mittelst einer und derselben Reaktivität sein Leben bald in Formen (Akten) des Denkens oder Erkennens, bald in solchen des Wollens und Fühlens zur Offenbarung bringt. Der antithetische Geist hat daher wie der synthetische des Menschen nur zwei Grundkräfte: Receptivität und Reaktivität, mit der näheren Bestimmung jedoch, dafs die letztere oder richtiger: der Geist mittelst ihrer eine dreifach verschiedene Wirksamkeit in Denk-, Willens- und Gefühlsakten zu vollziehen imstande ist. Und nur in dem Sinne, dafs alle drei verschiedene Lebensäufserungen des Geistes einer und derselben Reaktivität entstammen, läfst sich vernünftigerweise auch von einer Identität jener reden, wäh-

rend die heutzutage vielfach aufgestellte Behauptung ihrer Identität als solcher Thorheit ist, die von jedem besonnen Urteilenden als eine solche auch ohne weiteres erkannt und verworfen werden mufs. Denn Wollen ist als solches nicht Denken oder Erkennen, und beide sind als solche nicht Fühlen, sondern jedes von diesen dreien ist eine von den beiden anderen spezifisch durchaus verschiedene und auf den ersten Blick zu unterscheidende Erscheinung oder Lebensäufserung eines und desselben Geistes. Ist nun aber der antithetische Geist in dem Prozesse seiner Differenzierung einmal bis zur Ausprägung des Selbstbewufstseins in der Form des Ichgedankens vorgedrungen, so wird sich von nun an die Reaktivität in ihm, ähnlich wie bei dem synthetischen Geiste, auch in der Setzung bewufster Willensakte zu äufsern aufgefordert finden. Da wird sich denn auch fragen, welchen Charakter werden die Willensakte des antithetischen Geistes nach erlangtem Selbstbewufstsein an sich tragen, den der Notwendigkeit oder den der Freiheit?

Unter Berücksichtigung dessen, was im ersten Bande § 14 S. 111 f., in derselben Beziehung über den Geist des Menschen gesagt worden, kann die Beantwortung der vorliegenden Frage keine Schwierigkeiten irgendwelcher Art darbieten. Die Erscheinungssphäre auch des antithetischen Geistes d. i. die ihm immanent werdenden Gedanken und Gefühle werden für denselben ebenfalls in unzähligen Fällen zu Motiven oder Beweggründen werden, welche seine Reaktivität als Wille in der mannichfaltigsten Weise zu neuen Äufserungen sollicitieren. Aber hinter seiner Erscheinungssphäre steht der Geist als Substanz, als reales und kausales Prinzip und zwar als ein seiner selbst bewufst gewordenes Prinzip. Und da nun das Selbstbewufstsein des Geistes auf der Unterscheidung der ihm immanent gewordenen Erscheinungssphäre von ihm selbst als dem substantialen und zum grofsen Teil auch kausalen Prinzipe derselben beruht, so ist der Geist selbstverständlich auch in der Lage, die als Motive in ihm wirksamen Erscheinungen nach dem Werte und Gewichte, welches sie für sein Wollen

oder Handeln haben sollen, abzuwägen und zu beurteilen. Kein Motiv als solches kann den Willen des selbstbewufsten Geistes zur Äufserung unmittelbar bestimmen, sondern in jedem einzelnen Falle ist es der Geist als Prinzip alles Wollens in ihm, welcher einem auf ihn einwirkenden Motive entweder zustimmen oder dasselbe zurückweisen mufs, wofern es seinerseits überhaupt zu irgendeinem Willensakte kommen soll. Und was heifst das anders als der Wille auch des antithetischen Geistes trägt die Signatur der Freiheit, der Spontaneität? Infolge seines Selbstbewufstseins ist der antithetische Geist wie der synthetische des Menschen ein freies Denksubjekt d. i. er ist imstande, je nach Belieben die ihm immanent gewordenen Erscheinungen und mittelst derselben auch sich selbst als reales und kausales Substrat seiner Erscheinungswelt in allen möglichen Beziehungen zu Gegenständen einer immer tieferen, gründlicheren und allseitigeren Untersuchung zu machen. Ebenso, ja gerade deswegen ist der antithetische Geist als wollender aber auch ein frei handelnder oder freithätiger d. i. er ist ein kausales Prinzip, dessen Willensakte nicht Wendungen der Not oder solche Setzungen sind, die von ihm nicht ungesetzt bleiben oder nicht anders gesetzt werden könnten, sondern alle seine Willensäufserungen sind Akte der Wahl, die er so oder anders vornehmen kann, je nachdem er aus diesem oder jenem Beweggrunde so oder anders sich entscheidet. Und eben weil der selbstbewufst gewordene antithetische Geist ebenso wie der synthetische des Menschen als ein solch freies oder wahlfreies Prinzip dasteht, so war für jenen wie für diesen auch die Möglichkeit, ja, wofern die Bestimmtheit ihres Wesens mittelst Selbstbestimmung nicht auf halbem Wege stehen bleiben, sondern eine vollendete werden sollte, sogar die Notwendigkeit gegeben, dafs im Fortgange ihrer Differenzierung oder Entwickelung der Wille Gottes als Gebot ihrem Willen offenbar wurde, — ein Vorgang, dessen Thatsächlichkeit die Offenbarungsurkunden des Alten wie des Neuen Testamentes für die Menschenwelt wie für das Reich der reinen,

antithetischen Geister gleichmäſsig bezeugen und durch welchen die letzteren in zwei Heereslager, in sittlich böse und von Gott verworfene (Teufel) und in sittlich gute und durch Gott beseligte (Engel) auf ewig sich geschieden haben. Auf ewig, sage ich. Denn in dem Reiche reiner Geister giebt es, wie wir weiter unten darthun werden, keine Abstammung des einen von dem andern mittelst Zeugung, da der Geist zum Geiste in keinem Geschlechtsverhältnisse steht. Aber das synthetische Weltglied, der Mensch, setzt sich infolge des Anteils, den der Geist des Menschen am Naturleben hat, fort mittelst Zeugungsakte, wiewohl auch hier der für jedes neue Zeugungsprodukt d. i. für jede neue Leiblichkeit bestimmte Geist, sei es im Akte der Zeugung selbst oder erst später, nach unseren früheren Nachweisungen von Gott neu hinzu geschaffen wird [12]. „Dieser einzige auf dem Wesen beider Reiche basierte Umstand“, meint Günther und wir mit ihm, „bringt nun in das Schicksal der (antithetischen) Geister- und (der) Menschenwelt eine ungeheure Verschiedenheit. Beiden gemein ist die Feuerprobe der Freiheit (als des Wahlvermögens mittelst Entscheidung der Wahl). Ist aber (dort im Reiche der reinen Geister) einmal das Los geworfen, so bleibt es, wie es gefallen, und der Akt in der Zeit wird zum Markstein der Ewigkeit. Wo kein Geschlecht, da ist keine Gattung (und) wo keine Gattung, da ist . . . . keine Erlösung, weil so wenig eine Erbschuld als ein Erbverdienst möglich ist, indem sich dort durchaus nichts vererben läſst, wo kein Werden durch Zeugung stattfindet. . . . Es giebt daher im (antithetischen) Geisterreiche wohl eine Krisis als notwendiger Eintritt einer Selbstoffenbarung von innen nach auſsen durch Sollicitation von auſsen nach innen — eine Krisis, die in ihrer anfänglichen Unentschiedenheit zur Entscheidung führen muſs. Ist diese aber einmal eingetreten, so wird die Erschlieſsung durch den inneren Entschluſs zugleich zum Beschluſs ihrer Geschichte, ihres äuſserlichen Lebens, ohne Hoffnung einer Erlösung — denn nur jene Entscheidung der

Krisis ist ihre Erlösung“ [13]. Allein mag die einmal getroffene Entscheidung für jedes Glied des antithetischen Geisterreiches noch so unaufhebbar sein, nichtsdestoweniger wird es auch jetzt fort und fort in allen seinen Handlungen als ein wahlfreies Wesen sich behaupten. Zwar ist der Wille eines jeden antithetischen Geistes durch jenen Vorgang ein für allemal und unabänderlich in eine feste, bestimmte Richtung gelenkt. Bei allen denjenigen Geistern, welche in dem in Rede stehenden verhängnisvollen Akte ihren Willen dem Willen Gottes in freiem Gehorsam unterworfen haben, ist, mit Augustinus zu reden, das vorherige posse non peccare derselben zu einem non posse peccare geworden. Und der grofse Afrikaner hätte hinzusetzen sollen, dafs umgekehrt alle diejenigen, welche in der entscheidenden That ihren Willen im Gegensatze und Widerspruche gegen den Willen Gottes geltend machten, ihr posse non peccare für immer in ein non posse non peccare umgewandelt hätten [14]. Die Willensrichtung der durch die erwähnte ethische That zur vollen Bestimmtheit ihres Wesens durchgedrungenen antithetischen Geister ist eine für immer beschlossene. Der Teufel denkt und will nur Böses oder sittlich Verwerfliches, und er kann nicht anders. Die Gott in der Freiheitsprobe treu gebliebenen Engel denken und wollen nur Gutes oder sittlich Erlaubtes und auch sie können nicht anders. Aber aus dem ungeheueren Bereiche der einem jeden Mitgliede des antithetischen Geisterreiches nach seiner ethischen Entscheidung möglichen guten oder bösen Willensakte wählt dasselbe in jedem Augenblicke mit voller Freiheit doch eben denjenigen, den es wählen will und zu dessen Ausführung es selbst sich bestimmt und nichts aufser ihm es bestimmen oder determinieren kann. Und wie jetzt bei seiner ethischen Selbstvollendung und festen Bestimmtheit jeder der antithetischen Geister von den ihm möglichen guten oder bösen Willensakten jedesmal mit Freiheit denjenigen wählt, welchen er wählen will, ebenso war auch seine ehemalige Entscheidung für oder gegen den ihm gebietenden Willen Gottes,

seines Schöpfers, eine in voller Freiheit der Wahl getroffene, weshalb sie denn auch für das Gefühlsleben des Geistes, je nach ihrem Ausfalle, von ganz verschiedenen Folgen war. Zwar erreichte der antithetische Geist durch die Wahl, nach welcher Seite hin sie von ihm getroffen werden mochte, seine vollendete Bestimmtheit, die volle Aktualisierung (Verwirklichung) dessen, was in der Schöpfung desselben der Möglichkeit (der Potenz) nach in ihm angelegt worden. Aber die Selbstvollendung des Geistes konnte in zweifacher, diametral entgegengesetzter Richtung sich vollziehen. War die ethische Entscheidungsthat des Geistes eine dem Willen Gottes widersprechende, so vollendete er sich zwar auch in diesem Falle, aber ebenso in Unseligkeit und Zerrissenheit des Daseins weil in der schuldvollen Abwendung von und in der Empörung gegen Gott, wie er in dem umgekehrten Falle seine Selbstvollendung in Seligkeit und Wonne des Daseins weil in der ideegemäfsen Unterordnung seines Willens und Wesens unter den Willen und das Wesen Gottes, seines Schöpfers, vollzog und durchsetzte.

Doch — es ist nicht Sache der Metaphysik, die zur Sprache gebrachten verborgenen und geheimnisvollen Vorgänge ausführlich zu behandeln und aus der ontologischen Beschaffenheit des antithetischen Geistes eingehend zu begründen. Vielmehr fällt diese in mancher Beziehung allerdings gewichtige und belangreiche Aufgabe der Religionsphilosophie als der wissenschaftlichen Begründung der Erlösungstheorie des positiven Christentums anheim, in der wir ihre Lösung denn auch seiner Zeit versuchen werden. Und so bleibt uns denn, um die Charakterisierung des antithetischen Geistes, soweit dieselbe in der Metaphysik gegeben werden mufs, zu Ende zu führen, nur die eine Bemerkung noch übrig, dafs die ungestörte Entwickelung desselben bis zum Eintritte der oben berührten Krisis sich in seinem Gefühlsleben ebenfalls und ganz unwillkürlich als ein seiner Natur gemäfser Zustand oder als natürliches Seligsein reflektiert haben wird. Einmal durch Gottes Einwirkung auf ihn aus seiner ursprünglichen Indifferenz in die

Differenz übergesetzt empfand der Geist die Bethätigungen seiner Reaktivität als Erkenntnis- und Willensvermögen auch in der Form des Gefühls als ein natürliches Wohlbehagen und Befriedigtsein, aus dem einfachen Grunde, weil in jener Differenzierung seine Urbestimmung sich mehr und mehr realisierte oder das, was der Möglichkeit und Anlage nach in ihm war, zu einer immer reicheren und seiner Bestimmung entsprechenderen Entfaltung oder Verwirklichung gelangte.

§ 3.

Das antithetische Geisterreich.

Die bisherige Schilderung der ontologischen Beschaffenheit und der Entwickelung des antithetischen Geistes gilt, falls derselbe nicht als ein einziger, sondern als viele Geister, in einer vielleicht ungeheuren aber uns unbekannten Zahl existiert, selbstverständlich von jedem Mitgliede jenes Geisterreiches. Denn um überhaupt Geist und zwar kreatürlicher Geist zu sein, ist jedes Mitglied des letzteren notwendigerweise ein ursprünglich noch völlig indifferentes, aber (durch Gottes Einwirkung auf es) differenzierbares, ein- und ganzheitliches reales oder substantiales Prinzip. Diese substantiale Ganzheit mufs auch jedes derselben in dem Differenzierungsprozesse, welcher in ihm sich vollzieht, fort und fort bewahren, wieder aus dem Grunde, weil es sonst aufhörte Geist zu sein, welcher zu sein und fortgesetzt zu bleiben es doch von Gott in der Schöpfung die apriorische Bestimmung erhalten hat. Und nun wird bei jedem Mitgliede des antithetischen Geisterreiches die Entwickelung oder Differenzierung desselben auch in einer Zahl und Reihenfolge von Momenten verlaufen, die mit denen in den Differenzierungsprozessen aller übrigen im wesentlichen nur identisch sein können. Zwar wird sich, die Vielheit der antithetischen Geister hier einmal vorausgesetzt, in der Differenzierung derselben bei aller Identität im wesentlichen doch eine aufserordentliche Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit

einstellen. Aber diese Verschiedenheit kann nur eine quantitative oder graduelle sein, d. i. sie wird bestehen in einer Verschiedenheit des Umfanges, der Tiefe, der Intensität u. s. w., mit welcher die im wesentlichen gleichen, jedem Geiste angeschaffenen Anlagen dennoch in jedem anders als in allen übrigen zur Entfaltung kommen. Aber besteht denn der antithetische Geist wirklich als ein antithetisches Geisterreich? Und wenn dies, läſst es sich beweisen? Wenn aber auch dieses der Fall sein sollte, wie wird dann das antithetische Geisterreich als solches, namentlich in seinen Relationen zu Gott und zur antithetischen Natur zu denken sein? Mit der Beantwortung dieser und ähnlicher Fragen werden wir uns, bevor wir die Lehre von dem in Rede stehenden Weltfaktor schlieſsen, noch beschäftigen müssen.

1. Haben wir vorher in § 2 die ontologische Beschaffenheit des antithetischen Geistes an der Hand und unter fortwährender Berücksichtigung des synthetischen Menschengeistes in derselben Beziehung zu erforschen gesucht, so sind wir zur Lösung der hier vorliegenden Probleme vor allem auf das Verhältnis hingewiesen, in welchem der antithetische Geist zur antithetischen Natur steht. Da haben wir nun früher schon erfahren, daſs beide die substantialen oder Wesensgegensätze der einen von Gott geschaffenen Welt sind. Als solche werden dieselben nach Wesen und Form einander diametral gegenüberstehen müssen, und es wird daher nicht ausbleiben können, daſs die richtige und wissenschaftliche Erkenntnis des einen der beiden Weltfaktoren auch manchen Lichtstrahl auf die Wege fallen läſst, welche zur gründlichen Erforschung des anderen zu betreten sind.

Als kreatürliche Substanz befand sich, wie wir schon wissen, die antithetische Natur gleich jeder anderen Kreatur ursprünglich notwendigerweise in dem Zustande einer völligen Indifferenz, Unbestimmtheit oder Entwickelungslosigkeit, so sehr und in der Art, daſs sie aus und durch sich allein ohne die vorherige Reception fremder Einwirkungen auch schlechterdings auſserstande war, sich in die Differenz oder Entwickelung überzusetzen. Ferner wurde die Natur von

Gott als eine geschaffen d. i. als eine kontinuierliche, ununterbrochene Seinsgröſse, als ein substantiales ganzheitliches Eins. Die in der differenzierten Natur vorhandene unermeſsliche Vielheit und Mannigfaltigkeit materieller Bildungen sind daher nicht Setzungen Gottes mittelst Kreation, sondern es sind Setzungen des Naturprinzips selber auf dem langen Wege seiner Differenzierung mittelst Zersetzung (Teilung) seiner ursprünglichen ungeteilten substantialen Ein- und Ganzheit. Einen unleugbaren und unwiderleglichen Beweis hierfür liefert die Thatsache, daſs, obgleich die Natur, wie jede andere Substanz, in ihrer Entwickelung den Gedanken anstrebt und in der Tierwelt denselben auch erreicht, dennoch nirgendwo in ihr das Selbstbewuſstsein in der Form des Ichgedankens zum Vorschein kommt. Das Denken der Natur ist, in welchem ihrer zahllosen animalischen Individuen dasselbe auch immer auftreten mag, stets und mit unabänderlicher Notwendigkeit nur ein Denken von Erscheinungen, nicht von dem den Erscheinungen zugrunde liegenden realen und kausalen Sein, welches letztere aber der Geist des Menschen und jeder andere kreatürliche Geist in dem Ichgedanken durchsetzt, indem er die in und an ihm selber wahrgenommenen Erscheinungen auf sich als ihren Real- und Kausalgrund bezieht, sich in dieser letzteren Eigenschaft von jenen und jene von sich unterscheidend. Und eben hierdurch entwickelt sich der Geist zu einem vernünftigen Denksubjekte, wodurch er zugleich die Fähigkeit zu einem unbegrenzten Fortschritte im Reiche des Gedankens erhält, während umgekehrt kein animalisches Individuum als Sinnensubjekt es zur Unterscheidung von Sein und Erscheinung, Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung u. s. w. und dadurch zur Vernunft zu bringen vermag, weshalb denn auch ein jedes derselben als vernunftloses Denksubjekt in einem sehr eng begrenzten Gedankenkreise lebt und intellektuell recht eigentlich entwickelungsunfähig ist [15]. Diese erfahrungsmäſsig konstatierbare und von mir wirklich konstatierte Thatsache der qualitativen oder wesentlichen Verschiedenheit des selbst-

bewufsten Denkens des kreatürlichen sei es menschlichen sei es antithetischen Geistes von dem selbstbewufstlosen Denken aller animalischen Individuen beweist, wie gesagt, unwidersprechlich, dafs nur jener ein vor wie nach seiner Differenzierung ungebrochenes substantiales Prinzip, ein Sein an und für sich ist, während in der differenzierten Natur alles substantial Existierende nur ein geringerer oder gröfserer Bruchteil der vor ihrer Differenzierung ebenfalls ungebrochenen, ganzheitlichen Natursubstanz ist und sein kann. Die Natur ist der Substanz nach zwar nur eine, aber diese eine und einzige Natursubstanz ist in zahllose Teile (Atome) auseinander gegangen, deren mannigfaltige so oder so komplizierte Verbindungen die zahllose Vielheit der verschiedenen materiellen Gebilde oder Individuen konstituieren.

Ist nun der antithetische Geist der kosmische Wesensgegensatz zur antithetischen Natur, so wird sich aus der substantialen Einheit der letzteren auch ohne weiteres auf die substantiale Vielheit des ersteren mit Fug und Recht schliefsen lassen. — Man wird also zu denken haben, dafs Gott als Schöpfer der Welt den antithetischen Geist nicht wie die antithetische Natur als eine einzige Substanz, sondern in einer ursprünglichen Vielheit von Substanzen in die Wirklichkeit eingeführt habe. Substantiale Vielheit giebt es demnach in dem antithetischen Geiste wie in der antithetischen Natur, aber hier wie dort ist dieselbe ganz verschiedenen Ursprungs und ganz verschiedener Beschaffenheit. Die vielen Substanzen (die materiellen Atome) der Natur sind samt und sonders Teilsubstanzen, Brucheinheiten der einen, vor ihrer Differenzierung ungebrochenen Natursubstanz. Dagegen ist gerade umgekehrt keine einzige unter den vielen Substanzen des antithetischen Geisterreiches ebenfalls ein Bruchteil oder ein Fragment einer ursprünglich ungeteilten oder die Individualisierung einer allgemeinen Substanz, sondern eine jede desselben ist ein ein- und ganzheitliches substantiales Prinzip, ein Sein an und für sich. Dem entsprechend entspringt hier die Vielheit der Substanzen nicht, wie in der Natur,

aus der Entwickelung oder Differenzierung einer oder mehrerer derselben, sondern sie ruht auf Gottes unmittelbarer Setzung derselben mittelst Kreation. Bezüglich des antithetischen Geistes hat Gott so viele Kreationsakte vorgenommen, als es solcher Geister überhaupt giebt, mit anderen Worten: Gott hat ein antithetisches Geisterreich geschaffen, denn hier stammt keiner von dem andern und noch weniger alle von einem mittelst substantialer Teilung oder Zeugung, sondern ein jeder derselben ist eine unmittelbare Position Gottes mittelst Kreation. Abstammung mittelst wie immer modifizierter Zeugung ist weder in dem Reiche der reinen, antithetischen noch in dem der verhüllten, synthetischen Geister in der Menschenwelt denkbar und möglich. Denn jeder Geist ist ein substantiales Ganze, und zwar primitiv ein solches blofs an sich oder ein noch völlig indifferentes, welches aber infolge seiner Differenzierung mittelst fremder Einwirkung auch ein solches für sich d. i. ein seiner selbstbewufstes Ganze wird, um dieses auch für alle Zukunft zu sein und zu bleiben. Und in dieser doppelten Beschaffenheit hat der seiner selbst bewufst gewordene Geist das zuverlässigste Zeugnis von seiner Wesensverschiedenheit einerseits Gott, seinem Schöpfer, und anderseits seinem kreatürlichen Antipoden, der Natur, gegenüber. Seine Wesensverschiedenheit von Gott offenbart und erkennt der antithetische Geist aus seiner Angewiesenheit auf fremde Einwirkungen zum Zwecke der eigenen Entwickelung oder Differenzierung. Um dieser seiner Angewiesenheit willen mufs er sich als absolute Substanz oder als Sein schlechthin negieren, während er Gott, wie wir später ausführlich darthun werden, gerade umgekehrt als ein solches affirmieren und anerkennen mufs. Und die Wesensverschiedenheit des antithetischen Geistes von der antithetischen Natur tritt für ihn wie für andere dadurch offen zutage, dafs er in seinem Selbstbewufstsein als ganzheitliche substantiale Gröfse sich erfafst und ewig erfassen mufs. Dagegen denkt er die Natur in allen ihren Bildungen mit gleicher Notwendigkeit, eben weil sie nirgendwo das Selbstbewufstsein in der Form des

Ichgedankens durchzusetzen sich befähigt zeigt, als eine gebrochene Gröfse, die mit ihm und dem synthetischen Menschen die Möglichkeit kreatürlichen Seins erschöpft und die in ihrer Wesensverschiedenheit von ihm mit ihm die Grundpfeiler des einen von Gott geschaffenen Universums ausmacht. Allein wann hat Gott das antithetische Geisterreich geschaffen? In demselben Momente, in welchem er durch dieselbe Macht seines Willens auch die antithetische Natur ins Dasein rief oder in einem andern? In der Zeit oder in der Ewigkeit?

2. Geist und Natur als die beiden antithetischen Glieder des Universums fordern einander. Noch anderes kreatürliches Sein aufser Geist und Natur und ihrer Synthese im Menschen ist weder denkbar noch möglich, wie weiter unten bis zur Evidenz erhellen wird. Wollte Gott daher seinen Weltgedanken einmal aus der Form des blofsen Gedankens in die Realität übersetzen, d. i. wollte er überhaupt schaffen, so liegt, wie es scheint, auch kein Grund vor zu der Annahme, dafs er dem einen der beiden antithetischen Weltfaktoren schon vor oder erst nach dem andern zur Existenz verholfen haben sollte. Wohl läfst sich die viel spätere Einführung in die Welt der Wirklichkeit durch Gottes schöpferische Allmacht bezüglich des dritten Weltfaktors, des Menschen, begreiflich, ja notwendig finden. Denn der Mensch hat den kreatürlichen Wesensgegensatz von Geist und Natur zur Voraussetzung. Und nicht blofs dieses, sondern er als die Synthese jenes Gegensatzes setzt auch noch voraus, dafs die Natur als antithetisches Weltglied die Vollendung ihrer Differenzierung durch die Herausbildung der höchsten Stufe animalischer Individuen, der anthropoiden Affen, bereits erreicht hat, bevor er als solcher eintreten und die Zahl der möglichen Weltfaktoren erschöpfen konnte. Der Mensch ist daher ganz offenbar erst viel später als die beiden antithetischen Weltfaktoren zur Existenz gekommen; er ist bei weitem das jüngste Glied der Schöpfung, wie dies denn auch durch eine Reihe naturwissenschaftlicher Thatsachen vollkommen festgestellt ist und durch die Offenbarungs-

urkunden des Alten und Neuen Testamentes in ganz gleicher Weise bestätigt wird. Dagegen kann bei den antithetischen Weltfaktoren an ein Vor- oder Nacheinander ihrer Schöpfung füglich nicht gedacht werden. Das Verhältnis, in welchem sie innerhalb des kreatürlichen Seins zu einander sich befinden, scheint die Annahme nötig zu machen, dafs sie beide in einem und demselben Momente durch Gottes schöpferischen Willen zur Existenz gekommen sind; wenigstens ist gar kein Grund vorhanden, der dieser Annahme als einer berechtigten, ja unvermeidlichen hindernd im Wege stände. Und unmittelbar an ihre Schöpfung wird sich bei beiden antithetischen Weltfaktoren auch die Differenzierung derselben durch Einwirkung Gottes auf einen jeden von ihnen angeschlossen haben. Denn läfst sich, wie früher schon hervorgehoben, bei dem antithetischen Geiste kein Grund erkennen, warum die Differenzierung desselben seiner Schöpfung nicht auf dem Fufse nachgefolgt sein sollte, so ist ebenfalls nicht einzusehen, was Gott hätte bewegen können, bei der antithetischen Natur in dieser Beziehung anders zu verfahren. Beide kosmische Faktoren wurden als an sich zwar leblose aber lebensfähige geschaffen und mit der Bestimmung zum Leben, deren Realisierung aber an Gottes differenzierende Einwirkung auf sie gebunden war. Und wenn nun Gott beide Weltglieder in demselben Momente geschaffen, was hätte ihn abhalten sollen, beide auch in demselben Momente und zwar unmittelbar nach ihrer Schöpfung zu differenzieren und so sie der Erreichung ihrer Endbestimmung entgegenzuführen? Aber eben der Schöpfungsmoment der beiden Antithesen des Universums — fällt er in die Zeit oder in die Ewigkeit? Nach allem, was vorher entwickelt worden, kann es nicht gar schwer fallen, auch diese Frage bestimmt und lichtvoll zu beantworten.

3. Selbstverständlich hat Gott als der Schöpfer der beiden in Rede stehenden Weltfaktoren und als Sein schlechthin keinen Anfang, sondern er ist selbst der anfanglose Urheber oder Ursprung, das principium sine principio aller

Substanzen, die aufser und neben ihm noch existieren und die ihre Existenz seiner Schöpferthat zu verdanken haben. Nun haben wir früher das Gesetztsein der Kreatur durch Gott oder ihre Angewiesenheit auf diesen zum Zwecke der eigenen Existenz als die Bedingtheit derselben bezeichnet. Im Gegensatze hierzu werden wir die Anfanglosigkeit oder das Schlechthinsein Gottes auch als dessen Unbedingtheit zu bezeichnen haben. Das göttliche Realprinzip ist demnach unbedingtes Sein, weil es für seine Existenz auf nichts aufser ihm hin- und angewiesen ist oder weil es existiert blofs infolge der Beschaffenheit seines eigenen Wesens. Gott als solcher oder als Substanz ist gar nicht geworden, weder durch ihn selber noch durch eine andere Substanz, sondern er als solcher ist, weil er ist, er ist Sein schlechthin oder unbedingtes Sein und eben in dieser seiner Grundeigenschaft ruht auch seine gänzliche Unbegreiflichkeit, wie wir im Verfolge unserer Entwickelung darthun werden.

In dem Früheren haben wir bereits die Überzeugung gewonnen, dafs die Bedingtheit der Kreatur rücksichtlich ihrer Existenz die Beschränktheit ihrer Wirksamkeit zur unausbleiblichen Folge habe. Weil die Kreatur nicht Sein schlechthin ist, so ist sie auch nicht Wirken (Leben) schlechthin, sondern wie sie als Substanz für ihre Existenz auf Gott, ihren Schöpfer, angewiesen ist, so ist ihre Wirksamkeit oder ihre Entfaltung zum Leben auf die Einwirkung fremden Seins angewiesen, denn nur in der Wechselwirkung mit solchem kann sie zu eigener (aktiver) Wirksamkeit erwachen und ihre primitive Lebensfähigkeit in aktuelles Leben übersetzen. Gerade umgekehrt wird es sich nun aber bei Gott verhalten müssen. Gott als unbedingtes Sein kann in seinem Wirken nicht beschränkt sein sondern wie die Bedingtheit der Kreatur ihre Beschränktheit so hat auch die Unbedingtheit Gottes seine Unbeschränktheit zum unausbleiblichen Nachsatze Gott ist demnach wie für seine Existenz so ebenfalls für seine Wirksamkeit von jedem anderen Sein schlechthin unabhängig, er ist in diametralem Gegensatze zu all und jeder

Kreatur wie Sein schlechthin so auch Wirken schlechthin d. i. aus und durch sich selbst, ohne hierfür fremder Einwirkungen zu bedürfen. Und wie die beiden Begriffe der Beschränktheit und Bedingtheit in ihrer Zusammenfassung und sie ganz allein den einen wahrhaften Begriff der Endlichkeit der Kreatur ausmachen, so werden wir umgekehrt in den Begriffen der Unbedingtheit und Unbeschränktheit Gottes auch dessen wahrhafte Unendlichkeit anzuerkennen haben. Gott ist keineswegs desshalb der Unendliche oder das unendliche Sein, weil er, wie der Pantheismus in jeder Form und zu jeder Zeit verkündet hat, alles Sein ist oder weil es aufser und neben ihm als der unendlichen Substanz noch andere von ihm als solchem wahrhaft verschiedene Substanzen nicht mehr giebt und nicht mehr geben kann. In diesem radikalen Irrtum befindet sich beispielshalber wie Spinoza (vgl. I, 29 f. Nr. 7) so auch Hegel, der Urheber des sogen. absoluten Idealismus, bezüglich seines Unendlichkeitsbegriffes, denn ihm ist alles endliche Sein nur ein bestimmtes sich setzendes und sich wieder aufhebendes Moment in der ewigen Selbstentfaltung oder Selbstverwirklichung Gottes, des Unendlichen. „Gott als der schlechthin Unendliche“, schreibt Hegel, „ist nicht ein solcher, ... aufser und neben welchem es auch noch andere Wesen giebt.“ Denn „Gott ist nicht blofs ein und auch nicht blofs das höchste, sondern vielmehr das Wesen“ [16]. Und es bezeichnet ohne weiteres den äufsersten Gipfel einer in die Irre gehenden Wissenschaft, wenn Hegel dieses sein Lieblingsdogma von der Wesensidentität Gottes und der Welt, des unendlichen und endlichen Seins zugleich fort und fort als eine der Grundlehren des positiven Christentums anpreist, da durch jenes bei konsequenter Entwickelung desselben gerade umgekehrt der ganze christliche Lehrbegriff von Anfang bis zu Ende ohne allen Zweifel von Grund aus zerstört und für unmöglich erklärt wird [17]. Denn das Christentum wurzelt nicht, wie Hegel wähnt, in der Lehre einer Weltwerdung Gottes oder einer Verendlichung des Unendlichen, — eine

solche Verhältnisbestimmung von Gott und Welt ist vielmehr die Signatur des antichristlichen Heidentums — sondern jenes hat die Thatsache der Schöpfung oder der Kreation der Welt vonseiten Gottes zur Voraussetzung und zwar in dem Sinne, welchen folgender Ausspruch A. Günthers, eines der scharfsinnigsten und hervorragendsten Gegner Hegels, zum Ausdrucke bringt. „Setzt Gott sein Selbst (wie er es nach unserer späteren Darlegung in seinem ewigen Dreipersönlichkeitsprozesse gethan hat), so kreiert er nicht Substanzen und kreiert Gott, so setzt er als Kreator nicht sein Selbst — sein Wesen, das unerschaffene“ [18]. Aber Hegel macht sich die Widerlegung der Wesensdiversität von Gott und Welt, Unendlichem und Endlichem und die Begründung seiner entgegengesetzten pantheistischen Ansicht von der Wesensidentität beider auch gar zu leicht. Alles, was er darüber vorbringt, ist mehr ein Spiel mit Worten zu nennen, als dafs es von wissenschaftlichem Ernste und Gründlichkeit der Forschung Zeugnis ablegte.

Denn „der Dualismus, welcher den Gegensatz von Endlichem und Unendlichem unüberwindlich macht“, — behauptet Hegel — „macht die einfache Betrachtung nicht, dafs auf solche Weise sogleich das Unendliche nur das eine der beiden ist, dafs es hiermit zu einem nur Besondern gemacht wird, wozu das Endliche das andere Besondere ist. Ein solches Unendliches, welches nur ein Besonderes ist, neben dem Endlichen ist, an diesem eben damit seine Schranke, Grenze hat (?!), ist nicht das, was es sein soll, nicht das Unendliche, sondern ist nur endlich. In solchem Verhältnisse, wo das Endliche hüben und das Unendliche drüben, das erste diesseits, das andere jenseits gestellt ist, wird dem Endlichen die gleiche Würde des Bestehens und der Selbständigkeit mit dem Unendlichen zugeschrieben (?!); das Sein des Endlichen wird zu einem absoluten (?!) Sein gemacht, es steht in solchem Dualismus fest für sich . . . Indem die Behauptung von dem festen Beharren des Endlichen dem Unendlichen gegenüber über alle Metaphysik hinweg zu sein meint, steht

sie ganz nur auf dem Boden der ordinärsten Verstandesmetaphysik. . . . . Indem das Denken auf solche Weise sich zum Unendlichen zu erheben meint, so widerfährt ihm das Gegenteil, — zu einem Unendlichen zu kommen, das nur ein Endliches ist und das Endliche, welches von ihm verlassen worden, vielmehr immer beizubehalten, zu einem Absoluten zu machen“ [19]. Also: Die Behauptung der Wesensdiversität von endlichem und unendlichem Sein soll nach Hegel letzteres selber in die Schranke und Grenze des Endlichen einschnüren und zu einem Endlichen machen, während durch jene das Endliche zu der gleichen Würde und Selbständigkeit mit dem Unendlichen und somit zu dem Range eines Absoluten erhoben werde. Kann man sich eine unbegründetere und zugleich unrichtigere Behauptung über einen selbst nur annähernd gleich wichtigen Gegenstand, wie die Verhältnisbestimmung von Gott und Welt, unendlichem und endlichem Sein für den Philosophen ist, wohl noch denken? Wird ja doch ganz offenbar nicht durch die in Rede stehende Wesens*diversität*, wohl aber durch die von Hegel und leider den meisten neueren Philosophen, es sei ihnen bewufst oder unbewufst, verteidigte Wesens*identität* des unendlichen und endlichen Seins jenes ebenso naturnotwendig verendlicht wie dieses durch dasselbe Verfahren verabsolutiert oder verunendlicht wird. Denn durch die erwähnte Auffassung wird das Unendliche ohne weiteres zu einem Prozesse verdammt, in welchem es seine Selbstverwirklichung nur durch eine endlose Heraussetzung stets neuer Momente vollziehen, also niemals zur Vollendung oder zu wahrhafter Absolutheit zu bringen vermag. Dagegen wird durch dieselbe Annahme alles endliche Sein zu einem Momente in der Selbstentfaltung oder Selbstverwirklichung Gottes, des Unendlichen, erhoben und eben dadurch verabsolutiert, eine Standeserhöhung des Endlichen, die es als Einzelnes oder Individuelles freilich vor der alles Individuelle wie setzenden so auch wieder vernichtenden Macht des Unendlichen nicht zu schützen imstande ist. Doch — lassen wir den durch und durch verkehrten Begriff Gottes als des

Unendlichen, wie er in Hegels die Wissenschaft und das Leben malträtierendem Pantheismus zutage tritt, auf sich beruhen, denn unter der Leitung der im ersten Bande entwickelten Erkenntnistheorie haben wir einen richtigeren und stichhaltigeren gefunden. Hiernach ist Gott einzig und allein aus dem Grunde der Unendliche, weil er wie Sein (Substanz) schlechthin so auch Wirken schlechthin ist, d. i. weil er für seine Wirksamkeit so wenig fremder Einwirkungen bedarf, als er für seine Existenz als substantiales Prinzip der Setzung durch ein anderes substantiales Prinzip bedürftig war. Bei dieser Einsicht in die wahrhafte Unendlichkeit Gottes wirft sich uns nun aber auch die Frage auf: worauf wird denn Gottes primitive Wirksamkeit oder sie in ihrer ursprünglichen Äufserung gerichtet sein? Auf seine eigene Selbstverwirklichung oder auf die Setzung anderer Substanzen mittelst Kreation, auf die Weltschöpfung? Es ist das zur Lösung des hier vorliegenden Problems eine sehr wichtige Frage, deren vollständige Erledigung freilich erst weiter unten in demjenigen Abschnitte gegeben werden kann, welcher die spekulative Theologie zu behandeln haben wird. An dieser Stelle greifen wir nur das zu dem gegenwärtigen Zwecke Erforderliche heraus.

4. Durch den Differenzierungsprozefs, in den jede Kreatur eingeht, setzt sich dieselbe mit Hilfe fremder Einwirkungen und mittelst eigener Rückwirkung gegen diese aus der Potentialität in die Aktualität, aus ihrem blofs möglichen in wirkliches Leben, doch so, dafs sie es in dieser ihrer Selbstverwirklichung niemals zur Absolutheit oder zur schlechthinigen nicht mehr zu steigernden Vollendung ihres Lebens zu bringen vermag. Für eine jede Kreatur ist die Absolutheit ihrer Selbstverwirklichung, wie schon erwähnt, ein Ideal, dem sie sich fort und fort zwar mehr nähern kann und soll, ohne es aber jemals auch erreichen zu können. Denn als bedingtes und beschränktes oder endliches Sein ist die Kreatur eben nicht absolutes Sein. Und da nun die Selbstverwirklichung eines Seins der ontologischen Be-

schaffenheit des letzteren nur ent- nicht aber auch widersprechen kann, weil sie ja sonst die Selbstverwirklichung desselben nicht wäre, so ist die Kreatur auch schlechthin unvermögend, in dieser die Form der Absolutheit zu erreichen oder zu einer schlechthin vollendeten d. i. zur absoluten Lebensdarstellung sich zu erheben. Anders aber verhält es sich bei Gott, dem unbedingten und unbeschränkten d. i. dem unendlichen oder wahrhaft absoluten Sein. Auch bei Gott wird demzufolge, wie bei jeder Kreatur, die primitivste, ursprünglichste Bethätigung oder Wirksamkeit desselben nur die eigene Differenzierung oder die Erhebung des Seins (der Substanz) aus der Indifferenz zur Differenz, aus der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit, zum Ziele haben können. Aber als absolutes Sein hat Gott diese Erhebung aus und durch sich selbst von Ewigkeit her auch in absoluter Weise vollzogen, d. i. er hat sich durch sich von Ewigkeit her in die Absolutheit der Selbstverwirklichung oder des Lebens übergesetzt. Als der durch sich von Ewigkeit her absolut Vollendete hat sich daher Gott oder die göttliche Substanz (das Sein schlechthin) thatsächlich niemals in der Indifferenz befunden. Nichtsdestoweniger werden wir später darthun, daſs der Selbstverwircklichungsprozeſs Gottes d. i. die Erhebung desselben aus der Indifferenz zur Differenz, aus der Unbestimmtheit zur absoluten Bestimmtheit dennoch ein wirklicher in diesem sich vollzogen habender und in mehreren aufeinander gefolgten Momenten verlaufender Prozeſs war. Aber wie der Prozeſs selbst, als Ganzes betrachtet, ein ewig vollendeter d. i. fertiger und abgeschlossener ist, so schlieſst auch das Nacheinander der in jenem vorkommenden Momente das Zugleichsein oder die Simultaneität derselben nicht aus sondern ein, denn so bringt es, wie sich zeigen wird, die ontologische Beschaffenheit Gottes als des unendlichen Seins mit sich. Nun stellt sich, wie wir ebenfalls beweisen werden, in dem Prozesse der Selbstverwirklichung Gottes, durch welchen er als Sein schlechthin sich in absolutes Leben übergesetzt hat, wohl der Weltgedanke mit ein, nicht aber

auch schon die wirkliche Welt als die Totalität der endlichen Substanzen. Denn der Weltgedanke in Gott ist nachweislich mit Gottes Selbstbewufstsein unzertrennlich verbunden. Aber jener Gedanke ist als solcher noch nicht die wirkliche Welt, sondern, um diese zu werden, mufs er aus der Form des Gedankens in die der Substantialität übergesetzt oder er mufs realisiert werden, und das geschieht und kann nur geschehen durch den weltschöpferischen Willen Gottes, welcher dem Weltgedanken in Gott und Gottes eigener Selbstverwirklichung zur absoluten Persönlichkeit nur nachfolgen, nicht aber auch beiden vorhergehen oder auch nur mit ihnen in einen und denselben Moment zusammenfallen kann.

Aus dieser vorläufig freilich nur skizzenhaften Darstellung eines schwierigen Gegenstandes dürfte sich ergeben, dafs in dem Leben Gottes wie in dem der Kreatur neben einem Zugleichsein auch ein Vor- und Nacheinander von Momenten vorkommt. Ein solches mufs schon unterschieden werden in den Momenten der Selbstverwirklichung Gottes zur absoluten Persönlichkeit, oder mit der mittelalterlichen Scholastik zu reden, in der manifestatio Dei ad intra, obgleich das in dieser sich einstellende Vor- und Nacheinander von Momenten, wie schon bemerkt, auch wieder ein von Ewigkeit her aufgehobenes ist und somit das Zugleichsein (die Simultaneität) derselben nicht aus-, sondern einschliefst. Anders aber verhält es sich mit denjenigen Aktionen Gottes, durch welche dieser die Weltschöpfung vollzogen oder durch welche er auf die geschaffene Welt einwirkt d. i. mit der manifestatio Dei ad extra nach scholastischer Ausdrucksweise. In dieser findet ein wirkliches Vor- und Nacheinander statt, indem hier die eine Handlung Gottes mit der anderen nicht in einen und denselben Moment zusammenfällt und nicht zusammenfallen kann. Nun pflegt der allgemeine Sprachgebrauch das Zugleichsein, sowie das Vor- und Nacheinander im Leben Gottes Ewigkeit zu nennen, während das Zugleichsein nebst dem Vor- und Nacheinander im Leben der Kreatur als Zeit bezeichnet wird. Fragen wir daher, wann hat

Gott die beiden antithetischen Weltfaktoren, das Reich der reinen Geister und die Natur, geschaffen, in der Zeit oder in der Ewigkeit, so werden wir uns, da die Schöpferthat als solche eine Handlung im Leben Gottes ist, auch ohne weiteres und ohne jedes Bedenken für letzteres zu entscheiden haben. Ja im Momente der Schöpfung jener beiden Weltglieder gab es selbst nicht einmal ein Zugleichsein, ein Vor- und Nacheinander im Leben der Kreatur, mithin eine Zeit, da ja durch die erwähnte That Gottes die ersten Kreaturen allererst zur Existenz gelangten und zwar als primitiv indifferente, die zuvor noch differenziert werden mufsten, ehe überhaupt in ihnen ein Leben in einem Zugleich- und in einem Vor- und Nacheinander von Momenten d. i. ehe die Zeit zur Entwickelung kommen konnte. Dagegen gab es im Augenblicke jener Schöpfung ein Zugleich, sowie ein Vor- und Nacheinander im Leben Gottes, d. i. es gab eine Ewigkeit. Demnach hat Gott in dieser die beiden antithetischen Weltglieder geschaffen, und nur in ihr kann er sie geschaffen haben. Aber wann in ihr? Es wurde schon hervorgehoben, dafs die Weltschöpfung, speziell die der beiden antithetischen Weltfaktoren, die Selbstverwirklichung oder Selbstentfaltung Gottes zur absoluten Persönlichkeit zur unumgänglichen Voraussetzung hat. Diese war nun aber eine nie nicht, sondern eine immer vollendete, weil Gott als Sein schlechthin sich auch schlechthin d. i. rein aus und durch sich selber und daher von Ewigkeit zu Ewigkeit zur Absolutheit des Daseins erhoben hat. Wird man nun wohl denken können, dafs Gott, nachdem er sich selber von Ewigkeit her als die absolute Persönlichkeit ausgewirkt und vollendet, noch lange gewartet habe, ehe er den Nicht-Gott in ihm d. i. seinen Weltgedanken in den beiden antithetischen Gliedern desselben durch seinen allmächtigen Willen realisierte? Oder wird man umgekehrt sich zu denken haben, dafs er unmittelbar nach der Vollendung seiner Selbstverwirklichung auch die antithetischen Weltglieder aus der blofsen Form des Gedankens in die der Substantialität übersetzte, damit sie durch ihn ebenso real würden, wie er

der schlechthin Reale ist, und damit auch sie in dieser Gestalt zu Kausal- und Lebensprinzipien in der Form der Endlichkeit sich entfalten sollten, wie er selber als das unendliche und absolute Realprinzip auch ein unendliches und absolutes Leben und durch dieses sich selber in absoluter Seligkeit besitzt? Was sollte und könnte den Denker wohl nötigen, die erste Annahme zu machen und was könnte der zweiten hindernd im Wege stehen? Offenbar nichts, das irgendeiner Berücksichtigung wert erschiene.

5. Auf Grund der vorstehenden Erörterungen werden wir daher mit Fug und Recht behaupten können: die beiden antithetischen Weltfaktoren sind nicht blofs in der Ewigkeit, sondern auch von Ewigkeit geschaffen, d. i. es mag niemals einen Moment gegeben haben, in dem sie als Kreaturen oder als kreierte Substanzen noch nicht waren, und doch sind sie nicht mit Gott, ihrem Schöpfer, von gleicher Ewigkeit, sie sind ihm nicht koätern, denn jene haben diesen als absolute Substanz und absolutes Leben zur absoluten Voraussetzung. Gott ist Substanz schlechthin, der antithetische Geist und die antithetische Natur sind Substanzen nicht schlechthin, sondern kreierte Substanzen d. i. gesetzt durch den Willen Gottes ohne aus seinem Wesen zu sein — das ist die eine Hauptsache, welche dem wissenschaftlichen und unwissenschaftlichen Antichristentum der Gegenwart und Zukunft gegenüber unter allen Umständen verteidigt und festgehalten werden mufs. Denn mit der Annahme oder Verwerfung derselben steht oder fällt die Wesensdiversität von Gott und Welt, die schlechterdings nicht preisgegeben werden darf, wofern die Wissenschaft zu dem Lehrbegriff des positiven Christentums nicht ewig in diametralem Gegensatze sich befinden, die Verkünderin der grandiosesten Unwahrheit bleiben und statt der Hebung der Intelligenz nur ihrer Verfinsterung, sowie statt der Besserung des Lebens und der sozialen Zustände der Völker nur ihrer Verschlechterung und zunehmenden Zerrüttung dienen soll. Dagegen ist die Frage nach dem Wann der Weltschöpfung auf dem Höhenpunkte unserer Betrachtung durchaus von

untergeordneter, um nicht zu sagen, von gar keiner Bedeutung. Wir unserseits brauchen nicht wie Augustinus im fünften Jahrhundert Anstand zu nehmen, das Immergewesensein oder die Ewigkeit der Kreatur, nämlich des reinen Geisterreiches und der Natur, anzuerkennen und zu behaupten. Denn durch eine schärfere und richtigere Fassung des Kreationsbegriffes, als dieselbe dem unter dem Einflusse des Neuplatonismus stehenden Augustinus gelungen ist, sind wir nicht wie dieser der Gefahr ausgesetzt, aus dem Zugeständnisse der Ewigkeit der beiden antithetischen Weltfaktoren die Negation ihrer Geschöpflichkeit und ihre Gleichewigkeit (Koäternität) mit Gott, dem Sein schlechthin, als unvermeidliche Folgerungen hervorgehen zu sehen [20]. Auch brauchen wir bei der Anerkennung eines Immergewesenseins des antithetischen Geisterreiches sowohl als der antithetischen Natur nicht mit Thomas von Aquino im 13. Jahrhunderte das Gewordensein derselben für einen blofsen Glaubensartikel zu erklären, den der Lehrbegriff des positiven Christentums zwar festhalte, der aber durch wissenschaftliche Beweisgründe als eine für den erkennenden Menschengeist ganz und gar unleugbare Wahrheit nicht erhärtet werden könne. Vielmehr ist uns das Immergewesensein der in Rede stehenden Weltfaktoren mit ihrem einmal Gewordensein durchaus vereinbarlich, und in beiden Ansichten erkennen wir streng wissenschaftliche Wahrheiten, denn sie ergeben sich in konsequenter Weise aus dem Verhältnisse, welches der forschende Geist zwischen Gott und den Antithesen des Weltalls anzusetzen nicht umhin kann [21]. Und ist nun der immer vollzogenen und doch einmal stattgefundenen Kreation der beiden antithetischen Weltfaktoren die Einleitung zur Differenzierung derselben durch Gottes Einwirkung auf sie auf dem Fufse gefolgt, — eine Annahme, die wir in dem Vorhergehenden als eine zulässige und wohlbegründete schon erkannt haben — so werden wir auch anstandslos der Naturwissenschaft unserer Tage für die Entwickelung der Natur d. i. für die Herstellung ihrer materiellen Bildungen (der Körperwelt) und für die volle Auswirkung ihres Lebens

ungemessene Zeiträume zugeben können, wofern jene dieser, was zweifellos scheint, für die Lösung der zahlreichen ihr vorliegenden Probleme und zu einem wissenschaftlichen Einblicke in die verschiedenen kosmischen und tellurischen Stadien der Entwickelung der Natur bedürfen sollte. Während aber die Differenzierung der Natur von ihrer primitiven Indifferenz durch Herstellung der materiellen Atome als der substantialen Grundlage aller Körper, ferner durch Ausgestaltung der Weltkörper mit Einschlufs unserer Erde und auf dieser durch Erzeugung der organischen Bildungen im Pflanzen- und Tierreich und in letzterem bis hinauf zu den anthropoiden Affen vielleicht erst in Billionen von Jahrtausenden sich vollendete, vollzog sich wahrscheinlicherweise, ja sicherlich viel schneller die volle Entwickelung des antithetischen Geisterreiches [22]. Und hier wie dort entfaltete sich ein unermefslich mannigfaltiges Leben, in der Natur überall beherrscht von dem Gesetze einer starren, unabänderlichen Notwendigkeit, in dem Reiche der reinen Geister dagegen und zwar in jedem der letzteren unter der Signatur der selbstbewufsten, freien Persönlichkeit. Denn auch von dem reinen Geisterreiche mufs die Vernunft annehmen, dafs bei aller qualitativen Gleichheit seiner Mitglieder dennoch ein jedes von allen übrigen spezifisch oder quantitativ anders beanlagt war — eine von Gott in der Schöpfung grundgelegte Verschiedenheit der antithetischen Geister, welche durch die Differenzierung derselben in einem durch zahllose Stufen und Modifikationen des Denkens, Wollens und Fühlens sich offenbarenden Leben thatsächlich zur Erscheinung kam und hierdurch, ihrer Bestimmung gemäfs, aus der Potentialität in die Aktualität sich übersetzte.

Anmerkungen zur Lehre von dem antithetischen Geiste.

[1.] Vgl. I, 18—20 und die I, 34 f. unter Nr. 11 enthaltenen Bemerkungen gegen Fr. A. Lange und E. v. Hartmann.

Unsere in Band I ausführlich entwickelte Ansicht vom Menschen als der synthetischen Einheit von Geist und Natur, Seele und Leib hat eine Reihe von Besprechungen erfahren, von denen wenigstens einige hier zu berücksichtigen der gröfseren Klarstellung des gewichtigen Gegenstandes nur förderlich sein kann. Indem wir bei dieser Umschau die Anerkennung, welche unseren Ausführungen vielfach zuteil geworden, übergehen, richten wir den Blick ausschliefslich auf solche Bemerkungen, welche ein geringeres oder gröfseres Mifsverständnis unserer Ansichten bekunden. Und wir thun das in der einzigen Absicht, um durch Beseitigung mancher Irrtümer der Erkenntnis der Wahrheit in der angedeuteten Richtung neue Wege zu eröffnen.

a. In: „Litterarische Beilage der deutschen evangelischen Kirchenzeitung“ Nr. 7. Berlin, Juli 1888, S. 49, heifst es wörtlich also: „Der Verfasser . . . . will in dem vorliegenden (ersten) Bande den Anfang einer Metaphysik geben, welche den scheinbar unversöhnlichen Streit zwischen Dualismus und Monismus beizulegen und dadurch auch dem Christentum eine unbestreitbare ontologische Grundlage zu schaffen vermag.“ Sollen diese Worte so, wie sie dastehen, das Ziel, welches ich bei Abfassung meiner Schrift unausgesetzt im Auge behalten, wirklich ausdrücken, so bedürfen sie einer genauen und sorgfältigen Interpretation, die ich meinen Lesern nicht vorenthalten will.

Unter Monismus versteht man gewöhnlich die Annahme, dafs all' und jedes Seiende ein bestimmtes Moment in der Entwickelung (Differenzierung) eines und desselben realen Prinzips, einer und derselben Substanz ist. In diesem Sinne ist die Philosophie Spinozas

ebenso wie die Leibnizens, die J. Gottl. Fichtes ebenso wie die Schellings und Hegels oder die Schopenhauers Monismus, mag Spinoza das eine und einzige reale Prinzip, durch dessen (ewige) Selbstentwickelung alles Seiende geworden, auch als „Deus", Leibniz als „l'unité primitive ou la substance simple originaire", Fichte als „Ich", Schelling als „die Indifferenz des Realen und Idealen", Hegel als „Idee" und Schopenhauer als „Wille" bezeichnen. Die Verschiedenheit der Bezeichnungen, ja selbst die Verschiedenheit der Ableitung des Einzelnen aus jenem ursprünglichen und ewigen Prinzipe, so grofs sie immer sein mögen, bringen in den grundwesentlichen Charakter der betreffenden Philosopheme selbst doch keine Verschiedenheit, da sie eben alle in dem hierüber allein entscheidenden Punkte, nämlich darin übereinstimmen, dafs alles einzelne nur ein so oder so modifiziertes Moment in der Selbstentfaltung eines und desselben (allgemeinen) substantialen Prinzipes ist. Nun liegt aber der Monismus in dieser Form, also der eigentliche Monismus, mit dem Dualismus, welchen das positive Christentum zwischen Gott und Welt errichtet, nicht in einem blofs „scheinbaren", sondern in einem wirklich „unversöhnlichen Streite"; zwischen beiden ist ein Ausgleich ganz und gar nicht möglich und nicht denkbar. Daher stehen auch alle die oben erwähnten philosophischen Systeme und viele andere, trotz ihrer in zahllosen Einzelpunkten von einander sehr abweichenden Ausbildung, zur Weltanschauung des positiven Christentums dennoch in ganz gleicher Weise in prinzipiellem Gegensatze. Denn nach christlicher Auffassung ist die Welt, die Totalität des endlichen Seins, kein Moment in der Selbstentfaltung oder Selbstentwickelung Gottes, des unendlichen Seins. Gott hat die Welt nicht dadurch hervorgebracht, dafs er sich selbst, sein eigenes substantiales Sein und Leben, sei es ganz, sei es zum Teil, in die oder zur Welt entlassen, vielmehr ist die Welt gesetzt durch einen allmächtigen Willensakt Gottes, ohne aus seinem Wesen zu sein oder ohne dafs die Weltsubstanzen etwas von der Substanz Gottes selber wären. Seit der Weltschöpfung giebt es demzufolge nach christlicher Auffassung nicht blofs eine Substanz (die göttliche) in mannigfach verschiedenen Daseinsweisen, sondern es giebt mehrere qualitativ oder wesentlich verschiedene Substanzen, die Gottes und die der Welt und innerhalb der letzteren wieder Geist und Natur. Die streng wissenschaftliche Begründung dieser Wesensdiversität oder des wesenhaften Dualismus von Gott und Welt ist denn auch das hohe Ziel, welches ich nach wiederholten, ausdrücklichen Erklärungen in meiner Metaphysik zu erreichen suche. Es kann daher unmöglich zugleich meine Absicht sein, den „scheinbar unversöhnlichen Streit zwischen Dualismus und Monismus beizulegen", wofern beide Ausdrücke in dem vor-

her interpretierten eigentlichen Sinne verstanden werden. Aber wenn die Weltsubstanzen nach der Lehre des positiven Christentums auch keine Momente in der (ewigen) Selbstentfaltung der Substanz Gottes sind — die Substanz Gottes hat sich in ihrem Dreipersönlichkeitsprozesse und nicht in der Weltschöpfung von Ewigkeit her zur absoluten Entfaltung gebracht (vergleiche hierüber des Verfassers Abhandlung in: „Allgemeine konservative Monatsschrift für das christliche Deutschland", Leipzig, Georg Böhme, Augustheft 1888, S. 836 f., unter dem Titel: „Für die Apologeten des positiven Christentums") — so sind sie doch durch den allmächtigen Willen Gottes eben zu Substanzen erhobene Gedanken Gottes, wie in dem Nachfolgenden ausführlich wird bewiesen werden. Vor ihrer Realisierung durch die Schöpfung ist die Welt als göttlicher Gedanke daher auch ein ewiges, wenn zwar nur ein negatives und formales Moment in der Intelligenz Gottes, nämlich der formale Gedanke von nichtgöttlichen Substanzen, welchen Gedanken Gott in der Weltschöpfung durch seinen Willen eben in die Substantialität übergeführt hat. Will man diese Einheit von Gott und Welt nun ebenfalls Monismus oder unter dem Gesichtspunkte, weil die wirkliche Welt ein substantialisiertes (wenngleich negatives) Moment in der Intelligenz Gottes, nämlich der substantialisierte Gedanke Gottes von nichtgöttlichem Sein und Leben ist, Pantheismus nennen, so wäre das freilich ein Monismus und Pantheismus, welcher den wesenhaften Dualismus von Gott und Welt und den Kreatianismus der letzteren nicht aussondern einschlösse, und welche beide miteinander zu versöhnen in der That als der Zielpunkt meiner Metaphysik ausgegeben werden könnte. Denn der Monismus und Pantheismus in dieser Fassung legt dem Forscher, mit Günther zu reden, die eine von mir wieder in Angriff genommene grofse Aufgabe auf die Schultern, „die Welt als eine von Gottesgedanken zwar, nicht aber von Gottes Wesenheit . . . erfüllte" darzuthun, und „jenen Gedanken Gottes selber und das Motiv seiner Realisierung (Hypostasierung) aus dem Leben Gottes zu begreifen". („Eurystheus und Herakles", Wien 1843, S. 57 u. 58.)

b. Die früher unter redaktioneller Mitwirkung und jetzt durch Herausgabe der Professoren Zöckler in Greifswald und Grau in Königsberg erscheinende Monatsschrift: „Der Beweis des Glaubens" hat in dem August- und Oktoberheft des Jahres 1888 den ersten Band meiner Metaphysik zweimal zum Gegenstande einer sorgfältigen Besprechung gemacht. Die kürzere E. A. unterzeichnete Ausführung des Oktoberheftes liefert S. 393 eine gedrängte, korrekte Inhaltsangabe, macht dann aber folgende Ausstellung. „Am meisten wird auch von befreundeter Seite bemängelt werden, dafs die qualitative Verschiedenheit von Geist und Körper festgehalten ist. Wie sich der Verfasser

die Vereinbarkeit beider denkt, legt er dar in den Abschnitten über die Einheit und Gemeinschaft von Leib und Seele. Er giebt hier zu, dafs „beide in gleicher Weise Substanzen sind und eben deswegen jeder von beiden auch alles dasjenige besitzt uud mit dem andern teilt, was der Begriff der Substanz als wesentliches und unverlierbares Merkmal in sich schliefst" (S. 317). Hiernach brauchte wohl nicht eine Verschiedenheit „toto coelo" von Geist nnd Körper gelehrt, sondern es könnte mit Herbart zugegeben werden, dafs beide nur „in dem Verhältnisse eines konträren Gegensatzes ständen". So mein Richter. Es bietet keine Schwierigkeit, mit ihm mich zu verständigen.

Der Begriff des „konträren Gegensatzes" ist der Logik entnommen; er gilt von nebengeordneten Artbegriffen, die auf derselben Stufe der Klassifikation stehen und infolge dessen einem und demselben ihnen in gleichem Mafse übergeordneten Gattungsbegriffe sich unterordnen. So sind weifs, grün, gelb, blau u. s. w. konträr gegensätzliche Begriffe in Beziehung auf den ihnen übergeordneten Gattungsbegriff: Farbe. Übertragen wir diese logischen Verhältnisse auf Geist und Natur, Seele und Leib im Menschen, so kann auch ich sie unbeanstandet als „konträre" Gegensätze bezeichnen. Beide sind Substanzen, kreatürliche Substanzen. Der Begriff: kreatürliche Substanz ist demnach der den Begriffen von Seele und Leib gleichmäfsig übergeordnete Gattungsbegriff; in Beziehung auf diesen sind die Begriffe jener in der That nebengeordnete Arten, also konträre Gegensätze. Allein diese logischen Verhältnisse, in welchen die Begriffe von Leib und Seele, Geist und Natur einerseits zu einander und anderseits zu dem Begriffe: kreatürliche Substanz sich befinden, schliefsen die ontologische oder qualitative oder Wesensverschiedenheit beider keineswegs aus; diese enthält keinen Widerspruch zu jenen, sondern besteht mit denselben vollkommen zu Recht. Denn ich habe bewiesen, dafs der Geist des Menschen und jeder kreatürliche Geist vor wie nach seiner Differenzierung ein Sein an und für sich, eine ganzheitliche, ungeteilte und unteilbare Substanz ist, während die Natur dieses nur vor ihrer Differenzierung gewesen, in derselben aber ihre ursprüngliche Ein- und Ganzheit, freilich dem Willen ihres Schöpfers entsprechend, unwiderbringlich verloren hat. Betrachtet man nun Geist und Natur, Seele und Leib unter diesem Gesichtspunkte, dafs jene eine Substanz an und für sich, dieser aber nur eine der zahllosen Teilsubstanzen oder eine der zahllosen Besonderungen (Individualitäten) der allgemeinen Natursubstanz ist, so wird es auch erlaubt, ja, um die erwähnte Grundverschiedenheit beider recht deutlich hervortreten zu lassen, sogar notwendig sein, dieselben wie als qualitativ so als „toto coelo" verschiedene Substanzen anzusehen und sie als solche zu charakterisieren. Ich hoffe, dafs mit diesen Erklärungen mein Rezensent vollkommen zufrieden gestellt und der von

mir gebrauchte und von jenem getadelte Ausdruck gerechtfertigt sein wird.

c. Die dritte Besprechung des ersten Bandes meiner Metaphysik, die ich hier nicht unberücksichtigt lassen will, hat Professor Zöckler in Greifswald zum Verfasser. Sie findet sich im August-Heft von: „Der Beweis des Glaubens“ aus dem Jahre 1888, S. 304 f. unter dem Titel: „Dualismus oder Monismus?“ Zöckler stellt mein Buch mit der ebenfalls bei Friedr. Andr. Perthes in Gotha 1888 erschienenen und gegen Max Nordaus: „Konventionelle Lügen der Kulturmenschheit“ gerichteten Schrift von Fr. M. A. Hölscher: „Die naturwissenschaftliche Weltansicht inbezug auf Religion und Staat, Erwerb und Ehe“ in Parallele — eine Arbeit, an die auch ich in der oben angezogenen Abhandlung der Allgemeinen konservativen Monatsschrift angeknüpft und die ich in derselben ziemlich ausführlich berücksichtigt habe. (Unterdessen hat Hölscher im Juniheft der konservativen Monatsschrift von 1889, S. 642 f., auf meinen Angriff gegen ihn geantwortet — eine Antwort, die an dieser Stelle leider unberücksichtigt bleiben mufs.) Ich erblicke in Hölschers Preisgebung des wesenhaften Dualismus von Geist und Natur, Seele und Leib im Menschen und in seinem Übergange zum Monismus beider die Verzichtleistung auf einen der Grundpfeiler der Weltansicht des positiven Christentums. Zöckler beurteilt Hölschers Verfahren zwar nicht so schlimm, aber auch er findet dasselbe bedenklich. „Auf einem Punkte“, schreibt er S. 310, „hat des Verfassers (Hölschers) Darstellung uns Bedenken erweckt. Wir finden seine theoretische Zurückweisung dessen, was er „Dualismus“ nennt, nämlich die Unterscheidung von Geist und Leib als grundverschiedener Substanzen, allzu schroff und die Annäherung an den naturalistischen Monismus, welche er eben hiermit vollzieht, allzu kühn und gewagt. Die Art, wie er S. 7 unter Abweisung jedweder dualistischen Voraussetzung, sich „auf den Boden der Allnatur“ stellen zu wollen erklärt, oder wie er S. 123 ausruft: „Der Geist, der König der Natur, verlasse also seinen Thron und trete in Reih' und Glied mit seinen geringsten Unterthanen, . . . es hat sich uns gezeigt, dafs der Geist diese Naturprobe sehr wohl bestehen kann“ u. s. w., klingt doch nur zu sehr einer Auslieferung des menschlichen Geisteslebens in die Hände der materialistischen Physiologen und Psychophysiker ähnlich!“ Ebenso wenig wie mit Hölschers Preisgebung des Dualismus von Geist und Natur ist Zöckler aber auch mit meiner Behauptung desselben zufrieden. Ist ihm Hölschers „Annäherung an den Standpunkt des naturalistischen Monismus . . . allzu kühn und gewagt“, so kann er die „Schärfe“, ja „Schroffheit“ meines Dualismus nicht gutheifsen. Er schreibt S. 306: „Was den nicht der Güntherschen . . . Lehrweise zugethanen Leser des Weberschen

Buches . . . . minder angenehm berührt, ist das übermäfsige Wertlegen des Verfassers auf die von ihm befolgte scharfe Scheidung von Geist und Natur, oder kürzer, die Schroffheit seiner dualistischen Metaphysik. Man kann sehr wohl Gott und die Welt, den Schöpfer und die Geschöpfe aufs bestimmteste und konsequenteste unterscheiden, aber man mufs nicht notwendig auch Geist und Leib in derselben Weise dualistisch auseinander halten. Es liegt in dieser kartesianisch-güntherschen Anthropologie — mit ihrem peinlich genauen und ängstlichen Distinguieren zwischen somatischem und geistigem Faktor des Menschenwesens, sowie mit ihrer grundsätzlichen Vereinerleiung von *ψυχή* und *πνεῦμα*, ihrer schroffen Verpönung eines Verschiedenseins dieser beiden Prinzipien, die doch die heilige Schrift Alten und Neuen Testaments deutlich und oft als verschieden behandelt — es liegt darin etwas an die nestorianische Auffassung der Person des Gottmenschen Erinnerndes. Der Günthersche Mensch droht, gleich dem Christus der Antiochener, ein lose zusammengesetztes, leicht zerfallendes Doppelwesen zu werden, und die Preisgebung der Leiblichkeit oder Naturseite seines Daseins an die in den modernen Naturforscherkreisen gäng und gäbe Auffassungsweise droht, ungeachtet der antinaturalistischen Grundtendenz, doch das Eindringen grobmaterialistischer und revolutionistischer Spekulationen ins philosophische Bereich der Lehre vom Menschen nach sich zu ziehen." Und so sieht denn Zöckler in Hölschers monistischer und meiner dualistischen Auffassung von Gott und Welt und innerhalb der letzteren von Geist und Natur schliefslich nur zwei entgegengesetzte Extreme, in deren Mitte allein das Rechte und Wahre liegen müsse.

Nach dieser getreuen Widergabe der Zöcklerschen Ausführungen seien mir jetzt einige Worte der Berichtigung, beziehungsweise der Verteidigung gestattet.

Es ist vor allem ein Irrtum, wenn Zöckler „der kartesisch-güntherschen Anthropologie" ganz allgemein „eine grundsätzliche Vereinerleiung von *ψυχή* und *πνεῦμα* (im Menschen), eine schroffe Verpönung der Annahme eines Verschiedenseins dieser beiden Prinzipien" zuschreibt oder wenn er behauptet, dafs „allen Güntherschen Philosophen Geist und Seele als begrifflich identisch gelten". Das ist durchaus unrichtig. Richtig meines Wissens dagegen ist, dafs ich der erste und bis zu dieser Stunde auch wohl der einzige bin, der die Identifizierung von Seele und Geist im Menschen vorgenommen und der sich dadurch sowohl zu Günther selbst als zu allen denjenigen, die von seiner Wissenschaft gleich mir eine nachhaltige Einwirkung erfahren haben und als Günthers Schüler sich bezeichnen können, in einen nicht unbedeutenden Gegensatz gestellt hat. Es ist dies von einem sehr sachkundigen Referenten in Nr. 40 des von Dr. Melzer in Bonn herausgegebenen „Altkatholischen Volksblatts" vom 5. Oktober

1888 schon bemerkt worden. Selbstverständlich trage ich bei dieser Sachlage auch ganz allein die Verantwortung für die in Rede stehende Identifizierung von Geist und Seele. Allein da wird mir von Zöckler vorgehalten, dafs „die heilige Schrift Alten und Neuen Testaments beide deutlich und oft als verschieden behandele“ und dafs ich also mit meiner Lehre jener widerspreche. Es ist im Interesse eines vertieften Verständnisses der biblischen Anthropologie wohl der Mühe wert, hierbei einige Augenblicke zu verweilen. Wie steht die Sache? So viel ich sehen kann, also.

Nach biblischer Lehre besteht der Mensch ganz unzweifelhaft aus zwei und nur aus zwei qualitativ verschiedenen substantialen Faktoren, Seele und Leib (*ψυχή* und *σῶμα*) Matth. 10, 28. Die Seele wird aber auch Geist (*πνεῦμα*) genannt, beide werden also miteinander identifiziert. 1 Kor. 2, 11. Matth. 26, 38 verglichen mit Joh. 13, 21. Luk. 23, 46. Wenn nun anderseits die Schrift nicht selten, was ebenfalls unleugbar ist, Seele und Geist auch wieder von einander unterscheidet, so mufs sie unter dem einen oder anderen Ausdrucke oder auch unter beiden öfters noch etwas anderes verstehen als den bestimmten substantialen Faktor des Menschen, den sie in den vorher angezogenen Stellen mit denselben bezeichnet. Und das ist auch sicherlich wieder der Fall, namentlich gilt es von dem Worte Seele (*ψυχή*). Diese Freiheit im Gebrauche ihrer Ausdrücke kann in der Schrift auch um so weniger auffallend erscheinen, als dieselbe nur ein Kompendium der göttlichen Offenbarung, keineswegs aber auch ein Kompendium einer wissenschaftlichen Anthropologie sein und als jene diese letztere nicht überflüssig machen sollte. So versteht die Schrift unter „Seele“ offenbar z. B. auch dasjenige Leben des Menschen, welches im Tode sein Ende findet, nicht aber, wie oben, den Geist als den einen der beiden den Menschen konstituierenden substantialen Faktoren. Matth. 10, 39. Joh. 10, 11. 15. 17. 18; 12, 25; 13, 36. 37. Es mag schwer sein, ganz genau den Sinn festzustellen, den die Schrift durch *ψυχή* und *πνεῦμα* in jedem einzelnen Fall ausdrücken will. Nach meiner Meinung liegt hier für die Theologie eine gewichtige und dankbare Aufgabe, die noch immerfort ihrer Lösung entgegensieht. Aber welches der Sinn der erwähnten Ausdrücke jedesmal auch sein mag, es ist über jeden Zweifel erhaben, dafs er in keinem Falle die Grundlehre der biblischen Anthropologie, der zufolge jeder Mensch aus zwei wesenhaft verschiedenen Substanzen: Seele (Geist) und Leib besteht, umstofsen kann. Daher verdient die von mir betonte „Scheidung von Geist (Seele) und Natur (Leib)“ oder mein „peinlich genaues und ängstliches Distinguieren zwischen somatischem und geistigem Faktor des Menschenwesens“ aber auch ebenso wenig einen Tadel

als anderseits meine Identifizierung von Seele und Geist, an der Schriftlehre gemessen, völlig unbeanstandet bleiben mufs. Und auch der Vorwurf ist unbegründet, den Zöckler in den Worten erhebt, dafs die vorher erwähnte Distinktion oder mein qualitativer Dualismus von Seele und Leib des Menschen „etwas an die nestorianische Auffassung der Person des Gottmenschen Erinnerndes“ enthalte oder dafs „der Günthersche Mensch, gleich dem Christus der Antiochener, drohe ein lose zusammengesetztes, leicht zerfallendes Doppelwesen zu werden.“ Denn in meiner Metaphysik ist nicht blofs die Rede von der Wesensverschiedenheit von Geist und Natur, Seele und Leib, sondern es findet sich in derselben auch ein über hundert Seiten umfassender Abschnitt unter der Überschrift: „Die Einheit von Geist und Natur, Seele und Leib im Menschen oder ihre Synthese.“ In diesem wird I, 347 f. mit grofsem Nachdruck hervorgehoben, dafs „schon gleich bei der Gründung des Menschengeschlechts in der Setzung des ersten Menschen durch Gott als Schöpfer der Leib des Menschen für den Geist und dieser für den Leib gesetzt wurde, weshalb denn auch keiner der beiden Faktoren vor dem andern gesetzt werden konnte, ihre Setzung vielmehr in einen und denselben Zeitmoment fallen und unmittelbar darauf ihre Ineinssetzung im Menschen erfolgen mufste. Denn nach Gottes Willen und Bestimmung sollte weder der Leib noch der Geist des Menschen für sich, ohne die Einigung des einen mit dem andern, existieren. Beide standen in der Intelligenz Gottes unter der Idee der Synthese, d. i. der Menschengeist sollte kein antithetischer Geist und sein Leib keine Individualität der antithetischen Natur sein, aus dem einfachen Grunde, weil der Mensch als die Einheit von Geist und Natur nicht den antithetischen Weltgliedern angehören, sondern der synthetische Weltfaktor und dadurch der Schlufsstein des Universums sein sollte.“ Gehören aber durch Gottes Schöpferwillen Geist und Leib im Menschen zur synthetischen und persönlichen Einheit zusammen, so sehr, dafs eben um dieser ihrer Bestimmung willen sogar der an sich als Individualität des Naturlebens sterbliche Leib des Menschen von Gott ebenfalls zur Unsterblichkeit erhoben wurde und erhoben werden mufste (vergl. I, 363 f.) — was anders hätte dann den Zerfall des Menschen und die Trennung der beiden Elemente seines Doppelwesens im Tode herbeiführen können als eben nur die verhängnisvolle That des Urmenschen, durch welche dieser, so viel an ihm lag, die Idee Gottes von ihm selber vernichtete und welche die alt- und neutestamentlichen Offenbarungsurkunden als den Sündenfall desselben bezeichnen? „Ein lose zusammengesetztes, leicht zerfallendes Doppelwesen“, wie Zöckler meint, ist also der Mensch nach Günthers und meiner Auffassung nicht, denn keine Macht im Himmel und auf Erden konnte die beiden konstitutiven Bestandteile desselben voneinander

trennen als einzig und allein die Sünde Adams, des Urmenschen. Eben deshalb konnte aber auch der zweite Adam in der Person Jesu Christi durch seinen Gehorsam gegen den Willen Gottes bis zum Tode am Kreuze die Vernichtung des Menschen im Tode wieder vernichten, so dafs alle Glieder unseres Geschlechtes, sowie sie durch des ersten Adam Sünde dem Tode preisgegeben wurden, durch das Erlösungsverdienst des zweiten Adam auch berufen sind zur Auferstehung von den Toten und zur Unsterblichkeit eines neuen Lebens. Es wird nicht notwendig sein, noch anderes zur Widerlegung des gegen mich erhobenen Vorwurfs einer allzu losen Zusammensetzung der beiden konstitutiven Bestandteile des Menschen hier zu sagen, zumal weiter unten der Weltgedanke Gottes und als Glied desselben auch der Gedanke Gottes vom Menschen eine ausführliche Behandlung erfahren wird. Dagegen sind wir uns selbst es schuldig, noch eine Ausstellung ins Auge zu fassen, die Zöckler an unserer Anthropologie ebenfalls glaubt machen zu müssen und die, wenn sie zuträfe, uns, wir gestehen das frei und offen, sehr schwer belasten würde. Indessen bedarf es unserseits wahrlich keiner Advokatenkünste, um dieselbe als eine ganz und gar unbegründete darzuthun.

Zöckler hält meine Ansicht von „der Leiblichkeit oder der Naturseite" des Menschen für „eine Preisgebung derselben an die in den modernen Naturforscherkreisen gäng und gäbe Auffassungsweise". Dieses mein Verhalten sei aber sehr gefährlich, denn „es droht", so sagt Zöckler, „ungeachtet der antinaturalistischen Grundtendenz (in meinen Untersuchungen), doch das Eindringen grob materialistischer und revolutionistischer Spekulationen ins philosophische Bereich der Lehre vom Menschen nach sich zu ziehen". Ist denn das wahr? Der gelehrte und von mir hochgeschätzte Theologe wird es nicht übel deuten, wenn ich, lediglich des hohen Zweckes wegen, um dessen endliche Erreichung es sich handelt, zeige, dafs die von ihm ausgesprochene Befürchtung sich auf einen offen daliegenden Irrtum stützt und infolge dessen alle und jede Bedeutung verliert.

Die heutige Naturwissenschaft läfst jedes animalische Wesen, auch den Leib des Menschen, aus einer in eine bestimmte Organisation gebrachten Summe materieller Atome zusammengesetzt sein und aus diesen Atomen mit ihrer jedesmaligen eigentümlichen Organisation leitet sie alle Lebensäufserungen des betreffenden Individuums ab. Die den Tierleib bildenden Atome haben in demselben keine anderen Kräfte als sie aufserhalb desselben in der anorganischen Natur auch haben. Von einer speziellen, noch von dem grofsen Physiologen Johannes Müller behaupteten Lebenskraft des Tiers ist in der heutigen Naturwissenschaft ebenso wenig mehr als von einer vom Tierleibe als solchem verschiedenen substantiellen Seele die Rede (vgl. des Verfassers „Emil Du Bois-Reymond. Eine Kritik seiner Welt-

ansicht." Gotha 1885. S. 114 f.) Die Natur, aufser dem Menschen, ist mit anderen Worten materialistisch konstituiert. Alles Geschehen in dem grofsen Naturganzen, das objektive in der mechanischen Bewegung der Körperwelt wie das subjektive in der Vorstellungs-, Begehrungs- und Gefühlswelt der animalischen Individuen, ist ohne jede Ausnahme das Produkt und die Lebensäufserung der Materie. Dieser mathematisch-physikalischen Auffassung der Natur und ihres Lebens habe ich mich allerdings angeschlossen, wie dies sowohl aus dem ersten Bande meiner „Metaphysik" als aus meinem „Emil Du Bois-Reymond" zur Genüge hervorgeht. In Beziehung auf die Natur aufser dem Menschen, also bezüglich der antithetischen Natur, bin ich demnach in der That Materialist — eine Auffassung derselben, deren Richtigkeit namentlich in § 18 des ersten Bandes S. 197 f. von mir, wenn nicht alles täuscht, auch unwiderleglich bewiesen worden ist. Doch unterscheidet sich mein Materialismus von dem vulgären der Naturwissenschaft in einigen sehr gewichtigen Punkten. Ganz besonders treten dieselben darin hervor, dafs mir die Materie als das einzige wahrhafte Real- und Kausalprinzip alles Naturlebens selber das Produkt aus dem ursprünglich noch indifferenten und somit noch nicht materialisierten Naturprinzipe und als dieses letztere nicht Substanz oder Sein schlechthin, sondern Setzung Gottes mittelst Kreation im Sinne des positiven Christentums ist. Über diese für die richtige Beurteilung der Natur und ihres Lebens sehr belangreichen Gesichtspunkte habe ich schon früher keinen Zweifel gelassen. und sie werden weiter unten gehörigen Orts, wie sie es verdienen, ihre ausführliche Beleuchtung und Begründung erhalten. Sehe ich hier von denselben einmal ab, so stimme ich darin, ich wiederhole es, mit den Materialisten gewöhnlichen Schlages vollkommen überein, als auch ich behaupte, dafs alles Leben der Natur, auch das subjektive der animalischen Individuen die Wirkung oder das Produkt der Materie, des materiellen Stoffes, ist und als demzufolge weder in der organischen noch in der anorganischen Natur von einer von dem Stoffe als solchem verschiedenen substantiellen Seele die Rede sein kann.

Was nach dem Vorhergehenden von der Natur aufser dem Menschen und ihrer substantialen Beschaffenheit gilt, das gilt selbstverständlich auch von dem menschlichen Leibe. Auch der Leib des Menschen ist nichts als eine Summe materieller in einer bestimmten Organisation befindlicher Atome. Alle Lebensäufserungen desselben, sowohl die objektiven wie Wachsen, Verdauen, Essen, Schlafen u. s. w. als die subjektiven wie Wahrnehmen, Träumen, Begehren, Fühlen u. s. w., sind daher Äufserungen der jenen konstituierenden Materie, des Stoffs. Der alte, im Laufe der geschichtlichen Entwickelung so

oft behauptete und ebenso oft bekämpfte Satz, daſs die Materie als solche in den animalischen Individuen und im Leibe des Menschen auch ein subjektives Leben führe oder daſs sie denke, hat meines Erachtens zugunsten des Materialismus seine endgültige Erledigung gefunden. Und was folgt aus diesen meinen Konzessionen an den Materialismus für den in Rede stehenden von Zöckler gegen mich erhobenen Vorwurf? Offenbar dieses, daſs mein Gegner mir gegenüber wenigstens nicht ganz im Unrechte ist, denn in der vorher charakterisierten sehr weittragenden Beziehung trifft meine Ansicht von der Natur und dem menschlichen Leibe mit „der in den modernen Naturforscherkreisen gäng und gäben Auffassungsweise“ in der That zusammen. Aber ist diese teilweise Übereinstimmung beider Ansichten vom Leibe des Menschen auch identisch mit einer „Preisgebung“ der meinigen an die „der modernen Naturforscherkreise“? Und ist demnach bezüglich meiner Forschungen Zöcklers Furcht vor einem „Eindringen grobmaterialistischer und revolutionistischer Spekulationen ins philosophische Bereich der Lehre vom Menschen“ irgendwie begründet? Nichts weniger als dieses, wie sich leicht darthun läſst.

Nach meiner Ansicht ist der Mensch als Synthese zweier qualitativ verschiedener Substanzen das Schluſsglied des (geschaffenen) Universums. Als dieses hat er dieselben Substanzen, aber als Antithesen, nämlich das antithetische Geisterreich und die antithetische Natur, zur Voraussetzung. Nun ist die antithetische Natur ursprünglich, d. i. als bloſse Setzung Gottes mittelst Kreation, also vor dem Beginne ihrer Differenzierung oder Entwickelung, eine einzige ganzheitliche Substanz, ein einziges kreatürliches substantiales Prinzip, welches aber in seiner Entwickelung, der Absicht Gottes entsprechend, in substantiale Geteiltheit bis zu seiner völligen Atomisierung übergegangen ist. Und auf der Grundlage ihrer Atomisierung hat sich die Natursubstanz durch zahllose Verbindungen und Trennungen ihrer Atome — ob mit oder ohne die fortgesetzte Leitung Gottes, bleibe hier noch dahingestellt — zu der unübersehbaren Menge körperlicher Bildungen entwickelt, welche sie in ihrem Umkreise beschlieſst und welche in ihrer Zusammenfassung das (kollektive) Ganze der (differenzierten) Natur selber ausmachen. Kann nun aber innerhalb der erwähnten Entwickelung der Natur als letztes und höchstes Moment auch der Mensch liegen, wenngleich nur seiner Leiblichkeit nach und selbst abgesehen von dem Geiste (der Seele) desselben, welchen als eine von der Natur qualitativ oder wesentlich verschiedene Substanz diese aus sich hervorzubringen selbstverständlich schlechterdings auſserstande ist? Kann also die Natur als solche auch nur die Bildnerin oder Erzeugerin des menschlichen Leibes sein, wie dies von unzähligen Naturforschern, Philosophen und von unseren gröſsten Dichtern,

Goethe und Schiller, ohne allen Anstand behauptet wird? (Vgl. I, 404 f.) Sicherlich nicht. Denn, heifst es I, 362 f., „die Leiber der Menschen in ihrer Gesamtheit repräsentieren ebenso die synthetische Natur wie die Totalität der menschlichen Geister das synthetische Geisterreich ausmacht. Ist aber dieses nach dem Vorhergehenden unwidersprechlich, so kann auch die Natur im Fortgange ihrer Differenzierung oder Entwickelung durch die alleinige, normale Wirksamkeit ihrer Kräfte den ersten oder die ersten Menschenleiber aus ihrem Schofse nicht haben hervorgehen lassen. Nehmen wir daher einmal an, die Natur habe nach dem ersten Eintritte in ihre Entwickelung die Macht und Fähigkeit besessen, lediglich durch spontane Wirksamkeit die ganze ungeheure Reihe ihrer individuellen Bildungen bis hinauf zu dem höchst organisierten Wirbeltiere hervorzubringen, und zwar in der Art, dafs innerhalb der angegebenen Grenzen bezüglich der organischen Bildungen im wesentlichen der Gedanke des grofsen Engländers Charles Darwin sich bewahrheitete —, so ist auf Grund der vorhergehenden Erörterungen nichtsdestoweniger doch zweifellos, dafs die erwähnte Fähigkeit der Natur zur Bildung des ersten Menschenleibes schlechterdings nicht ausreichte. Vor dieser steht die Produktionskraft der Natur notwendigerweise still; sie hat sich erschöpft mit der Herausbildung des vollendetsten, menschenähnlichsten Wirbeltiers, weshalb die heutzutage leider vielfach kolportierte Behauptung, der Mensch sei das letzte und höchste, durch die normale Zeugungskraft der Natur entstandene Glied der Tierwelt, auch selbst in dem Falle, wenn dabei nur an den Leib des Menschen gedacht wird, nicht mehr zum gesunden Sinne, sondern zum Unsinne der Wissenschaft gehört, durch welchen diese sich selber nur lächerlich machen und dem Gespötte aller hellsehenden und in die Tiefe der Dinge blickenden Köpfe aussetzen kann. Ist aber der Mensch selbst seinem Leibe nach kein normales Naturprodukt, so kann die Entstehung des ersten oder der ersten Menschenleiber auch nur dadurch ihre Erklärung finden, dafs Gottes weltschöpferischer Wille, nachdem die Natur als antithetisches Weltglied ihre Entwickelung oder Differenzierung vollendet, noch einmal auf dieselbe einwirkte, um ihre Produktionskraft so zu steigern, dafs nun aus ihrem Schofse auch der synthetische Menschenleib noch hervorging mit der Bestimmung, in Einigung mit dem für diesen geschaffenen Geiste das synthetische Weltglied und damit das Schlufsglied der Weltkreatur in die Wirklichkeit einzuführen."

Wo liegt hier, so fragen wir, die Möglichkeit „eines Eindringens grobmaterialistischer und revolutionistischer Spekulationen ins philosophische Bereich der Lehre vom Menschen?" Und wer kann in der vorher aus dem ersten Bande wörtlich mitgeteilten Auffassung des Menschen eine „Preisgebung" desselben an die „der modernen Naturforscher

kreise“ erblicken? Wohl erkenne ich das Richtige und Festgestellte der heutigen Naturwissenschaft auch bezüglich ihrer Lehre vom Menschen gern und freudig an. Aber ich trage auch kein Bedenken, gegen die letztere überall da energisch Front zu machen, wo sie statt wissenschaftlich begründeter Resultate nur die „Spekulationen“ oder Phantasieen leider sehr vieler Naturforscher als Wahrheit auszugeben und „grobmaterialistischen und revolutionistischen“ Bestrebungen das Wort zu reden den Versuch macht. Wer sich davon überzeugen will, der lese nur, um von vielen anderen Ausführungen zu schweigen, die gegen den Jenaer Zoologen Ernst Haeckel gerichtete Schlufsanmerkung in I, 414 f., Nr. 38. Und wie will, um auch darüber noch ein Wort zu sagen, Zöckler selbst dem von ihm heraufbeschworenen Schreckgespenste der „grobmaterialistischen und revolutionistischen Spekulationen“ in der Lehre vom Menschen entgehen? Er findet in Schriftstellen, wie Röm. 11, 36: *ὅτι ἐξ αὐτοῦ* (sc. *τοῦ θεοῦ*) *καὶ δι᾽ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα* und 1 Kor. 8, 6: *ἀλλ᾽ ἡμῖν εἷς θεός, ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν· καὶ εἷς κύριος, ἰησοῦς χριστός, δι᾽ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι᾽ αὐτοῦ·* — er findet, sage ich, in diesen und ähnlichen Schriftstellen „einen konkret-theistischen Monismus (= Monotheismus)“, mit welchem sich „eine relativ-dualistische Distinktion zwischen den Gebieten der Seele und des Leibeslebens, wie sie gleichfalls auf Grund zahlreicher Schriftzeugnisse . . . angenommen werden dürfe und müsse, sehr wohl vereinigen lasse“. Daher „gelte es nur, die extremen, scholastisch zugespitzten Übertreibungen beider Anschauungsweisen, der monistischen ebenso wohl wie der dualistischen, zu vermeiden“ a. a. O. S. 310. Hierüber erlaube uns Zöckler nur noch die folgenden Bemerkungen.

Zöcklers Ausdruck: „konkret-theistischer Monismus = Monotheismus“ leidet, wie mir scheint, an grofser Dunkelheit, wenigstens ist er für mich unfafslich. Was „Monotheismus“ bedeutet, weifs jeder, nämlich die Lehre, dafs es nur einen Gott giebt. Was aber „konkret-theistischer Monismus“ sein soll, ist nicht so leicht zu sagen, nur läfst sich bei der von Zöckler vorgenommenen Identifizierung desselben mit dem „Monotheismus“ vermuten, dafs jener die Verschiedenheit Gottes von der Welt und umgekehrt der Substanz oder dem Wesen nach im Grunde ebenfalls wieder aufgiebt und beide in der Tiefe, nämlich in ihrer substantialen Wurzel, identisch setzt. Sollte dieses wirklich der Fall sein, so müssen wir bekennen, dafs wir in den von Zöckler angezogenen und von uns im Urtexte mitgeteilten Schriftstellen einen solchen Gedanken schlechterdings nicht entdecken können. Denn die Worte der Schrift sagen nur, dafs die Welt (*τὰ πάντα*) aus Gott und durch Gott und für Gott (zu ihm hin, *εἰς αὐτόν*) sei, wie sie aber aus und durch Gott sei oder wie Gott und Welt sich zu einander verhalten, ob zwischen ihnen Identität

(Monismus) oder Diversität (Dualismus) der Substanz oder des Wesens besteht, — davon sagen die betreffenden Schriftstellen nicht eine Silbe. Dagegen ist das ganze Christentum der thatsächliche Beweis für die substantiale Verschiedenheit von Gott und Welt, denn wären beide substantial identisch, so wäre Sünde und damit auch Erlösung von der Sünde in dem positiv christlichen Sinne eine absolute Unmöglichkeit. Doch — wir wissen nicht, ob wir mit der vorher ausgesprochenen Vermutung Zöcklers Ansicht wirklich treffen. Auch die a. a. O. S. 306 befindlichen Worte unseres Kritikers: „Man kann sehr wohl Gott und die Welt, den Schöpfer und die Geschöpfe aufs bestimmteste und konsequenteste unterscheiden, aber man mufs nicht notwendig auch Geist und Leib in derselben Weise dualistisch auseinanderhalten“, geben uns keinen Aufschlufs. Hier wird zwar die „bestimmteste und konsequenteste Unterscheidung Gottes und der Welt“ mit einer „dualistischen Auseinanderhaltung“ beider identisch gesetzt. Ob aber diese dualistische Auseinanderhaltung Gottes und der Welt einen Dualismus beider der Substanz oder dem Wesen nach bedeutet und bedeuten soll, geht aus den Worten um so weniger hervor, als auch bei einer Gleichsetzung Gottes und der Welt der Substanz nach beide „aufs bestimmteste und konsequenteste zu unterscheiden“ sehr wohl möglich ist. Einen sprechenden Beweis hierfür liefert jedes pantheistische (monistische) System der Philosophie mit Transcendenz. Endlich wissen wir auch mit der „relativ-dualistischen Distinktion zwischen den Gebieten der Seele und des Leibeslebens (des Menschen)“, auf welche Zöckler drängt und die er dem Monismus gegenüber anerkannt haben will, nur sehr wenig anzufangen. Denn die Worte, welche gerade die Relativität des Zöcklerschen Dualismus erläutern sollen, die Worte nämlich: Es gelte „nur die extremen, scholastisch zugespitzten Übertreibungen des Monismus sowohl als des Dualismus zu vermeiden“, legen uns wieder den Gedanken nahe, dafs Zöckler, es sei ihm bewufst oder unbewufst, Geist und Natur der Substanz oder dem Wesen nach, wie der Monismus, im Grunde ebenfalls in eins zusammenfliefsen läfst. Doch wir wollen dem kenntnisreichen, verdienten Theologen kein Unrecht thun. Deshalb bekennen wir von neuem, dafs wir nur vermuten, aber nicht wissen, wie Zöckler Gott und Welt und innerhalb der letzteren Geist und Natur voneinander unterscheidet. Eines aber wissen wir, dafs dem modernen wissenschaftlichen Unglauben gegenüber weder mit Halbheiten noch mit Unklarheiten in den erwähnten Beziehungen irgendetwas auszurichten ist. Wer in unseren Tagen jenen überwinden und über seinen Trümmern der Weltanschauung des positiven Christentums auch in den Hallen der Wissenschaft zum endlichen Siege verhelfen will, der

mufs vor allem andern die Substanz- oder Wesensverschiedenheit (den substantialen Dualismus) von Gott und Welt und innerhalb der letzteren den von Geist und Natur mit aller Schärfe herausstellen und in gröfster Deutlichkeit begründen. Der Lösung dieser umfassenden und weittragenden Aufgabe haben wir wie in unseren früheren Schriften so auch in dem ersten Bande der Metaphysik unsere ganze Aufmerksamkeit und unsere besten Kräfte gewidmet. Und da die Bemerkungen unserer Kritiker, bei einer sorgfältigen vorurteilslosen Beurteilung derselben, uns nicht überzeugt haben, dafs wir mit unseren bisherigen Bemühungen in wesentlichen Punkten von der rechten Bahn abgeirrt sind, so werden wir dieselbe auch in diesem Bande ruhig weiter wandeln, getragen von der Hoffnung, am Ende des Weges dem ausgesteckten Ziele „einer vollkommenen Versöhnung des Wissens mit dem (religiösen, altchristlichen) Glauben, der Vernunft mit der Offenbarung, der Philosophie mit der (echten, wahren) Theologie“ in der That um einige, nicht unbedeutende Schritte näher zu sein. (Vgl. I, Vorwort.)

d. Einen ähnlichen Vorwurf gegen meine Ausführungen wie Zöckler erhebt auch der Fuldaer Professor Dr. C. Gutberlet in „Natur und Offenbarung“, Münster 1888, 11. Heft, S. 701 u. 702. Gutberlet anerkennt das Gewicht der von mir verfofgten Aufgabe, „den Grundirrtum unserer Zeit, den monistischen Pantheismus . . . . fundamental zu widerlegen“. Auch den auf die Lösung dieser Aufgabe verwandten „energischen Anstrengungen des Verfassers“ glaubt er „alle Anerkennung zuteil werden lassen zu müssen“. Doch kann er wie Zöckler mein Unternehmen, „den Materialismus und Monismus durch einen extremen Dualismus und Spiritualismus“ zum Falle zu bringen, nicht als gelungen bezeichnen. Freilich, meint Gutberlet, „stellt sich ein solcher Dualismus schroffer jenen Irrtümern gegenüber als ein gemäfsigter Dualismus, der geistige und sinnliche Seele für eine Substanz hält, aber er schiefst weit über das Ziel hinaus, und es hat der Materialismus leichte Mühe, den Dualismus in dieser übertriebenen Scheidung des Geistes und der Natur als unhaltbar zu erkennen. Qui nimis probat nihil probat.“

Gutberlet erwähnt ausdrücklich und ganz richtig, dafs ich den von mir vertretenen Dualismus „durch eine eingehende Erkenntnistheorie zu begründen suche“. Es thut mir sehr leid, dafs jener auf eine Würdigung dieser nicht eingegangen, denn in ihr liegt in der That der Mittel- und Schwerpunkt aller meiner Untersuchungen und der durch diese erzielten Resultate (vgl. I, 420). Nun beweist meine Erkenntnistheorie aber, wie ich glaube, unwiderleglich, dafs der Bildner des Ichgedankens, des Selbstbewufstseins und der im Gefolge desselben auftretenden Kategorieen im Menschen nur ein ungeteiltes, ganzheitliches Real- und Kausalprinzip, ein substantiales Eins und

Ganzes sein kann, während das selbstbewufstlose, sinnliche Denken in Mensch und Tier in jedem Falle ein Subjekt zur Voraussetzung und zum Bildner hat, welches keine ungebrochene, ganzheitliche Substanz (kein Sein an und für sich) ist, sondern nur eine Teilsubstanz oder eine der vielen Individualitäten, in welche eine ursprünglich ebenfalls ungebrochene, ganzheitliche Substanz (die allgemeine Natursubstanz) in dem Prozesse ihrer Differenzierung sich besondert hat. Und so wenig nun ein sinnliches (selbstbewufstloses) Denksubjekt als Teilsubstanz jemals zu einer ganzheitlichen Substanz d. i. zu einem geistigen Denksubjekte (einem Geiste) werden kann, ebenso wenig kann ein geistiges (seiner selbstbewufstes) Denksubjekt als ganzheitliche Substanz jemals zu einem sinnlichen degenerieren oder, mit Gutberlet zu reden, geistige und sinnliche Seele können nicht eine (und dieselbe) Substanz sein. Auch sehe ich nicht ein, wie dieser von mir bewiesene Dualismus als „ein extremer" kann bezeichnet werden, da ja nach ihm sowohl der Geist als die Natur in ihren sinnbegabten Individuen ein Denken und zwar das einem jeden der beiden eigentümliche Denken durchsetzt. Und da dieses beiderlei Denken ebenso qualitativ oder wesentlich von einander verschieden ist wie die Subjekte oder Substanzen, welche in demselben sich offenbaren und ihre Beschaffenheit an den Tag legen, so gehen diese wie jene im Menschen auch eine Vereinigung mit einander ein, durch welche sie unter dem Exponenten eines und desselben Ich ihre Eigentümlichkeiten gegenseitig austauschen und sich einander ergänzen. Ebenso wenig ist einzusehen, wie der Materialismus nur „leichte Mühe haben soll", den in Rede stehenden Dualismus „als unhaltbar zu erkennen" oder wie durch diesen „zu viel und daher nichts" bewiesen worden sei. Denn das eine wie das andere würde nur dann der Fall sein, wenn der im Anschlusse an Günthers grofse erkenntnistheoretische Leistungen von mir nachgewiesene Dualismus des Gedankens als falsch dargethan würde oder werden könnte. Allein das hat vorläufig um so weniger Gefahr, als bis jetzt noch keiner meiner Kritiker auf diesen Fundamentalpunkt auch nur mit einer Silbe eingegangen ist. Dagegen möchten wir gerne wissen, wie Gutberlets sogen. „gemäfsigter Dualismus, der geistige und sinnliche Seele für eine Substanz hält", zu einer nachhaltigen Bekämpfung und wissenschaftlichen Widerlegung des Materialismus und Monismus die ausreichende Kraft besitzen soll. Denn dieser sogen. „gemäfsigte Dualismus" scheint uns identisch mit einer Preisgebung der qualitativen oder Wesensverschiedenheit von Geist und Natur und mit einer Behauptung ihrer wesenhaften (substantialen) Identität bei nur gradueller oder quantitativer Verschiedenheit derselben. Es scheint mir dies um so mehr Gutberlets eigentliche Meinung zu sein, als er ausdrücklich „die Identität des Trägers der beiderlei Thätigkeiten", d. i. des sinnlichen und geistigen Lebens

im Menschen behauptet und als er diese Identität „so klar und so unwiderstehlich im Bewufstsein gegeben sein läfst, dafs kein Materialist je vom Gegenteil zu überzeugen sein werde“. Nun! nach meiner Ansicht wird die erwähnte Identität durch viele Thatsachen im menschlichen Leben geradezu Lügen gestraft, namentlich, um nur eines anzuführen, durch den ethischen Zwiespalt, dessen der Apostel Paulus Röm. 7, 14 f. in so erschütternder Weise Erwähnung thut. Doch lassen wir das. Denn sind, wie Gutberlet will, der Träger des geistigen und sinnlichen Lebens wirklich identisch, so kann das vernünftigerweise nur heifsen, dafs in beiderlei Leben ein und dasselbe Real- und Kausalprinzip oder eine und dieselbe Substanz sich zur Offenbarung bringt. Demnach sind Geist und Natur aber auch nur verschiedene Entwickelungsstufen einer und derselben Substanz und — nun mag Gutberlet zusehen, ob er noch umhin kann, als die letztere nicht das absolute Sein oder die Gottheit proklamieren zu müssen. Der Monismus von Geist und Natur im Gebiete des relativen, kreatürlichen Seins zieht für den Denker, wir sagen: für den Denker den Monismus von Gott und Welt und somit den Pantheismus unausweichlich nach sich. Und so besteht denn nach wie vor unsere Überzeugung, dafs es zur Vermeidung dieses „Grundirrtums“ der Zeit nur ein Mittel giebt, und dieses ist kein anderes als der auf dem Fundamente einer sorgfältig ausgebildeten Erkenntnistheorie von uns begründete substantiale Dualismus von Geist und Natur.

[2.] Es giebt immer noch eine nicht unbeträchtliche Zahl selbst hervorragender Gelehrten, welche eine wirkliche Widerlegung sogar „des extremsten subjektiven Idealismus“ für unmöglich halten. So lesen wir z. B. in einer der letzten Schriften von H. Helmholtz, dieses so bedeutenden, auch philosophisch geschulten Naturforschers, wörtlich wieder Folgendes: „Ich sehe nicht, wie man ein System selbst des extremsten subjektiven Idealismus widerlegen könnte, welches das Leben als Traum betrachten wollte. Man könnte es für so unwahrscheinlich, so unbefriedigend wie möglich halten — ich würde in dieser Beziehung den härtesten Ausdrücken der Verwerfung zustimmen — aber konsequent durchführbar wäre es; und es scheint mir sehr wichtig, dies im Auge zu behalten. Wie geistreich Calderon dies Thema im ‚Leben ein Traum‘ durchgeführt, ist bekannt.“

„Auch Fichte“, fährt Helmholtz fort, „nimmt an, dafs sich das Ich das Nicht-Ich, d. h. die erscheinende Welt, selbst setzt, weil es ihrer zur Entwickelung seiner Denkthätigkeit bedarf. Sein Idealismus unterscheidet sich aber doch von dem eben bezeichneten da-

durch, daſs er die anderen menschlichen Individuen nicht als Traumbilder, sondern auf die Aussage des Sittengesetzes hin als dem eigenen Ich gleiche Wesen faſst. Da aber ihre Bilder, in denen sie das Nicht-Ich vorstellen, wieder alle zusammenstimmen müssen, so faſste er die individuellen Ichs als Teile oder Ausflüsse des absoluten Ich. Dann war die Welt, in der jene sich fanden, die Vorstellungswelt, welche der Weltgeist sich setzte, und konnte wieder den Begriff der Realität annehmen, wie es bei Hegel geschah.“ („Vorträge und Reden“, zwei Bände, Braunschweig 1884, II, 242.)

Ohne uns auf die vorherige Helmholtzsche Verhältnisbestimmung des Fichteschen „subjektiven“ zu Hegels „absolutem“ Idealismus hier einzulassen, sei nur bemerkt, daſs Helmholtzens Kollege an der Berliner Universität, Ed. Zeller, die skeptische Haltung keineswegs teilt, die jener gegenüber der Möglichkeit einer Widerlegung „selbst des extremsten subjektiven Idealismus“ einnimmt. Zeller entwickelt seine auf den fraglichen Gegenstand bezüglichen Ansichten ausführlich in der gediegenen, lesenswerten Abhandlung: „Über die Gründe unseres Glaubens an die Realität der Auſsenwelt“ aus dem Jahre 1884 („Vorträge und Abhandlungen“, 3. Sammlung, Leipzig 1884, S. 225 f.). Wir wollen nicht unterlassen, unsere Leser mit den Überlegungen des kenntnisreichen und im Felde der Geschichte der Philosophie sehr verdienten Gelehrten näher bekannt zu machen.

Vor allem betont Zeller S. 227 gegen den Sophisten Gorgias die Gewiſsheit der Existenz meiner selbst, des eigenen Ich. „Der Satz, daſs überhaupt nichts existiere“, sagt er, „ist viel zu widersinnig, um von irgendjemand bei gesundem Verstande im Ernste behauptet, die Thatsache, daſs mindestens er selbst existiert, für jeden zu einleuchtend, um im Ernste bezweifelt werden zu können. Ob das, was uns als ein körperliches erscheint, auch wirklich ein solches, ob es nicht vielleicht gar am Ende eine bloſs subjektive Erscheinung sei, kann man fragen; mit der Frage dagegen, ob überhaupt etwas existiere, und vollends mit der Verneinung dieser Frage, kann es niemand ernst sein.“ (Vgl. hiermit meine sachlich identischen Ausführungen in I, § 4, S. 7 f.) Aber wenn auch die Existenz der Auſsen-(Körper-) Welt primitiv fraglich ist, so liegt doch nach Zeller der Weg vor aller Augen, auf welchem dieser Frage näher getreten und eine durchaus zuverlässige, gewisse Antwort auf dieselbe gefunden werden kann. „Denn wenn wir uns fragen“, schreibt jener (S. 232 f.), „woher wir überhaupt von dem Dasein der Auſsenwelt etwas wissen, so zeigt sich sofort, daſs es dazu schlechterdings keinen andern Weg für uns giebt als den Rückschluſs von unseren Wahrnehmungen auf die Dinge, durch die sie hervorgebracht werden. (Über das Tadelnswerte des Ausdrucks: „hervorgebracht werden“ vgl. meinen „Emil Du Bois-Reymond u. s. w.“, S. 139, Anm. und I, 160 Nr. 4.) Die Bilder, die

wir infolge der Sinneseindrücke erhalten, stellen sich uns allerdings nicht als Vorstellungen in uns, sondern als Gegenstände aufser uns dar. Aber das Gleiche gilt, wie Descartes treffend bemerkt hat, auch von den Traumbildern. Woher können wir nun wissen, dafs diese blofse Erzeugnisse unserer Phantasie sind, jene dagegen solche Bewufstseinserscheinungen, denen ein von uns selbst verschiedenes Reale entspricht? Wir können es offenbar nur dann wissen, wenn unsere Wahrnehmungen Merkmale enthalten, aus denen sich erkennen läfst, sie seien nicht, wie die Traumbilder, von uns allein hervorgebracht, sondern es haben zu ihrer Erzeugung eben jene aufser uns existierenden Gegenstände mitgewirkt, deren Bild sie uns zeigen. Wären die einen wie die anderen lediglich unser eigenes Werk, so hätten wir nicht das mindeste Recht, einen Teil von ihnen auf Objekte aufser uns zu beziehen; denn wenn es auch an sich nicht unmöglich ist, dafs einer von uns selbst gebildeten Vorstellung ein Gegenstand aufser uns entspreche, so können wir doch unmöglich wissen, ob dies wirklich der Fall ist, so lange uns dieser Gegenstand nicht durch eine Einwirkung auf uns sein Dasein bewiesen hat.“ (Vgl. S. 243 f.) Und nun führt Zeller von S. 247—269 mit grofser Umsicht und Besonnenheit auch wirklich alle die Merkmale auf, welche unsere Wahrnehmungen als das gemeinschaftliche Produkt zweier Faktoren, unserer Selbst und der Gegenstände der Aufsenwelt, mit Sicherheit zu erkennen geben. Es steht also vor allem fest, dafs unsere Wahrnehmungen auf äufsere Gegenstände hinweisen oder, wie Zeller sich ausdrückt, „durch irgendwelche von uns selbst verschiedene Ursachen bedingt sind“. (S. 269; vgl. zu dem Vorhergehenden auch unsere Aus führung in „Emil Du Bois-Reymond“, S. 89 f.) Allein welches sind diese Ursachen? Sind es auch wirklich raumerfüllende, materielle Gegenstände? Gegen Berkeley und Kant beweist Zeller auch hier die gegenteilige Annahme als „eine höchst unwahrscheinliche“, während die in Rede stehende Ansicht als „eine Hypothese“ dargethan wird, die wir, da sie „in zahllosen Fällen sich bewährt und durch keinen widerlegt wird, als erwiesen betrachten müssen“ (S. 273). Nach unserer Überzeugung ist die Gewifsheit der betreffenden Auffassung freilich eine noch viel gröfsere, weil eine schlechthin unbezweifelbare. Indessen wichtiger als diese Differenz zwischen Zeller und mir ist eine andere, welche durch Zellers Ansicht vom Raume und der Materie selber herbeigeführt wird. Im Anschlusse an die Forschungen Fechners und Lotzes sieht Zeller sich veranlafst, „die ausgedehnte Materie als ein System unausgedehnter Wesen zu fassen, welche durch ihre Kräfte sich ihre gegenseitige Lage im Raume vorzeichnen, und die Erscheinung der Undurchdringlichkeit und der stetigen Raumerfüllung dadurch hervorbringen, dafs sie der Verschiebung untereinander wie dem Eindringen eines Fremden Widerstand leisten“

(S. 276). Oder ausführlicher: „Der Raum ist (Zeller zwar) keine blofse Vorstellungsform (wie er dies bei Kant war), sondern ein reales Verhältnis wirklicher Dinge; aber er ist auch nichts Ursprüngliches und an sich Seiendes, nicht eine Form, in welche die Körper als ihr Inhalt erst hineingelegt würden, sondern die der Körperwelt anhaftende Form derselben, welche zugleich mit ihr aus dem Zusammensein einfacher Wesen entspringt, die zwar in ihrer Gesamtheit Erscheinungen einer Urkraft, aber gegeneinander selbständig und deshalb aufsereinander sind“ (S. 278). Mit dieser Zellerschen Auffassung des Raumes und der Materie bin ich aus mehr als einem Grunde und in mehr als einer Hinsicht nicht einverstanden.

Es war sicherlich, wie Zeller und jeder besonnene Forscher zugeben wird, von Kant sehr übereilt und sehr verkehrt, den Raum für eine blofse Vorstellungsform zu erklären, der aufserhalb der vorstellenden Subjekte in keinerlei Art irgendeine Realität habe. Demzufolge ist Zeller ohne Zweifel der Wahrheit näher, wenn er in dem Raume zum wenigsten „ein reales Verhältnis wirklicher Dinge“ erblickt. Aber die volle Wahrheit trifft auch er nicht, denn auch ihm ist der Raum „nichts Ursprüngliches und an sich Seiendes“ — Bestimmungen, durch welche, wie ich überzeugt bin, gerade die wahre Natur des Raumes scharf und deutlich ausgesprochen wird. Einen vollgültigen Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung finde ich schon in folgendem unbezweifelbaren Satze Kants, wiewohl dieser denselben, freilich sehr zu Unrecht, für seine Ansicht vom Raume als einer blofsen Vorstellung a priori zu verwerten sucht. „Man kann sich“, sagt Kant, „niemals eine Vorstellung davon machen, dafs kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, dafs keine Gegenstände darin angetroffen werden“ (S. W. ed. Rosenkranz II, 35). Ist das richtig und sind „die Gegenstände, welche im Raume angetroffen werden“, wie Zeller mit mir überzeugt ist, „wirkliche Dinge“ und nicht, wie Kant will, blofse „Erscheinungen“, d. i. wieder nichts als blofse Vorstellungen, so folgt aus alledem auch naturnotwendig, dafs der Raum etwas von den in ihm befindlichen Dingen Verschiedenes und von ihnen Unabhängiges, dafs er mithin in der That etwas „Ursprüngliches und an sich Seiendes“ sein mufs und nicht, wie Zeller behauptet, ein blofses „Verhältnis“ jener Dinge sein kann. Der Raum ist nichts anderes und kann nichts anderes sein als die an sich d. i. abgesehen von den in ihm befindlichen Dingen (Substanzen) leere, nach allen drei Dimensionen unbegrenzte Ausdehnung — also wirklich „eine Form“, in welche die geschaffenen Substanzen hineingeschaffen wurden, in der aber Gott als ungeschaffene Substanz oder als Sein schlechthin von Ewigkeit zu Ewigkeit sich befunden hat. Doch — brechen wir unsere Auseinandersetzung über den Raum hier ab und wenden wir uns noch Zellers Ansicht von der Materie zu.

Mit ihr verwickelt derselbe sich in folgenschwerere Irrtümer, als ihm solche in seiner Lehre vom Raume begegnet sind.

„Die ausgedehnte Materie“ faſst Zeller als „ein System unausgedehnter oder einfacher Wesen“. „Aus dem Zusammensein dieser einfachen Wesen entspringt sowohl die Körperwelt als die ihr anhaftende Form, der Raum“. Gut! Woher nun aber die die Materie bildenden oder bewirkenden einfachen Wesen selbst? Sie sind nach Zellers Versicherung „in ihrer Gesamtheit Erscheinungen einer Urkraft, aber gegeneinander selbständig und deshalb auſser einander“. So sehen wir uns zum Verständnisse jener auf das Verständnis dieser hingewiesen? Was ist denn nun die Zellersche „Urkraft“ als der Grund oder die hervorbringende Ursache der die Materie konstituierenden einfachen Wesen? Zeller bestimmt dieselbe in einer Art, wodurch die richtige Erkenntnis der Körperwelt, ja alles Seienden wieder ganz unmöglich wird, denn jene „Urkraft“ fällt ihm in eins zusammen mit der Gottheit. Wir haben dies in I, 386 f. Nr. 3 bereits ausführlich nachgewiesen.

Damit wird zwischen der Gottheit und der Körperwelt, ja zwischen jener und „der Gesamtheit aller Dinge“ wieder das auf dem Boden des kreatürlichen Geistes gewonnene Verhältnis von Ursache und Wirkung, von Sein und Erscheinen ohne alle und jede Modifikation angesetzt und dadurch Gott zum immanenten Wesensgrunde der Welt, die Welt zur Erscheinung Gottes erklärt, eine Verhältnisbestimmung beider, welche die Wissenschaft zum hundert und tausendstenmale in die Irrgänge und Finsternisse des monistischen Pantheismus à la Spinoza, Schelling und Hegel hineinführt und auf eine Grundlage stellt, von der aus sie mit unvermeidlicher Notwendigkeit auf die Vernichtung der Weltanschauung des positiven Christentums hinarbeiten muſs. Zwar sind die die Körperwelt (die Materie) bildenden letzten Bestandteile, die Atome, — für „einfache unausgedehnte“ Wesen können wir sie mit Zeller nicht ansehen — auch nach unserer Überzeugung nichts Ursprüngliches, sondern etwas Abgeleitetes. Darin hat Zeller gegenüber allen denjenigen Naturforschern, welche die Atome, jedes für sich und jedes unabhängig von allen anderen, schlechthin gegeben d. i. von Ewigkeit her als ungewordene existieren lassen, wie z. B. von Zellers Kollegen Du Bois geschieht (vgl. meinen „Emil Du Bois u. s. w.“ S. 184 f. Nr. 8), durchaus recht. Aber deswegen sind sie als solche nicht, mit Zeller zu reden, Erscheinungen oder Wirkungen der Gottheit, sondern sie sind Erscheinungen und Wirkungen der von Gott geschaffenen Natursubstanz d. i. sie sind die minimalen Bestandteile, in welche die ursprünglich d. i. als Setzung Gottes mittelst Kreation indifferente Natursubstanz in dem Prozesse ihrer Differenzierung, dem

Willen ihres Schöpfers entsprechend, sich zersetzt oder individualisiert hat. Diese Auffassung und sie ganz allein führt zu einem Verständnisse der Natur und ihres Lebens, welches ebenso wohl den Forderungen der Wissenschaft als denen des christlichen Glaubens Genüge thut. Eine der Zellerschen ähnliche Ansicht trägt auch Hermann Lotze vor in: „Grundzüge der Religionsphilosophie" 1882, S. 22.

[3.] Mit dem oben über die „Weltseele" Gesagten vergl. man I, 82 und über „die Pflanzen- und Tierseele" des Aristoteles Schrift *περὶ ψυχῆς*, namentlich lib. II.

[4.] Zu dem Vorhergehenden vergleiche man meine Schriften: „Zur Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie", Halle 1882, S. 90 f.; „Emil Du Bois-Reymond u. s. w.", S. 142 f.; I, 425 an den unter „Ichgedanke" und „Kategorieen" angezogenen Stellen.

[5.] Vergl. hiermit die weitläufigeren Ausführungen in: „Emil Du Bois-Reymond u. s. w.", S. 62 f. und S. 236, Nr. 18, sowie I, 70—72; 85—87.

[5a.] Stöckl a. a. O. II, 584 f. Als Belegstellen aus Thomas führt Stöckl u. a. an C. g. l. I, c. 97: „Omnis substantia vivens habet aliquam operationem vitae in actu ex sua natura, quae inest ei semper, licet aliae quandoque insint ei in potentia, sicut animalia semper nutriuntur, licet non semper sentiant. Substantiae autem separatae sunt substantiae viventes nec habent aliam operationem vitae nisi intelligere. Oportet igitur, quod ex natura sua sint intelligentes actu semper. Ferner S. th. I qu. 56 art. 1: „Angelus, cum sit immaterialis, est quaedam forma subsistens et per hoc intelligibilis in actu. Unde sequitur, quod per suam formam, quae est sua substantia, se ipsum intelligat. Ferner S. th. I, qu. 55 art. 2: Potentia intellectiva in substantiis spiritualibus superioribus i. e. in angelis naturaliter completa est per species intelligibiles connaturales, in quantum habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda, quae naturaliter cognoscere possunt . . . Suam perfectionem intelligibilem consequntur per intelligibilem effluxum, quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum natura intellectuali.

[6.] Der Begriff des Schaffens (creare) in seiner wesentlichen, qualitativen Verschiedenheit sowohl von dem Begriffe des Zeugens (generare) als dem des Bildens (formare, fabricare oder operari) ist auch dem grofsen Gründer der neueren Philosophie, Réné Descartes nicht klar und durchsichtig geworden. Descartes hatte in der dritten seiner grundlegenden, berühmten „Meditationes de prima

philosophia" behauptet, ex hoc uno, quod Deus me creavit, valde credibile est, me quodammodo ad imaginem et similitudinem ejus factum esse. Dieser Schlufsfolgerung von meiner (des Geistes) Geschöpflichkeit auf meine Ähnlichkeit mit dem Schöpfer stellte der Verfasser der objectiones quintae, Pierre Gassendi (1592—1655), die gerade entgegengesetzte gegenüber. Credibile est, inquis, so führt Gassendi den Descartes redend ein, te factum. — Im Texte steht: factam, weil Gassendi den Descartes unmittelbar vorher spottweise als idea und nota impressa bezeichnet. Ebenso verhält es sich mit den weiter unten folgenden und von mir eingeklammerten Femininis — ad imaginem et similitudinem Dei. Und die Antwort Gassendis? Hier ist sie. Credibile sane religiosa fide, at ratione naturali, qui liceat intelligere, nisi Deum facias hominiformem? Ja, was den Grund angeht, auf den Descartes unsere Ähnlichkeit mit Gott gestützt, nämlich, weil dieser uns geschaffen habe, so findet Gassendi den völlig hinfällig. Credibile dicis, so redet er den Descartes wieder an, ex eo, quod me creavit, sed, lautet Gassendis Entgegnung, ex eo potius incredibile est. Siquidem opus operanti simile non est, nisi quum ab eo generatur per communicationem naturae. At tu hoc modo genitus (genita) a Deo non es; neque enim es ejus proles naturaeve ejus particeps, sed creatus (creata) solum es, hoc est, ab eo fictus (ficta) secundum ideam, adeo ut non possis te dicere illi magis similem, quam sit domus fabro murario. Atque id quidem supposita tui, quam nondum probasti, a Deo creatione. „Objectiones quintae." In der Amsterdamer Ausgabe der Werke Descartes' von 1689, S. 31 u. 32.

In seiner Erwiderung auf diese Angriffe sucht Descartes vor allem darzuthun, dafs Ähnlichkeit des Menschen mit Gott nicht Gleichheit derselben sei und dafs Gassendi die Verschiedenheiten von Gott und Mensch vergeblich zusammengestellt habe, um daraufhin die Ähnlichkeit beider leugnen zu können. „Esne in eo acutior", fragt Descartes den Gassendi, „quam si ut negares, quasdam Appellis tabellas ad similitudinem Alexandri factas fuisse, diceres, ergo Alexandrum fuisse instar tabellae, tabellas autem ex ligno et pigmentis compositas esse, non ex ossibus et carne ut Alexander? Nempe non est de ratione imaginis, ut in omnibus eadem sit cum re, cujus est imago, sed tantum ut illam in aliquibus imitetur. Et perspicuum est, perfectissimam illam vim cogitandi, quam in Deo esse intelligimus, per illam minus perfectam, quae in nobis est, repraesentari." Und nach diesen Bemerkungen zieht Descartes „Gassendis Behauptung in Betracht, dafs der Begriff des „Schaffens" näher verwandt sei mit dem des „Bildens" als mit dem des „Zeugens". Auch hier ist Descartes wieder ganz entgegengesetzter Ansicht. Er schreibt: „Quum vero mavis conferre Dei creationem cum fabri operatione quam cum generatione parentis, sine ulla ratione id facis. Etsi enim illi tres agendi

modi toto genere diversi sint, propius tamen est a productione naturali ad divinam quam ab artificiali argumentari" (a. a. O. S. 69).

Da haben wir, was in der Geschichte der Philosophie vor und nach Descartes unzähligemal wiederkehrt, auch bei diesem wieder, nämlich: den sei es bewufsten sei es unbewufsten Versuch, die wesentliche, qualitative Verschiedenheit des Begriffes „schaffen" von den Begriffen „zeugen" und „bilden" aufzuheben und jene in eine blofs quantitative, graduelle Verschiedenheit zu verwandeln. Zwar nennt Descartes jene drei Bethätigungsweisen (agendi modi) „toto genere" verschieden, aber dafs diese Verschiedenheit keine qualitative sei, giebt er ganz unzweideutig dadurch kund, weil er wähnt, den Begriff des „Schaffens" durch eine Vergleichung mit dem der Generation in helleres Licht setzen zu können als durch eine solche mit dem der Fabrikation. War aber dem bedeutenden Manne das glückliche Los nicht zugefallen, bei der von ihm begonnenen Restauration der Philosophie den Kreationsbegriff in aller Schärfe und Deutlichkeit sich zum Bewufstsein zu bringen, so hätte in der Folge mehr als ein Wunder geschehen müssen, wenn der alte Erbfeind aller Wissenschaft und Wahrheit, der Pantheismus, aus den Hallen der von Descartes und seinen Nachfolgern erbauten philosophischen Systeme hätte fern gehalten werden sollen. Bald nach Descartes, in dem von diesem abhängigen Occasionalismus und bei Spinoza, sehen wir denselben denn auch ebenso kühn als siegesgewifs wieder sein Haupt erheben — bei Spinoza sogar bis zu dem Grade, dafs selbst die Möglichkeit einer Schöpfung im wahren und eigentlichen Sinne geradezu in Abrede gestellt wird (vgl. I, 29 u. 30, Nr. 7).

Gegen den (monistischen) Pantheismus Spinozas trat der grofse Leibniz in die Schranken. Er war der Meinung, dafs jener durch die von ihm als die Elemente alles Seienden angenommenen „Monaden" zurückgewiesen und unmöglich gemacht werde. In seinem Briefwechsel mit Bourguet (1678—1742) aus dem Jahre 1714 findet er es unbegreiflich, wie dieser auch ihm noch Spinozismus zum Vorwurfe machen könne. „Je ne sais", schreibt er an jenen, „comment vous en (sc. de ma philosophie) pouvez tirer quelque Spinosisme, au contraire c'est justement par ces monades que le Spinosisme est détruit. Car il y a autant de substances véritables, et pour ainsi dire, de miroirs vivans de l'Univers toujours subsistans ou d'Univers concentrés, qu' il y a de Monades, au lieu que, selon Spinosa, il n'y a qu'une seule substance. Il aurait raison, s'il n'y avait point de Monades, et alors tout, hors de Dieu, serait passager et s'évanouirait en simples accidens ou modifications, puisqu' il n'y aurait point la base des substances dans les choses, laquelle consiste dans l'existence des Monades. (Op. phil. ed. Erdmann. Berolini 1840, p. 720, vgl. p. 189.) Indessen bei schärferem Zusehen wird man gestehen müssen, dafs

Bourguet mit seinem Vorwurfe recht und Leibniz mit der Abweisung desselben unrecht hat. Denn dieser sah die von ihm behaupteten Monaden ohne weiteres als rein aktive, lediglich aus und durch sich selber wirkende Wesen an, sie sind ihm des substances simples douées de force (a. a. O. p. 719); alle ihre natürlichen Veränderungen, tous leurs changemens naturels viennent d'un principe interne, puisqu' une cause externe ne saurait influer dans son intérieur (p. 705 Nr. 11) oder monades omnia ex penu suo ducunt (p. 728). Hiermit hatte Leibniz aber wieder alle Monaden, auch die sogen. geschaffenen, in Wirklichkeit verabsolutiert, da, wie sich zeigen wird, einzig und allein einer wahrhaft absoluten Substanz, also nur Gott, reine Aktivität oder Wirken aus und durch sich selbst zukommt und zukommen kann. Was Wunder daher, wenn auch Leibniz das Verhältnis Gottes zur Welt oder das der substance primitive zu den sogen. substances créées nicht mehr im Sinne der christlichen Schöpfungslehre, sondern nur noch im Sinne einer Effulguration (Ausstrahlung) der Welt aus Gott zu deuten vermag, deren pantheistische Färbung sich auf den ersten Blick zu erkennen giebt. In seiner berühmten, dem Prinzen Eugen von Savoyen gewidmeten „Monadologie" aus dem Jahre 1714 schreibt Leibniz wörtlich: „Ainsi Dieu seul est l'unité primitive ou la substance simple originaire, dont toutes les Monades créées ou dérivatives sont des productions et naissent, pour ainsi dire, par des fulgurations continuelles de la Divinité de moment à moment, bornée(s) par la réceptivité de la créature, à laquelle il est essentiel d'être limitée (p. 708 Nr. 47). So hat denn Leibniz der Philosophie Spinozas wohl ein philosophisches Lehrgebäude von ganz anderer Form und anderem Aussehen entgegengesetzt, aber das Hauptgebrechen jener, den von ihr vorgetragenen Pantheismus, hat Leibniz so gewifs nicht überwunden, als auch er den Kreationsbegriff im Sinne des positiven Christentums wissenschaftlich zu rechtfertigen und festzustellen aufserstande war. Und doch ist es gerade diese und keine andere Leistung im Felde der Wissenschaft, durch welche allein all und jeder Pantheismus überwunden und um seinen schädlichen Einflufs gebracht werden kann.

In Spinoza und Leibniz hat die von Descartes begonnene Reform der Philosophie ihren ersten Abschlufs gefunden. Da erhob sich Kant, ein zweiter Descartes und Bahnbrecher in der Wissenschaft, und führte das grofse, aber in vielen und wesentlichen Punkten mifslungene Unternehmen, durch das Zaubermittel der freien Forschung eine befriedigende und der des positiven Christentums entsprechende Weltanschauung zu gewinnen, in seinen naturgemäfsen Anfang zurück. Kants „Kritik der reinen Vernunft" aus dem Jahre 1781 war der nicht überhörbare und nicht überhörte Aufruf an die forschenden Geister, der von Descartes der Wissenschaft ausgesteckten Aufgabe,

ungeachtet der von diesem und seinen Nachfolgern verfehlten Lösung derselben, nach wie vor eingedenk zu bleiben. Auch ist nicht zu leugnen, dafs Kant in seinen erkenntnistheoretischen Untersuchungen den projektierten Gedankenbau solider begründete und in manchen Einzelheiten sorgfältiger ausführte, als dies von Descartes geschehen war. Aber vor Sprung und Rifs ihn zu bewahren und unversehrt unter Dach zu bringen haben weder Kant noch seine Nachfolger vermocht. Denn bald nach Kant, aber in unmittelbarer Anknüpfung an seine erkenntnistheoretischen Leistungen, haben Joh. Gottl. Fichte, Schelling und Hegel die letzteren wieder zu systematisch ausgebildeten Weltanschauungen weiter geführt — zu Weltanschauungen, die, trotz ihrer sehr verschiedenartigen Ausgestaltung im Einzelnen, in der Wurzel dennoch mit dem monistischen Pantheismus eines Spinoza durchaus zusammentreffen. Und wie sich ehemals dem Monismus Spinozas der Monadismus eines Leibniz gegenüberstellte, so erhob sich gegen die eine und einzige Substanz Hegels auch wieder Herbart mit seiner Lehre von den (vielen) „Realen". Doch auch die Herbartsche Philosophie vermochte sich gegenüber der Hegelschen ebenso wenig von allem Pantheismus loszulösen, als dies einstens Leibniz in seiner Bekämpfung des Spinoza gelungen war. Und so ist denn, mit Günther zu reden, in der That „der Kreislauf der Spekulation, zufolge der Methode von Cartesius, schon zweimal abgelaufen, folglich hat selbe, seit Cartesius, schon wieder einmal die Rennbahn von vornan betreten und die Meta in Schelling zuerst und gleich darauf in Hegel (und Herbart) erreicht, wie früher schon Spinoza und nicht minder Leibniz bei der letzteren angelegt (angelangt?) waren — und zwar jene zwei letzteren wie diese ersteren beide mit der Errungenschaft eines vollendeten, in jedem von ihnen aber doch anders gestalteten Pantheismus". Ist aber dies eine wenngleich nur flüchtig und in grofsen Zügen entworfene, so doch keineswegs leichtsinnige und verkehrte, sondern durchaus richtige und das innerste Wesen derselben scharf hervorhebende Zeichnung des geschichtlichen Verlaufs der neueren Philosophie, so ist ohne allen Zweifel Günther ebenfalls in vollem Rechte, wenn er meint, „die europäische Spekulation in ihrer gegenwärtigen Situation könne nicht anders als nach der Cartesischen Erdkarte die Reise ins gelobte Land abermal betreten". („Peregrins Gastmahl." Neue Ausgabe. Wien 1850, S. 74 u. 130.) Auch ist es wahrlich nicht schwer, den Gesichtspunkt zu markieren, der vor allen anderen fest im Auge behalten werden mufs, wofern das Fahrzeug der Philosophie bei seiner dritten Ausfahrt nach langen Bemühungen nicht abermals stranden, sondern endlich einmal wirklich in den ersehnten Hafen einer in voller Freiheit des Forschens erworbenen, nur von Vernunftgründen getragenen und doch mit der des positiven Christentums übereinstimmenden Weltanschauung einlaufen soll. Die Begrün-

dung einer wahrhaft freien, autonomen aber echt christlichen Wissenschaft ist das Ziel, welches dem Blicke des Forschers beständig vorschweben mufs; es ist zugleich der Polarstern, der, gehörig beachtet, ihn vor neuen, verhängnisvollen Irrfahrten bewahren wird.

Daher kann es keinem klar- und hellsehenden Beurteiler der geschichtlichen Entwickelung der neueren Zeit jemals in den Sinn kommen, mit der dem jesuitischen Ultramontanismus verfallenen römischen Kurie das von Descartes und später wieder von Kant so kraftvoll ins Werk gestellte Unternehmen einer Loslösung der Wissenschaft aus den Banden der mittelalterlichen Scholastik, ihrer vollen Selbständigkeitserklärung und ihres Aufbaues auf dem sicheren, unwankenden Boden der inneren und äufseren Erfahrung mit Stumpf und Stil vernichten und an seiner Stelle wie in anderen Gebieten so auch in dem der Wissenschaft der Scholastik des Mittelalters von neuem zum Siege verhelfen zu wollen. Denn die Mifsgriffe, welche Descartes und Kant in grofser Zahl begingen, sind nicht mit der Geschichtskonstruktion des Ultramontanismus in alter und neuer Zeit eben darein zu setzen, wodurch jene Fürsten im Reiche des Gedankens ihre unsterblichen Verdienste um die Zivilisation und Kultur der Menschheit begründeten — nämlich: in die von ihnen bewirkte Erhebung der Philosophie zu einer völlig freien, selbständigen und autonomen Wissenschaft. „Die grofsen Geister in der alten Schule (in der Scholastik)“, schreibt mit Recht der tiefblickende Günther, „hatten ihre Augen immer nur auf die Grenzen gerichtet, die ihnen von der kirchlichen Auktorität ausgesteckt worden waren. Die Philosophie des Cartesius aber war eine Trennung derselben von der Theologie d. h. eine Einführung derselben auf die Weltbühne nicht unter fremdem, sondern unter dem Eigennamen: ‚cogito ergo sum‘, der den Machtspruch: ‚Deus est ergo sum (Ego et omnia)‘ nach und nach auf immer antiquierte“ (a. a. O. S. 62; vgl. auch meine Schrift: „Stöckls Geschichte der neueren Philosophie. Ein Beitrag zur Beurteilung des Ultramontanismus.“ Gotha 1886). Nicht also dieses segensreiche, den Geist und innersten Pulsschlag der neueren Zeit so laut verkündende Unternehmen darf einem Descartes und Kant, sowie ihren Nachfolgern als Verbrechen und Hochverrat angerechnet werden, sondern, worin sie es versahen, besteht gerade umgekehrt darin, dafs sie in einzelnen, sehr wichtigen Beziehungen der Scholastik noch viel zu wenig den Rücken kehrten und dafs sie namentlich nicht verstanden, die zahlreichen, aus der Philosophie des hellenischen Heidentums in die Scholastik herübergenommenen und in dieser üppig fortwuchernden pantheistischen oder pantheisierenden Elemente auszuscheiden und zu vermeiden. Ausmerzung all und

jeden wie immer gearteten, sei es halb sei es ganz durchgeführten Pantheismus, dagegen vollkommene Klarstellung und wissenschaftliche Begründung der Schöpfungslehre des positiven Christentums — dieses und nichts anderes ist der laute Mahnruf der Zeit und die Stadt auf dem Berge, in deren Mauern das Versöhnungsfest von Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie, Offenbarung und Vernunft in Zukunft wird gefeiert und die heutzutage noch auf Leben und Tod mit einander kämpfenden Mächte ihre Waffen als Symbole eines ewigen Friedensschlusses aufpflanzen werden.

[7.] Vgl. I, 103—105; 111—114; 172 Nr. 27.

[8.] Vgl. I, § 8 u. § 9, S. 43—59. An den angezogenen Stellen habe ich mich bemüht, die Differenzierung des Menschengeistes durch das Zusammentreffen der auf ihn stattfindenden fremden Einwirkungen und der gegen diese gerichteten eigenen Rückwirkung möglichst deutlich zu machen. Zu diesem Zwecke mufste mir vor allem daran gelegen sein, eine klare und bestimmte Vorstellung zu gewinnen sowohl von der ursprünglichen Indifferenz des Geistes als auch von dem, was fremde auf den noch indifferenten Geist stattfindende Einwirkungen in und an diesem hervorzubringen imstande seien. Meine Ansichten, namentlich über den letzten der erwähnten Punkte haben aber gerade bei einigen meiner Leser, denen ich in vielen Beziehungen vieles zu verdanken habe, ganz besonders bei meinem Freunde und Lehrer Knoodt, mancherlei Bedenken erregt, welche sie mir, vor allem Knoodt, brieflich mitzuteilen die Güte gehabt haben. Dieselben beruhen meines Erachtens zum Teil auf Mifsverständnissen, zum Teil drücken sie Befürchtungen aus, deren Berechtigung ich nach sorgfältigster Prüfung derselben nicht anerkennen kann. Es sei erlaubt, dies hier in möglichster Kürze, doch hoffentlich einleuchtend, zu begründen.

a. Was versteht man und was allein kann man verstehen unter „Indifferenz" des Geistes (und der Kreatur überhaupt)? Ich antworte: Nur dieses, dafs der Geist ursprünglich d. i. lediglich als Setzung Gottes mittelst Kreation ein blofses Real- noch kein Kausalprinzip, blofs Substanz noch nicht Ursache ist, dafs ihm mithin in diesem Stande oder Zustande noch jede wie immer beschaffene Bethätigung abgeht, dafs in und an ihm sonach noch keine Entwickelung, kein Werden, kein Leben irgendwelcher Art stattfindet, sondern er als solcher noch vor aller Entwickelung und vor allem Leben steht und zwar so sehr, dafs er ein solches aus sich in sich hervorzurufen auch schlechterdings aufserstande ist. Als blofses Realprinzip ist der Geist aber nicht nichts, sondern ein (wirkliches) Ding (res) und zwar ein Ding an sich selbst, also ein selb-

ständiges, auf sich selber ruhendes, nicht ein einem andern inhärierendes und von ihm in der Existenz erhaltenes Prinzip. Und in dieser seiner Beschaffenheit ist er auch schon ebenso wie später nach seiner Differenzierung ein Räumliches, womit aber, entgegen der Ansicht Knoodts, sehr gut zusammen besteht, dafs er zugleich ein kontinuierliches, ungebrochenes substantiales Eins und Ganzes ist und bleibt. Denn ein solches ist der Geist wie jede Kreatur unzweifelhaft zunächst als Setzung Gottes, aus dem einfachen Grunde, weil Gott gebrochenes Sein oder gebrochene Realprinzipe trotz seiner Allmacht gar nicht schaffen kann, da Schöpfung gebrochenen oder zerteilten Seins eine sich selbst widersprechende und sich selbst vernichtende Vorstellung ist. Aber auch in und nach seiner Differenzierung bleibt der Geist als Substanz eben das, was er vor derselben war — ein ungeteiltes und unteilbares Eins. Und warum soll dies ungeachtet der Räumlichkeit des Geistes, wie Knoodt meint, nicht möglich sein, wenn anders Gottes Schöpferwille es war, dafs der Geist als ungeteiltes substantiales Ganzes beständig sein und leben sollte, und wenn er demzufolge ihm die Fähigkeit zur Erhaltung dieser seiner Bechaffenheit auch angeschaffen hat? Dagegen will Knoodt im Gegensatze zu mir, dafs „das Ich (der differenzierte, selbstbewufste Geist) als solches keine räumliche Gröfse“ sei, sondern „die geistige Räumlichkeit falle ausschliefslich in die Erscheinungssphäre; die Kräfte seien in dem Ich nebeneinander vorhanden und wirksam, und ebenso könnten die dadurch bewirkten sekundären Erscheinungen, die Gedanken, Gefühle, Entschlüsse u. s. w. vielfach nebeneinander vorkommen.“ Wie aber, abgesehen von manchem andern, ein Nebeneinander von Erscheinungen im Geiste ohne all und jede Räumlichkeit des letzteren selbst d. i. als Substanz denkbar und möglich ist, ist mir unerfindlich.

b. Die Einleitung zur Aufhebung der ursprünglichen Indifferenz des menschlichen Geistes (und jeder Kreatur) kann nur herbeigeführt werden durch fremde auf jenen stattfindende Einwirkungen. Es fragt sich: von wem müssen diese ausgehen? Von anderen zur Vernunft bereits entwickelten Wesen oder werden auch blofse Einwirkungen der Natursubstanz den Differenzierungsprozefs im Geiste des Menschen einleiten und diesem zur Gewinnung des Ichgedankens verhelfen können? Dieses Problem habe ich I, 44 f. ziemlich ausführlich behandelt. Ich komme dabei zu dem Resultate, dafs die Möglichkeit einer Differenzierung des Geistes allein durch Vernunftwesen und nicht durch blofse Einwirkungen der Natur wenigstens „denkbar, ja sogar sehr wahrscheinlich sei“, nur sei nach meiner Ansicht die Entscheidung der Frage in der angedeuteten Richtung „noch nicht völlig gewifs und spruchreif“. Indessen das ist Knoodt zu wenig: er hält die Sache zugunsten der ersten Alternative auf Grund konstatierter

und namentlich durch A. Rauber mitgeteilter Thatsachen für entschieden. Die Schrift Raubers, auf die Knoodt sich bezieht, führt den Titel: „Homo sapiens ferus oder die Zustände der Verwilderten und ihre Bedeutung für Wissenschaft, Politik und Schule. Biologische Untersuchung.“ 2. Aufl. Leipzig 1888. (Man vergl. die Rezension der 1. Auflage von A. Kraus in: „Die Grenzboten“, 44. Jahrgang, 4. Quartal. Leipzig 1885, S. 173 f.) Nun! Knoodts Ansicht von der vollen Beweiskraft jener wirklichen oder angeblichen Thatsachen kann ich mich auch heute noch nicht anschliefsen. Aber ich habe auch nichts dagegen zu erinnern, wenn sie in einem andern diese Überzeugung hervorrufen, da ja auch ich das, was sie beweisen sollen, ohnehin für „sehr wahrscheinlich“ halte, nur dafs ich es noch nicht als vollkommen erwiesen ansehe. Hier besteht also ein sachlicher Gegensatz zwischen meinem verehrten Freunde und mir nicht. Dagegen wenn jener nun auch noch meint: „Die Behauptung, es könne die Natur den menschlichen Geist differenzieren, endigt folgerichtig mit dem Monismus“, so kann ich dem durchaus nicht beistimmen, ich sage da mit Leibniz: „c'est aller un peu vite en consequences“. (C. J. Gerhardt: „Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz“, 3. Band, Berlin 1887, S. 575). Der Monismus von Geist und Natur der Substanz oder dem Wesen nach ist unter allen Umständen eine absolute Unmöglichkeit, weil, wie im ersten Bande bewiesen worden ist, der Ichgedanke im Menschen ein ganzheitliches Realprinzip zur Voraussetzung hat, während das Leben der Natur in allen ihren Bildungen ohne Ichgedanken nur aus ihrer substantialen Geteiltheit erklärlich wird.

c. Am meisten Anstofs nimmt Knoodt an meiner Darstellung des Selbstbewufstwerdungsprozesses des menschlichen Geistes. Bei der Reception der ersten auf den indifferenten Geist stattfindenden fremden Einwirkungen lasse ich den letzteren noch völlig passiv sein, während ich behaupte, dafs des Geistes Reaktivität erst später, nämlich erst dann wirksam werde, wenn die durch die fremden Einwirkungen bewirkte „Bewegung oder Erregung des Geistes“ die zur Bethätigung seiner Reaktivität erforderliche Intensität und Stärke erlangt habe (I, 47). Dem glaubt Knoodt durchaus widersprechen zu müssen. Denn, meint er, „blofse Passivität ist blofse Negation reiner Aktivität; sie kann daher allein (ohne Reaktivität) gar nicht vorkommen und wirken, sondern nur in Verbindung mit Aktivität, die eben deshalb nicht rein, sondern Reaktivität ist“. Das ist, wie mir scheint, nur ein Wortstreit, denn die Sache verhält sich so. Die von aufsen kommende Wirkung setzt ein Substrat, eine Substanz oder ein Subjekt voraus, das sie aufnimmt, recipiert, wofern jene zu einer wirklichen Einwirkung werden soll. Insofern ist die Einwirkung freilich das gemeinschaftliche Produkt zweier Faktoren, des von aufsen her wir-

kenden Gegenstandes und des diese Wirkung aufnehmenden und dadurch zur Einwirkung auf sich machenden Subjekts. Natürlich fällt die Einwirkung selbst je nach der Beschaffenheit des die Wirkung aufnehmenden Subjekts verschieden aus. Fragt man aber, welchem der beiden konkurrierenden Faktoren in dem erwähnten Falle das Aktiv- und welchem das Passivsein zukomme, so kann meines Erachtens die Antwort nicht zweifelhaft sein. Will man jedoch durchaus das die Wirkung recipierende Subjekt im Momente der Reception schon passiv und aktiv oder reaktiv zugleich sein lassen, so habe ich auch dagegen nichts einzuwenden, nur dafs dann verschiedene Stufen oder Grade der Reaktion unterschieden werden müssen. Der primitiv indifferente Geist erhebt sich auf Veranlassung der auf ihn stattfindenden Einwirkungen zum Selbstbewufstsein, zum Ichgedanken. Das kann er aber, auch nach Knoodt, nur dadurch, dafs er die durch jene mit und an ihm vorgehende Veränderung (nach Knoodt seine beiden Kräfte) wahrnimmt und die wahrgenommenen auf sich als den substantialen Träger oder das Subjekt derselben zurückbezieht. Die in diesen Vorgängen zutage tretende Reaktion des Geistes ist jedenfalls eine ganz andere als diejenige, welche in der blofsen Aufnahme fremder Einwirkungen sich kundgiebt. In der letzteren wiegt zweifellos das passive Verhalten des Geistes so vor, dafs sie jener gegenüber, in welcher durchaus das aktive Verhalten desselben die Vorherrschaft behauptet, auch wohl als blofse Passivität bezeichnet werden darf. Doch, wie gesagt, auf das Wort kommt es mir nicht an, sondern nur auf die Sache und darüber herrscht, wie ich glaube, zwischen Knoodt und mir im Grunde keine Verschiedenheit. Wohl aber tritt eine solche in einem anderen Punkt hervor, wie ich jetzt zeigen werde.

d. Der Selbstbewufstwerdungsprozefs des Geistes leitet sich nach meiner Ansicht dadurch ein, dafs die fremden auf diesen stattfindenden Einwirkungen ihn in „bestimmte (mechanische) Bewegungen versetzen". „Diese Bewegung oder Erregung des Geistes wächst mit dem fortwährenden Zuströmen neuer fremder Einwirkungen auf ihn an Intensität und Stärke" und zwar so lange, bis der Geist gegen dieselbe „auch in Reaktion tritt", sie als solche wahrnimmt, die wahrgenommene auf sich als den substantialen Träger derselben bezieht und von sich unterscheidet und so seiner selbst nach den beiden ihm gleichwesentlichen Seiten des Seins und Erscheinens bewufst wird. (Vergl. die ausführliche Entwickelung I, § 8 u. 9, S. 43—59.) Von dieser Bewegung und ihrer Wahrnehmung als der notwendigen Mittel zur Selbstbewufstwerdung des Geistes will Knoodt nun aber nichts wissen. Jene ist nach Knoodts Meinung aus mehr als einem Grunde verwerflich. Denn einmal würden durch die von mir verteidigte Bewegung des Geistes „in der Physik vorkommende anorganische Vorgänge ohne jeglichen Nachweis der Berechtigung in den Geist

hineingetragen" und „anderseits werde (durch jene Annahme) behauptet, dafs mechanische Vorgänge im Gehirn auf den Geist einzuwirken vermöchten, dafs also auch rein natürliche Vorgänge den Geist differenzieren könnten". Hierdurch soll aber zugleich wieder „den materialistischen Physiologen ein den Dualismus von Geist und Natur höchlich gefährdendes Zugeständnis gemacht werden". Und ebenso wenig wie mit der Bewegung selbst ist Knoodt auch mit „der Wahrnehmung" derselben vonseiten des Geistes einverstanden. Denn „Bewegung als solche, sagt er, läfst sich nicht unmittelbar wahrnehmen sondern nur etwas, das sich bewegt". Und „dieses Etwas" sind nach ihm die beiden im Selbstbewufstwerdungsprozesse sich einstellenden Kräfte der Receptivität und Reaktivität; „sie und nur sie sind das unmittelbare Objekt der geistigen Wahrnehmung". Zugleich soll der noch indifferente Geist nicht mehrerer aufeinander folgenden fremden Einwirkungen bedürfen, um die Setzung der beiden Kräfte in ihm zu bewirken und im Anschlusse daran sofort in das Licht des Selbstbewufstseins aufzutauchen. Denn, heifst es, „die erste Veränderung des geistigen Seins an sich, welcher keine andere vorausgehen kann, ist die wirkliche Differenzierung desselben d. h. der Eintritt in die Selbstbekräftigung oder die Setzung von zwei Kräften in dem einen ungeteilten Prinzip derselben" und „wenn nicht die erste vom Geiste wirklich empfangene Einwirkung denselben zum selbstbewufsten Leben zu erwecken vermag, so vermag es auch keine der folgenden und alle zusammen auch nicht". Oder, wie es anderswo heifst, „ich kenne nur eine primitive Veränderung, die Selbstbewufstwerdung".

Was nun zunächst die von mir behauptete (mechanische) Bewegung betrifft, in welche der noch indifferente Geist durch fremde Einwirkungen auf ihn versetzt wird, so bin ich trotz Knoodts Inkriminationen nach wie vor bereit, ihre Verteidigung zu übernehmen. Wie der Leib des Menschen ein Aggregat materieller Atome als der minimalen Bruchteile der einen Natursubstanz ist, so ist mit diesen auch ein immaterielles Atom oder eine immaterielle Monas d. i. eine ganzheitliche Substanz oder ein Sein an und für sich in Verbindung gesetzt und dieses ist der Geist oder die Seele des Menschen (vergl. I, 315 f.). Und dieser Geist des Menschen ist ursprünglich eine noch völlig indifferente d. i. leblose oder unlebendige Monas. Wird derselbe nun durch fremde Einwirkungen getroffen, so frage ich, was können diese als solche in und an ihm bewirken, aufser dafs sie ihn in bestimmte (mechanische) Bewegungen versetzen? Wenn Knoodt im Gegensatze hierzu behauptet: „Nur in das sinnliche Gewand, insbesondere das Wort gehüllte geistige Einwirkungen können zunächst in dem sinnfälligen Teile des noch nicht selbstbewufsten Menschen Vorstellungen hervorrufen, durch welche sofort der Geist

differenziert wird“, so habe ich meinerseits dagegen gar vieles einzuwenden. Denn fremde Einwirkungen als solche rufen in keinem einzigen Falle in dem sinnfälligen Teile des Menschen Vorstellungen hervor, sondern das einzige, was sie vermögen, ist dieses, daſs sie die Gehirnmolekeln (Atome) in bestimmte mechanische Bewegung bringen. Hierdurch regen sie das Gehirn zur Bildung einer Vorstellung zwar an, aber sie rufen dieselbe nicht hervor, denn das Gehirn selbst ist es, welches im Anschluſs an die ihm zugeführte Bewegung die Vorstellung bildet. Und gesetzt nun, diese Gehirnvorstellungen wirkten, wie Knoodt will, auf den noch indifferenten Geist ein, so sehe ich meinerseits nicht, was auch jene in und an diesem anderes bewirken können, als daſs sie ihn in bestimmte (mechanische) Bewegung setzen. Denn das wenigstens steht für mich unerschütterlich fest, daſs sich eine wie immer beschaffene Vorstellung aus einem Subjekte in ein anderes nicht übertragen läſst. Das scheint aber Knoodt mit Kant anzunehmen (vgl. Kants S. W. ed. Rosenkranz II, 292 Anm.). Ja nicht bloſs für den noch indifferenten, sondern auch für den bereits selbstbewuſst gewordenen Geist wird der Satz Geltung haben, daſs alle Einwirkungen, die ihn von auſsenher treffen, ihn immer nur in diesen oder jenen Bewegungszustand versetzen können. Es gilt das auch von allem Unterrichte und aller Erziehung. Aber jeder dieser Bewegungszustände ist je nach der Beschaffenheit der Einwirkung verschieden. Und eben deshalb lernt der Geist im Fortgange seiner Entwickelung, mit je einem bestimmten Bewegungszustande an ihm eine bestimmte Vorstellung verbinden d. i. er lernt die auf ihn stattfindenden Einwirkungen und die Gegenstände, von denen diese ausgehen, verstehen. Mit dieser Bewegungstheorie ist aber keineswegs, wie Knoodt meint, auch schon behauptet, daſs „rein natürliche Vorgänge den Geist differenzieren können“. Ich meinerseits bin vielmehr, wie schon bekannt, sehr geneigt, diese Annahme für unberechtigt zu halten. Denn jedenfalls ist es sehr leicht denkbar, daſs kein bloſser Naturvorgang, sondern nur von bereits selbstbewuſsten Wesen auf den indifferenten Geist stattfindende Einwirkungen denselben in eine so beschaffene Bewegung oder in eine solche Form derselben zu setzen vermögen, mit deren Hilfe jener zum Lichte des Selbstbewuſstseins sich emporzuringen imstande ist. Wie dem aber auch sein mag, unter allen Umständen wird durch meine Bewegungstheorie in keiner Art „den materialistischen Physiologen ein den Dualismus von Geist und Natur höchlich gefährdendes Zugeständnis gemacht.“ Gegen eine solche Gefahr bin ich durch den von mir erbrachten Beweis von der substantialen Ein- und Ganzheit des menschlichen Geistes und von der Geteiltheit der Natursubstanz bis zur Atomisierung derselben ein- für allemal sichergestellt. Und um schlieſslich auch über den Vorwurf noch ein Wort zu sagen, daſs die be-

sprochene Bewegungstheorie „ohne jeglichen Nachweis der Berechtigung“ auf den Geist übertragen werde, so liegt die Berechtigung dazu in dem meines Erachtens unbedingt und ganz allgemein geltenden Satze, dafs kein Wesen in und an einem andern durch Einwirkung auf dieses unmittelbar überhaupt etwas anderes als eine so oder so beschaffene Bewegung hervorrufen kann. (Vgl. I, 46.)

Doch — die Bewegung, in welche der Geist von aufsenher versetzt wird, ist nach Knoodt „nicht wahrnehmbar“, denn „Bewegung als solche lasse sich unmittelbar nicht wahrnehmen, sondern nur etwas, das sich bewege“. Ich zweifle sehr, ob Knoodt selbst diesen Satz so, wie er ihn niedergeschrieben, im Ernste festzuhalten Willens ist, denn er entspricht weder seiner eigenen noch Günthers Auffassung des Zustandekommens unseres Erkennens. Was immer von dem Menschen, sowohl der Sinnlichkeit als dem Geiste desselben, unmittelbar wahrgenommen wird, sind nur Erscheinungen, nie aber das Etwas oder das substantiale Sein, welches durch diese und in ihnen sich zur Offenbarung bringt. Nun fällt Bewegung jeder Art offenbar dem Erscheinungsgebiete anheim. Sie ist daher auch ein Gegenstand unmittelbarer Wahrnehmung, während „das Etwas, das sich bewegt“, Knoodts Behauptung entgegen gerade nicht wahrgenommen, sondern vom Geiste des Menschen mittelst der Vernunft erschlossen wird (vergl. hierüber I, § 2). Und warum soll auch die Bewegung, in die der Geist als solcher versetzt wird, von ihm nicht wahrgenommen werden können? Durch jene tritt der noch indifferente und als solcher ununterschiedliche Geist in eine innere Scheidung. War derselbe während seiner Indifferenz als blofses Sein an sich noch eine ununterschiedliche Einheit, so tritt er durch Rezeption fremder Einwirkungen in eine schiedliche Zweiheit, nämlich in die Scheidungsmomente des Seins und Erscheinens, der Substanz und des Accidenzes, des Subjekts und Objekts, der Ursache und Wirkung u. s. w. Und hat der Geist von Gott, seinem Schöpfer, nun die Befähigung und die Bestimmung erhalten, sich selbst denkendes oder wissendes Sein zu werden, wie sollte er dann nicht auch imstande sein, die ihm selbst immanent gewordenen Erscheinungsmomente, also die ihm anhaftende Bewegung als solche wahrzunehmen und mittelst dieser Wahrnehmung zur Erfassung seiner selbst als des jener unterliegenden substantialen Grundes vorzudringen? Dagegen können wir nicht als „das unmittelbare Wahnehmungsobjekt“ des zum Selstbewufstsein sich erst emporarbeitenden Geistes mit Knoodt die beiden Kräfte des Geistes ansehen, aus Gründen, die wir I, § 9, S. 53 f. ausführlich entwickelt haben. Und ebenso wenig ist es mir möglich, das Selbstbewufstsein (den Ichgedanken) schon gleich nach der Reception der ersten fremden Einwirkung vonseiten des Geistes in diesen eintreten zu lassen. Es hindert mich daran allein schon die auch von Kant (S. W. VII,

2. Abt. S. 11) erwähnte und als „merkwürdig“ bezeichnete Thatsache, daſs ein schon ziemlich fertig sprechendes Kind verhältnismäſsig doch erst spät anfängt „durch Ich zu reden“, während es vorher von sich nur „in der dritten Person“ spricht z. B. Karl will essen, gehen u. s. w. Diese Thatsache läſst, wie mir scheint, nur die eine Deutung zu, daſs bei einem solchen Kinde das Selbstbewuſstsein, der Ichgedanke, zwar schon im Werden oder in der allmählichen Bildung begriffen, aber noch nicht vollendet oder zum vollen Durchbruche gekommen ist.

Mit den vorstehenden Bemerkungen gegen meinen verehrten Lehrer und Freund Knoodt habe ich, im Interesse der Wahrheit und der wissenschaftlichen Erkenntnis einiger schwierigen, weittragenden Gegenstände, geglaubt nicht zurückhalten zu dürfen. Auch habe ich nicht erst nötig zu versichern, daſs durch jene meine Dankbarkeit gegen Knoodt (und Günther) nicht vermindert wird, denn jedes Blatt der Metaphysik wie meiner früheren Schriften ist der Beweis dafür, daſs die fruchtbringenden Arbeiten jener der Boden sind, in dem ich wurzele und aus dem ich für meine wissenschaftlichen Bemühungen fort und fort neue Nahrung ziehe (vgl. das Vorwort).

[**9.**] Knoodt wirft bezüglich des von mir oft gebrauchten Ausdrucks: „Das Selbstbewuſstsein in der Form des Ichgedankens“, sich verwundernd, die Frage auf: „Giebt es denn auch ein Selbstbewuſstsein ohne die Form des Ichgedankens?“ Darauf antworte ich: ja freilich, nämlich in der Natur. In der Tierwelt kommt die Natursubstanz ebenfalls zum Bewuſstsein ihrer selbst, freilich nur insoweit und in der Weise, als ihr infolge ihrer Gebrochenheit das überhaupt möglich ist. Denn sowohl die wahrnehmenden (animalischen) Subjekte als die von ihnen wahrgenommenen Objekte sind Produkte einer und derselben Substanz, so daſs die Natursubstanz selber es ist, welche in ihren animalischen Individuen das ihr eigentümliche und mögliche Bewuſstsein ihrer selbst durchsetzt. Es kann also auch bezüglich der Natur mit Fug und Recht von einem Selbstbewuſstsein derselben die Rede sein, aber es ist dasselbe immer und überall ein Selbstbewuſstsein ohne Ichgedanken, weil alles Bewuſstsein der Natur wegen ihrer substantialen Geteiltheit in ihrem Erscheinungsgebiete stecken bleibt und niemals bis zur Erfassung der substantialen und kausalen Wurzel ihrer Erscheinungen vordringt. Und unter Berücksichtigung dieses Thatbestandes lieben wir es, das Selbstbewuſstsein des Geistes als ein solches in der Form des Ichgedankens zu bezeichnen. Übrigens ist diese Ausdrucksweise, wenn nicht von Günther selbst schon zur Anwendung gebracht, so doch durch ihn vorbereitet und, wie mir scheinen will, auſserordentlich nahe gelegt. Er schreibt: „Die Natur ist in ihrem Konstruieren und Destruieren

nur zu dem Ziele thätig, um sich selber im Wissen um ihr Sein zu gewinnen, welches Ziel aber sie als solche nach der Qualität ihres Prinzips nur zur Hälfte (als Wissen um ihr Erscheinen) durchsetzt." („Peregrins Gastmahl", S. 412). Und in „Süd- und Nordlichter", S. 217, lesen wir folgendes. Von dem Standpunkte der Kreation aus „verstehen wir das Naturleben in ihren (seinen) Zeugungen oder Emanierungen als ein Streben zur Überzeugung oder zum Selbstbewufstsein, das die Physis aber nur bis zum Wissen um sich als Erscheinen, keineswegs aber bis zum Wissen um ihr Sein oder Prinzip durchsetzt". Ähnlich lautender Aussprüche lassen aus Günthers Schriften sich noch viele beibringen.

[**10.**] Vgl. I, 143—152.

[**11.**] Vgl. die vorher angezogenen Ausführungen.

[**12.**] Vgl. I, 353—360 u. I, 402 f., Nr. 23. Dem an diesen Stellen zur Verteidigung des Kreatianismus und zur Widerlegung des Generatianismus des menschlichen Geistes Vorgetragenen wollen wir noch folgende Aussprüche A. Günthers hinzufügen. „Allerdings", schreibt derselbe, „sehen wir einer Zeit entgegen, wo Glaube und Wissenschaft . . . . Hand in Hand dem Heile in Christo entgegenwandeln, in dem wie alle Völker der Erde so auch ihre Interessen allein gesegnet werden können." Und als Beleg hierfür „darf ich Ihnen nur den sogenannten und so lange verkannten Kreatianismus als Widerlegnng des Traducianismus in die Erinnerung bringen. Blofs durch die allseitige Analyse eines historischen Objektes, der Person Christi nämlich, war die alte Schule (die der Scholastik und Patristik) in den Stand gesetzt, den Satz als Glaubenssatz aufzustellen, dafs die Menschenseelen nicht durch Zeugung fortgepflanzt werden — weil sie in der Person des Menschensohnes jenes Gesetz direkt widerlegt fand, und von dem sie überdiefs aus dem Munde des Weltapostels hören mufste, dafs der Erlöser uns in allem gleich geworden, die Sünde allein ausgenommen. Dieselbe Zeit lehnte sich mitunter freilich auch auf Stützen, die zerbrachen, wie sie sich ernstlich darauf steifen wollte — aber es war nicht wohlberaten, des schlechten Beweises wegen die Sache selber von der Hand zu weisen. Aber die Zeit, die den Kreatianismus belächelte und den Traducianismus lobhudelte, ist nicht mehr und wir leben in einer Zeit, die zur Einsicht vorgedrungen ist, dafs sie mit ihrer Psychologie und Physik als Wissenschaft auf keinem grünen Eilande anlanden werde, wenn sie nicht den alten von Cartesius blofs thetisch hingestellten Dualismus der Substantialität im relativen Sein abermal und ernsthafter aufgreift als bisher geschehen.

Auf diesem Wege aber mufs der verlachte Kreatianismus seine grofse Rechtfertigung erleben." („Peregrins Gastmahl", S. 399 u. 400.)

[13.] Günther: „Vorschule u. s. w.", 2. Auflage, Wien 1848, II, 130. Wir wissen recht gut, dafs wir durch unser entschiedenes Eintreten für die Existenz eines, ja vieler persönlicher Teufel in manchen wissenschaftlichen Kreisen der Gegenwart ein bedenkliches Kopfschütteln hervorrufen werden. So bemerkt z. B. Eduard Zeller in seiner Abhandlung über „das Urchristentum" (s. „Vorträge und Abhandlungen". Erste Sammlung. Zweite Auflage, S. 286 und 287) von dem neutestamentlichen Glauben „an böse Geister", er sei „im Grunde nur der gröbere, mythische Ausdruck für die Überzeugung von der Macht des Bösen". Und darauf fährt Zeller weiter unten wörtlich fort: „Gerade dieser Glaube gereicht aber . . . . unserer Zeit wie kein anderer zum Anstofs, er mag wohl in den untersten Volksschichten noch fortspuken, es mögen auch von denen, die an sich darüber hinaus sein sollten, noch manche ihre Phantasie damit aufregen oder ihn um der Auctorität willen in ihren dogmatischen Vorratskammern dulden, aber für ihr religiöses Leben selbst hat er auch bei solchen nicht die geringste Bedeutung mehr, und wer sich in der Theologie gegen die heutige Bildung nicht gänzlich abgesperrt hat, der ist über ihn längst mit sich im Reinen." Ja, die Wissenschaft unserer Tage will nicht nur von der Existenz eines Teufels, sondern überhaupt von der Ezistenz eines persönlichen Geistes auferhalb des Menschen vielfach nichts mehr wissen. Wir haben darauf unter Bezugnahme auf Fr. A. Lange schon hingewiesen I, Nr. 11, S. 34 f. Zugleich haben wir dort aber auch den Grund angegeben, woher die Leugnung jedes nichtmenschlichen (des antithetischen) Geistes bei den erwähnten Gelehrten stammt; sie entspringt und, fügen wir hinzu, ganz konsequenterweise aus dem von ihnen behaupteten Monismus alles Seins. Ist nun aber gerade dieser, wie wir nachgewiesen haben, eine der Ursünden der Philosophie und hat sie sich von derselben durch Begründung des Wesen-Dualismus von Gott und Welt und innerhalb der letztern von Geist und Natur ein- für allemal loszumachen, wofern sie ihren Garten von dem vielen und keineswegs unschädlichen Unkraut, das nur allzu üppig in ihm wuchert, reinigen will, nun! so wird sich von diesem Standpunkte aus die Existenz der antithetischen (nichtmenschlichen) Geister auch vollkommen darthun und mit wissenschaftlicher Strenge behaupten lassen. Giebt es aber in Wirklichkeit und Wahrheit ein Reich antithetischer Geister als selbstbewufster, freier Persönlichkeiten, warum soll dann innerhalb desselben nicht auch eine ethische Krisis haben stattfinden können, ja müssen, durch welche die Mitglieder desselben sich bleibend in sittlich gute und böse, in Engel

und Teufel geschieden haben? Etwa wegen der Ewigkeit der sogenannten Höllenstrafen für die Gott entfremdeten Geister? Indessen diesen Einwurf hat schon der wunderbar begabte, tiefblickende Günther durch folgende Erörterungen wirksam zu Boden geschlagen.

„Es giebt unter den vielen Erbärmlichkeiten eines kränkelnden Wissens durch einen halbtoten Willen in einer willenlosen Zeit keine geistlosere, als die Tiraden gegen die Ewigkeit der sogenannten Höllenstrafen, sowohl für die reine als verhüllte Geisterwelt nach ihrem Abfalle. Denn wäre eine solche geistlose Zeit imstande, den Geist geistig — und nicht hölzern — zu erfassen, so würde sie auch noch den Höllentrichter als Glockenblume aufzufassen vermögen, in der zwar ein Wurm sich windet, der nie stirbt, aber neben ihm auch ein Nektartropfen blinkt, der nie versiegt. Es ist jener Wurm — die Heiligkeit Gottes und dieser Tropfen — die Freiheit des Geistes. Jene stempelt den freien Abfall des Willens mit dem Feuersiegel der Liebe zur Schuld; diese verdankt sich den Zustand, in welchem der Geist zu Gott steht, samt der That als seiner Bedingung, die ihm keine Allmacht, selbst nicht die eines allwissenden Gottes streitig machen konnte. Und liegt in jedem Sein, kraft seiner Entfaltung zum Dasein, als solchem schon ein Wohlsein eingeschlossen, warum nicht auch im Freisein kraft seiner Entfaltung zur Zerrissenheit im Dasein, weil abgerissen von dem Ursein? Die alte Theologie meinte: Lucifer existiere lieber als Satan, als dafs er nicht sei" („Vorschule etc.", 2. Aufl., II, 131 u. 132.)

[**14.**] So heifst es, um nur eine Stelle anzuführen, in dem opus imperfectum contra Julianum V, 58 (vgl. Die Benediktiner Ausgabe der S. W. Augustins X, 1491. Paris 1841) wörtlich: Minus est, posse non peccare, majus autem non posse peccare, et oportebat (homo) a merito boni minoris ad praemium pervenire majoris. Nam si „boni proprii", sicut dicis (sc. Julianus), „capax esse non poterat humana natura, nisi capax esset et pravi", cur post hanc vitam pie gestam boni solius erit et non mali capax, ab omni scilicet aliena non solum voluntate vel necessitate verum etiam possibilitate peccandi? An vero metuendum est, ne tunc etiam forte peccemus, quando sanctis angelis erimus aequales? De quibus sine dubitatione credendum est, quod acceperint non posse peccare pro merito permansionis suae, quoniam steterunt, quando aliis cadentibus etiam ipsi peccare potuerunt. Alioquin adhuc timendum esset, ne multos novos] diabolos et eorum novos malos angelos haberet hic mundus. Sanctorum etiam, qui de corporibus exierunt, erit nobis vita suspecta, ne ibi etiam, quo venerunt, forsitan peccaverint aut forsitan peccent, si in

natura rationali possibilitas peccandi permanet nec potest esse capax boni, si non sit et mali. Quae quoniam vehementer absurda sunt, haec opinio est respuenda potiusque credendum, ideo fuisse istam naturam et boni et mali capacem primitus factam, ut horum alterum diligendo meritum compararet, quo boni solius vel mali solius capax postmodum fieret. Und wie Augustin am Schlusse dieser Stelle das liberum arbitrium oder die Wahlfreiheit der vernünftigen Kreatur (d. i. des antithetischen und synthetischen Geistes) von ihrer ursprünglichen Unentschiedenheit (Indifferenz) zur vollen Entschiedenheit, sei es in der Richtung des Guten oder in der des Bösen, übergehen läſst, so behauptet er auch anderwärts von dem Teufel ausdrücklich, er habe das liberum arbitrium „non ad benefaciendum sed ad maximam malevolentiam, ... unde nemo sanae fidei credit aut dicit, hos apostatas angelos ad pristinam pietatem correcta aliquando voluntate converti. (Epistolarum Classis III. Epist. CCXVII Nr. 10. S. W. II, 982.) Sachlich fällt das mit unserm dem Teufel zugeschriebenen non posse non peccare in eins zusammen, wenn gleich der von uns gebrauchte Ausdruck bei Augustinus, so viel wir wissen, sich nicht findet.

[**15.**] In I, 207—241 haben wir versucht, das von der Natur durch ihren Differenzierungsprozess erstrebte und in der niedern und höhern Tierwelt auch wirklich erreichte Bewuſstsein sowohl nach den Prozessen, auf denen es ruht, und nach den in ihm sich einstellenden Momenten als nach seiner Leistungsfähigkeit und Tragweite ausführlich zu charakterisieren. Wir erlauben uns, unsere gegenwärtigen Leser auf die angezogenen wichtigen Ausführungen zu verweisen. Zugleich wollen wir nicht unterlassen, an die auf dieselben Gegenstände bezüglichen Erörterungen in unserm „Emil Du Bois-Reymond u. s. w.“, S. 130 f. und in unserer Schrift: „Zur Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie“, S. 33 f., ebenfalls zu erinnern.

[**16.**] Hegels S. W. VI, § 112, S. 226.

[**17.**] Bekanntlich war Hegel der Ansicht, daſs die Weltanschauung des positiven Christentums und seine Philosophie inhaltlich identisch seien; jene lehre dasselbe in der Form der „Vorstellung“, was er durch seine wissenschaftlichen Bemühungen in die Form „des spekulativen Begriffs“ erhoben habe. Die Hegelsche Philosophie ist daher nach der Auffassung ihres Urhebers nur die höhere Form des christlichen Glaubens, sie ist der ins Wissen erhobene und durch dieses verklärte christlich-religiöse Glaube. Wäre diese Ansicht Hegels von dem Verhältnisse seiner Philosophie zum Lehrbegriffe des positiven Christentums richtig, so würden wir in jener eben das vor uns haben, was auch wir durch unsere Bemühungen zu

erreichen suchen. Wir würden in diesem Falle auch nicht anstehen, uns zu Hegels Wissenschaft zu bekennen, und in ihr die gröfste Wohlthat erblicken, die in mehr als achtzehn Jahrhunderten der denkenden Menschheit jemals erwiesen worden. Aber leider! — Hegels immer wiederholte Behauptung ist so wenig Wahrheit, dafs vielmehr ihre Unwahrheit überall mit Händen zu greifen ist; ja es ist, mir wenigstens, schwer begreiflich, wie Hegel sich in den von ihm gehegten Wahn auch nur einwiegen und unternehmen konnte, denselben der wissenschaftlichen Welt als Wahrheit vorzutragen. Zur Rechtfertigung dieses Urteils möge uns einer der kenntnisreichsten unter allen jetzt lebenden Philosophen, der selbst aus Hegels Schule hervorgegangen und der trotz seines offenen Bekenntnisses über das Ungenügende der Hegelschen Wissenschaft dennoch bis zum heutigen Tage vielfach von ihr beeinflufst ist, — wir meinen: Eduard Zeller, eine willkommene Handhabe bieten. (Zu Zellers Urteil über den Hegelschen, überhaupt den nachkantischen Idealismus vgl. „Vorträge und Abhandlungen“, zweite Sammlung. Leipzig 1877, S. 470 f. und S. 485 f.)

In seiner „Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz“, 2. Aufl. München 1875, S. 669 f., berichtet Zeller, ohne Zweifel der wirklichen Sachlage durchaus entsprechend, dafs nach Hegel das Christentum „als die absolute Religion begriffen werden soll, indem die Bedeutung und die Wahrheit der Bestimmungen aufgezeigt werde, welche den Inhalt des christlichen Glaubens bilden. Bei dem christlichen Glauben denke aber Hegel zunächst und fast ausschliefslich an die altkirchliche Dogmatik, in welcher die christliche Religion den richtigsten Ausdruck für das vorstellende Bewufstsein gefunden haben soll, und die Bedeutung dieser Dogmen suche er nach Schellings Vorgang in denselben spekulativen Sätzen, welche den Kern seines eigenen Systems bilden.“ Damit er aber die christlichen Dogmen in dem eigenen System widerfinde, sieht Hegel, wie Zeller ganz richtig betont, von vornherein sich veranlafst, um „den ursprünglichen Sinn“ jener Dogmen und um „die ihnen zugrunde liegenden Geschichtserzählungen“ sich wenig Sorge zu machen. „So führt er“, fährt Zeller fort, „wohl oft genug aus, dafs äufsere Zeugnisse, Wundererzählungen u. s. f. zwar der Weg sein können, auf dem der Glaube an uns komme, dafs aber der eigentliche Inhalt desselben mit dieser geschichtlichen Überlieferung nichts zu thun habe und nicht auf diese äufserliche Weise . . . . beglaubigt werden könne.“ Vielmehr müsse „dieser äufserliche Glaube (an Wunder u. s. w.) von dem wahrhaften unterschieden werden; geschehe dies nicht, so mute man dem Menschen zu, Dinge zu glauben, an die er auf einem gewissen Standpunkte der Bildung nicht mehr glauben könne; über diesen Glauben sei die Aufklärung mit Recht Meister geworden, denn das Ungeistige sei

seiner Natur nach kein Inhalt des Glaubens". Ferner „preist Hegel", bemerkt Zeller weiter, „die spekulative Wahrheit und Tiefe der Trinitätslehre; aber was er aus dieser Lehre herausliest, geht über ihren ursprünglichen Sinn weit hinaus, und gerade der Punkt, in dem ihre Schwierigkeit zunächst liegt, auf den sie aber nie zu verzichten wuſste, die Dreiheit der Personen in dem einen göttlichen Wesen, wird von ihm teils beiseite gelassen, teils umgedeutet". Ja, „Hegels Äuſserungen (selbst) über die Persönlichkeit Gottes lauten so unbestimmt, daſs es schwer ist, seine eigentliche Meinung aus denselben zu entnehmen; zieht man jedoch das Ganze seiner Philosophie zurate, so ergiebt sich allerdings als die wesentliche Bedeutung dieses Glaubens für ihn nur das Persönlichwerden Gottes in der menschlichen Persönlichkeit". Endlich „behandelt Hegel die Erzählungen vom Urzustand und der Sünde deutlich genug als Mythen"; bei dem Glauben an den Gottmenschen „ist es ihm nur um die wesentliche Einheit des göttlichen und des menschlichen Geistes überhaupt zu thun, welche der Menschheit in der Form des Glaubens an eine gottmenschliche Einzelpersönlichkeit habe zum Bewuſstsein kommen müssen, und gerade deshalb muſste . . . . dieser einzelne sterben, um im Geist der Gemeinde (also nicht leiblich) aufzuerstehen". Endlich wird „das Dogma über die erlösenden Wirkungen des Todes Christi" wieder „auf die allgemeine Wahrheit (?!) zurückgeführt, daſs die an sich seiende Einheit Gottes und des Menschen, die wesentliche Verwandtschaft des absoluten und des endlichen Geistes in dem Bewuſstsein des einzelnen . . . . nur durch einen sittlichen Prozeſs, durch Abtötung seiner natürlichen Selbstsucht und Sinnlichkeit verwirklicht werden kann".

Das ist nach Zellers, wie schon gesagt, durchaus zutreffender Darstellung die Art, wie Hegel die Dogmen des positiven Christentums behandelt. Kein einziges derselben bleibt unter seinen Händen unangetastet und so stehen, wie das historische Christentum seit mehr als achtzehn Jahrhunderten dasselbe gedeutet und verstanden hat. Wenn nun Zeller trotzdem behauptet, daſs „es Hegel um die Versöhnung des Glaubens mit dem Wissen ernstlich zu thun gewesen", so wollen wir an der Richtigkeit auch dieses Wortes zwar nicht zweifeln, müssen aber bemerken, daſs unter jenem „Glauben" keineswegs der des positiven Christentums gemeint sein könne. Denn wie kann ich zwei bis dahin feindliche Gedankenmächte miteinander noch versöhnen wollen, wenn ich die eine zuvor totschlage, um eine ganz andere an ihre Stelle zu setzen? Die Hegelsche Philosophie ist demnach der Versuch und, setzen wir hinzu, der allerdings groſsartige Versuch, einen ganz andern Glauben als den des positiven Christentums, nämlich den des monistischen Pantheismus aus der Form der Vorstellung in die des Begriffs zu erheben und damit nicht dem Christentume, wohl aber

dem Heidentume in der Wissenschaft zu einem endgültigen Siege zu verhelfen. Aus diesem Sachverhalt und nur aus ihm wird denn auch erklärlich, dafs gerade aus Hegels Schule, schon bald nach dem Tode ihres Gründers, eine Reihe von Männern hervorging, wie Ludwig Feuerbach, der Philosoph, und der Theologe David Friedrich Straufs, deren Arbeiten samt und sonders in dem Bestreben gipfelten, die Welt- und Gottesauffassung des positiven Christentums nach jeder Seite hin als wissenschaftlich unhaltbar darzuthun und die Überzeugung von der Wahrheit derselben, so viel an ihnen lag, in dem Bewufstsein ihrer Zeitgenossen und der nachfolgenden Generationen gänzlich auszulöschen. Aber wie alles in der Welt seine zwei Seiten hat, so auch die charakterisierte Beschaffenheit des Hegelianismus und seine Stellung zum positiven Christentum. Denn gerade sie sind es, durch welche derselbe, und er vielleicht mehr als jedes andere auf der gleichen Grundlage stehende System, der immer allgemeiner werdenden Überzeugung Vorschub leisten wird, dafs die landläufige Phrase von nur einer oder einerlei Philosophie unwahr sei, da vielmehr ganz offenbar zwei oder zweierlei Philosophieen möglich sind, die einander sich gegenseitig negieren und ausschliefsen. Demnach ist, mit Günther zu reden, „alle Philosophie entweder eine antichristliche oder christliche, eine heidnisch-pantheistische oder eine christlich-theistische“. Und so gewifs in der Willenssphäre Tugend und Sünde als Herrschaft des Geistes über die Natur und der Natur über den Geist diametrale, schlechthin unausgleichbare Gegensätze bilden, so gewifs in der Erkenntnissphäre Theismus und Pantheismus (Vorschule etc. I, 10). Hat aber die Erkenntnis von der schlechthinnigen Unverträglichkeit all und jeden wie immer gearteten Pantheismus mit der Weltanschauung und den Institutionen des positiven Christentums unter den Gelehrten des deutschen Volkes erst einmal festen Fufs gefafst, so kündigt der Zeiger der Weltenuhr auch schon die Stunde an, in der die Herrschaft des Pantheismus in der Wissenschaft für immer wird gebrochen und er selber um seinen verderblichen, schon allzu lange geübten Einflufs auf das Leben der Völker wird gebracht werden. „Es gab eine Zeit auf deutschem Boden“, schreibt Günther, „wo (in der) man sich gegen den Vorwurf des Pantheismus gesichert glaubte, wenn man erwiesen, man sei kein Spinozist. Nach ihr kam eine Zeit, in der man denselben Schutz ansprach, wenn man aufser dem Boden der Identitätslehre stand — und in der Epoche leben wir noch, in der die Ausdrücke Hegelianer und Pantheist sich vollkommen decken. Nach solchen Vorgängen könnte man wohl, glaube ich, endlich auf den Gedanken kommen, dafs der Pantheismus ein neuer Proteus sei. Dann würde man auch darauf denken, seine Metamorphosen zu klassifizieren, die Ge-

setze seiner Wandelbarkeit aufzufinden, jene selber auf ihre Wurzel zurückzuführen, aus ihr jede seiner noch möglichen Erscheinungen zu begreifen und so endlich sein Unwesen zu beschwören.“ („Peregrins Gastmahl u. s. w.“ S. 130.) Und diese Zeit zunächst für das deutsche Volk herbeizuführen, ist das hohe Ziel, dem auch wir mit unseren Bemühungen im Felde der Wissenschaft dienen wollen, in der lebendigen, fest begründeten Überzeugung, dafs mit der Vernichtung des Pantheismus und über seinen Trümmern die Gedankenmacht des positiven Christentums als die auch wissenschaftlich allein berechtigte zu neuem Glanze und zu einer neuen Verjüngung der Völker sich erheben wird.

[18.] Günther: „Vorschule u. s. w.“, 2. Aufl. I, 30. Ebenso I, 59. 88 u. a. a. St.

[19.] Hegels S. W. VI, § 95, S. 186 u. 187. Diese seichte Argumentation gegen die Wesensverschiedenheit von Gott und Welt, Unendlichem und Endlichem kehrt bei Hegel allenthalben wieder. Vgl. des Verfassers Habilitationsschrift: „De Hegelii notionibus finiti infinitique commentatio.“ Vratislaviae 1868, besonders S. 14 f.

[20.] Den oben berührten Gegenstand behandelt Augustinus ausführlich in dem 15. Kapitel des 12. Buches seiner „Civitas Dei“ (VII, 363 f.). Er leitet seine Erörterung mit den Worten ein: „Cum cogito, cujus rei dominus (sc. Deus) semper fuerit, si semper creatura non fuit, affirmare aliquid pertimesco.“ Bei der Lösung der hier liegenden Schwierigkeit hält der scharfsinnige Theologe sein Auge vor allem auf zwei Punkte gerichtet. Einerseits darf das Immergewesensein der Kreatur, der Engel, nicht geleugnet werden, wofern Gott immer als Herr (dominus) anerkannt werden soll; anderseits mufs der christliche Denker sich aber wohl hüten, dafs er durch jene Behauptung zur Annahme einer Gleichewigkeit der Kreatur mit Gott genötigt werde, da diese ebensowohl dem Glauben als der gesunden Vernunft widerstreitet. Über beide Schwierigkeiten hilft Augustinus sich hinweg durch seine Auffassung der Zeit. Die Engel sind ihm nicht in, sondern mit der Zeit (non in sed cum tempore) entstanden, beides sind simultane Schöpfungen Gottes. So sind die Engel auch zu aller Zeit (omni tempore) oder sie sind immer (semper) gewesen. Vernehmen wir hierüber den Augustinus selbst. Er schreibt: „Si tempus non a coelo, verum et ante coelum fuit, non quidem in horis et diebus et mensibus et annis . . . . sed in aliquo mutabili motu, cujus aliud prius, aliud posterius praeterierit, eo quod simul esse non possunt; si ergo ante coelum in angelicis motibus tale aliquid fuit et ideo tempus jam fuit, atque angeli, ex quo facti sunt,

temporaliter movebantur, etiam sic omni tempore fuerunt, quandoquidem cum illis facta sunt tempora. Quis autem dicat, Non semper fuit, quod omni tempore fuit? Aber, wendet Augustin selbst ein, involviert das Immergewesensein der Engel nicht auch ihre Koäternität mit dem Schöpfer? Und können sie noch als geschaffen (creati) bezeichnet werden, wenn sie immer gewesen sind? Offenbar, meint unser spekulativer Theologe, da ja die Zeit selbst, also auch das Immer geschaffen ist, während von Gott das Geschaffensein schlechthin negiert werden mufs. Sicut dicimus creatum tempus, quum ideo semper fuisse dicatur, quia omni tempore tempus fuit, ita non est consequens, ut si semper fuerunt angeli, ideo non sint creati, ut propterea semper fuisse dicantur, quia omni tempore fuerunt, et propterea omni tempore fuerunt, quia nullo modo sine his ipsa tempora esse potuerunt. Ubi enim nulla creatura est, cujus mutabilibus motibus tempora peragantur, tempora omnino esse non possunt. Ac per hoc etsi semper fuerunt, creati sunt, nec, si semper fuerunt, ideo Creatori coaeterni sunt. Ille enim semper fuit aeternitate immutabili, isti autem facti sunt, sed ideo semper fuisse dicuntur, quia omni tempore fuerunt, sine quibus tempora nullo modo esse potuerunt; tempus autem quoniam mutabilitate transcurrit, aeternitati immutabili non potest esse coaeternum. Was sollen wir zu dieser Argumentation sagen? Uns scheint die Fülle von Scharfsinn, mit der Augustinus ausgerüstet war, nicht erforderlich, um einzusehen, dafs die von jenem vorgelegte Lösung der aufgeworfenen Frage im Grunde keine Lösung derselben ist, sondern vielmehr ein blofses Spiel mit Worten. Denn fällt die Setzung der Kreatur vonseiten Gottes mit der Setzung der Zeit schlechthin in eins zusammen und ist das Immergewesensein nichts anderes als zu jeder Zeit gewesen sein, so ist einleuchtend, dafs der Satz: Gott sei immer Herr irgendeiner Kreatur gewesen, auch nichts anderes bedeutet und bedeuten kann, als: er ist Herr, so lange und seitdem die Kreatur existiert. Die ganze Argumentation Augustins läuft mithin auf eine blofse Tautologie hinaus. Über das Wann der Weltschöpfung und über die Frage, ob die Welt oder richtiger: die antithetischen Weltfaktoren jemals in dem Sinne noch nicht geschaffen gewesen, dafs Gott in dieser, sei es Zeit oder Ewigkeit, allein ohne jene existiert habe, wird durch Augustins Erörterungen schlechterdings kein Auffchlufs erteilt. Wenigstens in der dunklen Form des Gefühls mag diese Einsicht auch einem Augustinus nicht verborgen geblieben sein. Und so wird es erklärlich, dafs wir am Schlusse seiner Ausführungen wieder dem folgenden nicht gerade hoffnungsreichen Bekenntnisse begegnen. Hoc si respondero eis, qui requirunt, quomodo (sc. Deus) semper creator, semper dominus fuit, si creatura serviens non semper fuit, aut quomodo creata est et non potius creatori coaeterna est, si semper fuit, vereor,

ne facilius judicer affirmare quod nescio, quam docere quod scio. Redeo igitur ad id, quod creator noster scire nos voluit; illa vero, quae vel sapientioribus in hac vita scire permisit vel omnino perfectis in alia vita scienda servavit, ultra vires meas esse confiteor.

[21.] Es ist von hohem Interesse, die Beweisführung sich einmal anzusehen, auf welche Thomas von Aquin den von ihm verteidigten Satz stützt, dafs, mit Stöckl („Geschichte der Philosophie des Mittelalters“ II, 557) zu reden, „der Anfang — das Angefangenhaben der Welt mit Vernunftgründen nicht apodiktisch erwiesen werden könne, und dafs wir also zu dem Zwecke, um eine gewisse Kenntnis hiervon zu gewinnen, auf die Offenbarung und den Glauben allein angewiesen sind.“ Thomas kommt auf den Gegenstand zu sprechen u. a. Sum. theol. p. I, qu. 46. art. 2. Er schreibt dort wörtlich: „Respondeo dicendum, quod mundum non semper fuisse sola fide tenetur et demonstrative probari non potest .... Et hujus ratio est, quia novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est quod quid est (das aristotelische τὸ τί ἦν εἶναι, der Begriff der Sache). Unumquodque autem secundum rationem suae speciei abstrahit ab hic et nunc, propter quod dicitur, quod universalia sunt ubique et semper. Unde demonstrari non potest, quod homo aut coelum aut lapis non semper fuit. Similiter etiam neque ex parte causae agentis, quae agit per voluntatem. Voluntas enim Dei ratione investigari non potest, nisi circa ea, quae absolute necesse est Deum velle. Talia autem non sunt, quae circa creaturas vult ... Potest autem voluntas divina homini manifestari per revelationem, cui fides innititur. Unde mundum incoepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile.“

Wer, der sich für Wissenschaft und wissenschaftliche Beweisführung halbwegs einen klaren, vorurteilslosen Blick noch bewahrt hat, kann dieser Argumentation auch nur den geringsten Wert beimessen! Sehen wir von dem letzten Teil derselben, dem ex parte causae agentis, gänzlich ab, so behauptet Thomas, dafs die Gewifsheit von dem Anfange oder dem Gewordensein der Welt aus der Betrachtung und Untersuchung der Welt selbst und ihrer Beschaffenheit nicht gewonnen werden könne. Und warum nicht? Weil „das Prinzip dieser Demonstration — so kommentiert Stöckl die thomistischen Worte — das „quod quid est“ oder das Ansichsein, das Wesen des Geschöpflichen überhaupt sein müfste. Allein das Ansich, das Wesen der geschöpflichen Dinge abstrahiert an und für sich von allen individuellen Momenten, von allen zeitlichen Bestimmtheiten, also auch vom Dasein dieser Dinge. Es bietet uns somit gar keinen Anhaltspunkt dar, woraus wir überhaupt etwas über das Dasein dieser

Dinge erschliefsen könnten. Folglich läfst sich daraus auch auf Anfang oder Nichtanfang dieses Daseins kein Schlufs ziehen.“ Allein, so fragen wir voll Erstaunen, warum soll denn „das Ansich oder das Wesen“ der geschöpflichen Dinge keinen Anhaltspunkt darbieten, um über das Dasein derselben ein sicheres Urteil zu gewinnen? Es wird das doch nur dann der Fall sein, wenn unter „dem Wesen“ der Dinge mit Thomas eben nur das quod quid est d. i. der abstrakte (logische) Begriff derselben, nicht aber die Dinge als solche d. i. so, wie sie in der Wirklichkeit gegeben sind, verstanden werden. Denn werden die geschöpflichen Dinge in der letztern Bedeutung genommen und als solche zu Gegenständen der wissenschaftlichen Untersuchung gemacht und giebt es dann ferner unter ihnen auch solche Dinge, wie den Geist des Menschen, welche zu wahrhafter (ontologischer) Selbsterkenntnis vorzudringen imstande sind, — nun, so ist auch schlechterdings nicht abzusehen, warum einem solchen die Erkenntnis seiner Geschöpflichkeit oder seines Gewordenseins mittelst Kreation durch Gott nicht möglich sein soll. Ist der Geist in der That ein Geschöpf Gottes, so mufs ihm auch der Charakter der Kreatürlichkeit aufgeprägt sein und er mufs sich bei einer ebenso richtigen als gründlichen Selbsterkenntnis auch als Kreatur erkennen. Hat der Geist des Menschen durch das Zaubermittel der Wissenschaft aber in und an sich selber erst einmal die Erfahrung gemacht, dafs er eine wahrhafte und, setzen wir hinzu, eine unmittelbare Kreatur Gottes ist, so wird es von demselben Augenblicke an für ihn auch keine Unmöglichkeit mehr sein, in den übrigen ihm koexistenten Weltfaktoren eben solche unwiderleglich festzustellen und dadurch dem Unglauben in der Wissenschaft ein- für allemal die Wege zu verlegen. Übrigens findet auch Stöckl — es ist das zu seiner Ehre hervorzuheben — die thomistische Lehre auffallend genug. Er bemerkt, dafs Thomas mit derselben „die Bahn seiner christlichen Vorgänger verlasse und dem Maimonides folge“ (S. 559). Nun — da wird denn auch unsere Ansicht, trotz der gegenteiligen des römischen Papstes Leo XIII. und der Jesuiten (vgl. I, 168, Nr. 23 f.), nicht ohne weiteres zu verwerfen sein, dafs Thomas noch in manchen anderen Punkten „die Bahn seiner christlichen Vorgänger“ oder vielmehr die Bahnen, welche der Lehrbegriff des positiven Christentums selber dem Forscher vorzeichnet, ebenfalls verlassen und allzu viel zwar nicht auf Maimonides, wohl aber auf den Heiden Aristoteles geschworen habe. Und in der That! Erst von der scharfen Sichtung der in dem Thomismus steckenden christlichen von den diesen amalgamierten aristotelisch-heidnischen Elementen erwarten wir die rechte und gerechte Würdigung desselben.

[22.] Eine Theologie, welcher es mit der Verteidigung der christ-

lichen Weltanschauung ernst ist, sollte sich wohl hüten, die von uns zugegebenen ungemessenen Zeiträume für die Entwickeluug der Natur und ihres Lebens durch Berufung auf die sechs Tage des mosaischen Schöpfungsberichtes als der Bibel widersprechend zurückzuweisen und dadurch zur Naturwissenschaft der Gegenwart sich in einen Gegensatz zu stellen, bei welchem, wie mir unzweifelhaft ist, sowohl das Recht als die Vernunft aufseiten ihres Gegners steht. Sie sollte sich vor einem solchen Verfahren um so mehr hüten, als dadurch dem Antichristentum in der Wissenschaft ein neuer Vorschub geleistet wird und das Ansehen der Theologie selbst, welches in den übrigen Wissenskreisen wahrlich nicht allzu grofs ist, nur noch mehr verringert werden kann. Übrigens ist auch kein Theologe, wer immer er sei, zu dem erwähnten Gewaltstreiche befugt, so lange es noch eine sehr grofse Zahl durchaus Gläubiger unter ihnen giebt, welche der Überzeugung sind, dafs die sogenannte „concordistische“ Ansicht, nach welcher „die sechs Tage des mosaischen Schöpfungsberichtes sechs aufeinander folgende unbestimmt lange Perioden bezeichnen“, der Bibel nicht widerspricht, sondern unter biblischem Gesichtspunkte betrachtet durchaus zulässig erscheint. (Vgl. über den Gegenstand die gründliche Abhandlung bei Fr. Heinr. Reusch: „Bibel und Natur u. s. w.“, 4. Aufl., Bonn 1876, S. 120 f.)

Zweite Unterabteilung.

Die Lehre von der antithetischen Natur.

---

§ 4.

Die Grundbeschaffenheit der Natur.

Die Existenz der antithetischen Natur nachzuweisen haben wir hier nicht mehr nötig; es ist in dem Vorhergehenden verschiedenen Orts zur Genüge geschehen. Ferner wurde dargethan, dafs die Substanz dieses Weltfaktors, wenigstens seit und nach ihrer Differenzierung, einzig und allein der Stoff oder die auf diskrete Atome zurückführbare und aus solchen sich zusammensetzende Materie sei, aus welcher daher auch alle Erscheinungen, sowohl die der objektiven wie die der subjektiven Hemisphäre des Naturlebens, ihre Erklärung finden müssen. Die Materie bringt es demnach in ihren zu den animalischen Organismen konfigurierten Bildungen auch zu einer Art von Denken, nämlich zu dem ihr als solcher eigentümlichen sinnlichen Denken, — ein Denken, welches als blofses Vorstellen von Erscheinungen ohne Unterscheidung derselben von dem ihnen zugrunde liegenden substantialen und kausalen Sein zu dem geistigen Denken, welches gerade umgekehrt bis zu dieser Unterscheidung vordringt und in ihr seine charakteristische Beschaffenheit an den Tag legt, in qualitativer oder wesentlicher Verschiedenheit sich befindet. Dieser Dualismus des Gedankens, welcher im Menschen zu einer wunderbaren

Einheit sich verschlingt, indem der selbstbewuſste Geist, das eigentliche Ich, das Denken des Leibes dem seinigen als ein dasselbe bereicherndes und ergänzendes Moment gleichsam einfügt, — der Dualismus des Gedankens, sage ich, bezeugt nun aber auch den Dualismus oder die Wesensverschiedenheit der in jenem sich offenbarenden und bethätigenden Substanzen von Geist und Natur. Und wodurch giebt sich der zuletzt genannte Dualismus der beiden substantialen Prinzipe ganz vorzugsweise kund? Welches ist sein Kernpunkt? Wir haben ihn darin entdeckt, daſs jeder Geist ein Sein an und für sich, ein ganzheitliches, ungeteiltes und unteilbares Realprinzip ist, während die Materie als die differenzierte Natursubstanz aus lauter Teilgröſsen oder Fragmenten besteht, in die das ursprünglich ebenfalls noch ungeteilte, ganzheitliche Naturprinzip in dem Prozesse seiner Differenzierung sich aufgelöst und besondert hat [1].

In der bis zur Atomisierung gehenden Geteiltheit der differenzierten Natursubstanz haben wir die Grundbeschaffenheit derselben vor uns, namentlich sofern jene mit dem kreatürlichen Geiste in und auſser dem Menschen verglichen wird. Zugleich hat der Gang, den wir in unseren Untersuchungen einzuschlagen uns veranlaſst sahen, mancherlei bezüglich der Existenz und Beschaffenheit der Natur- oder der materiellen Atome zu unserer gewissen Kenntnis gebracht, was die Naturwissenschaft durch die ihr eigentümliche Forschungsmethode stets nur zu geringerer oder gröſserer Wahrscheinlichkeit wird erheben können. Es kommt viel darauf an, daſs der Leser unserer Arbeit hierüber, namentlich über das von uns bezüglich der materiellen Atome unbezweifelbar Festgestellte, volle Klarheit gewinnt. Zu diesem Zwecke wollen wir dasselbe, wenigstens nach den hauptsächlichsten, am meisten ins Gewicht fallenden Beziehungen, hier in übersichtlicher Kürze zusammenfassen und mit den Ergebnissen der Naturwissenschaft in Parallele setzen.

1. Es giebt heutzutage keinen in seinem speziellen Fache

hervorragenden Naturforscher mehr, der nicht die atomistische Konstitution der Materie behauptet, allen seinen Untersuchungen dieselbe zugrunde legt und von ihr als einer ausgemachten Wahrheit sich leiten läfst. Zwar gehen in naturwissenschaftlichen Kreisen die Ansichten über die Beschaffenheit der Atome, ihre Gröfse, Schwere, Gestalt u. s. w. vielfach noch weit auseinander; aber dafs der Stoff, die Materie, in letzter Instanz aus Atomen d. i. aus kleinsten, durch die der Wissenschaft gegenwärtig zugebote stehenden Mittel nicht mehr teilbaren Teilchen der Natursubstanz sich zusammensetze, — darüber besteht unter den Naturforschern unserer Tage nicht mehr auch nur der leiseste Zweifel. Nichtsdestoweniger bezeichnen alle wissenschaftlich bedeutenden Naturforscher diese Annahme als eine blofse Hypothese und das von ihrem Standpunkte aus mit gutem Rechte. Denn der erwähnten Annahme sind in den mannigfaltigen Zweigen der Naturforschung einzig und allein dadurch die Wege geöffnet worden, weil dieselbe, soviel bekannt, der Erkläruug keiner einzigen Erscheinung des Naturlebens hinderlich im Wege steht, dagegen eine unübersehbare Zahl von Naturerscheinungen aus dem Gebiete sowohl der Chemie als Physik, der Wärmelehre, der Akustik, der Optik u. s. w. dem wissenschaftlichen Verständnisse vollkommen erschlossen hat. Die Atomistik hat seit ihrer im Anfange des 19. Jahrhunderts durch den Engländer John Dalton (1766—1844) empfangenen Weiterbildung in der Wissenschaft des organischen und unorganischen Naturlebens eine ähnliche Revolution und Wendung zum bessern herbeigeführt, wie die Annahme des Kopernikus (1473—1543), dafs die Erde sich bewege, dagegen die Sonne und das Sternenheer stille ständen, in der Erklärung der ungeheuren kosmischen Bewegungen im Weltenraume. Vernehmen wir hierüber statt vieler anderer nur einen einzigen in seinem Fache ausgezeichneten Forscher der Gegenwart.

Lothar Meyer, Professor der Chemie an der Universität Tübingen, schreibt in seinem weitverbreiteten, ver-

dienstvollen Buche: „Die modernen Theorieen der Chemie und ihre Bedeutung für die chemische Mechanik“, 5. Aufl., Breslau 1884, in § 1, S. 15 u. 16, wörtlich Folgendes: „Die Grundlage aller gegenwärtig geltenden chemischen Theorieen ist die atomistische Hypothese. Dieselbe nimmt an, dafs alle materiellen Körper, auch die, welche den Raum, den sie einnehmen, gleichförmig und zusammenhängend auszufüllen scheinen, aus Aggregaten von sehr vielen einzelnen aufserordentlich kleinen, räumlich voneinander geschiedenen Massenteilchen, sogenannten Atomen bestehen, deren die Hypothese so viele verschiedene Arten annimmt, als es verschiedene bis jetzt unzerlegte Stoffe giebt. Die Atome jeder Art werden als unter sich vollkommen gleich angenommen.

„Diese mit den Auffassungen alter griechischer Philosophen verwandte Hypothese“, fährt Meyer fort, „verdankt ihre jetzige Gestalt in erster Linie chemischen Entdeckungen; aber sie ist durchaus in Übereinstimmung mit den Ergebnissen auch der physikalischen Forschung, und zwar so sehr, dafs jede Theorie, welche dem gegenwärtigen Stande der spekulativen Naturwissenschaft genügen will, von der Hypothese ausgehen mufs, dafs die Materie aus diskreten Massenteilen bestehe. Diese Vorstellung hat auf den ersten Blick nichts Einleuchtendes und widersteht dem Gefühle des Laien; sie ist zudem für die Entwickelung mathematisch-physikalischer Theorieen oft sehr unbequem, weil sie der Rechnung Schwierigkeiten bereitet, aber sie ist unentbehrlich, weil nur aus der Annahme diskreter Massenteilchen sich die beobachteten Erscheinungen als notwendige Konsequenzen ableiten lassen. Dieser Satz dürfte unter den Physikern wie Chemikern allgemein anerkannt sein. Viele der Gründe, welche uns zu seiner Anerkennung zwingen, sind von Fechner („Über die physikalische und philosophische Atomenlehre“, Leipzig 1855, 2. Aufl. 1864) ausführlich dargelegt worden. Es würde nicht schwer sein, durch weiteres Eingehen auf Spezialitäten die Zahl derselben nicht unerheblich zu vermehren. Hier mag es genügen, daran zu erinnern, dafs in der Chemie sofort jede Möglichkeit einer

Theorie, ja aller konkreten Vorstellung aufhören würde, wollte man die Atomistik fallen lassen. Gleichwohl sind nicht selten Versuche gemacht worden, die atomistische Hypothese zu verdrängen. Aber alles, was man an ihre Stelle zu setzen versucht hat, ist über die Bedeutung umschreibender Redensarten nicht hinausgekommen. Eine andere entwickelungsfähige Hypothese, deren Konsequenzen auch nur entfernt den Thatsachen sich so genau anpafsten, wie die der atomistischen Hypothese, ist bis jetzt nicht aufgefunden worden.

„Wir gehen demnach hier“, so schliefst Meyer seine Ausführungen, „von der Vorstellung aus, die Materie bestehe aus diskreten Teilchen, aus Atomen, deren wir so viele verschiedene Arten annehmen, als es heterogene einfache Stoffe, sogenannte chemische Elemente, giebt. Ob diese traditionell „Atome“ genannten Teilchen wirkliche *ἄτομοι*, wirklich absolut unteilbar sind, ist uns ganz gleichgültig und nicht einmal wahrscheinlich. Konstatieren aber müssen wir, und das genügt uns, dafs wir sie vor der Hand nicht weiter zu teilen vermögen. Mag man in Zukunft die Teilung bewerkstelligen lernen oder nicht, auf unsern hier zu besprechenden Gegenstand ist dies ohne Einflufs“ [1a].

Diese Mitteilungen eines um die Entwickelung der Chemie verdienten Forschers beweisen, dafs die Wahrheit der Atomistik, naturwissenschaftlich angesehen, einzig und allein durch ihre praktische Brauchbarkeit gestützt wird. Die Atomistik hat von dem Gesichtspunkte des Naturforschers eben deshalb und in dem Grade Berechtigung und Anspruch auf Anerkennung, als sie die einzige, bis jetzt bekannte Annahme von der Zusammensetzung des Stoffs, der Materie ist, welche dem Zwecke der Forschung, der Gewinnung eines wissenschaftlichen Verständnisses des Naturlebens in seinen komplizierten Erscheinungen, die besten und am weitesten tragenden Dienste leistet. Es ist ersichtlich, dafs die Richtigkeit der in Rede stehenden Annahme in demselben Mafse, als sie thatsächlich sich bewährt und brauchbar erweist, für den Naturforscher an Wahrscheinlichkeit zuneh-

men wird. Es ist aber ebenso einleuchtend, dafs auf diesem Wege ein direkter und positiver Beweis für die Wahrheit der Atomistik nicht zu führen ist, sondern dafs ihre Annahme, so vernünftig und begründet dieselbe immer sein mag, für den Naturforscher dennoch stets eine blofse, wenn gleich vielleicht an Gewifsheit grenzende aber nie völlig gewisse Hypothese bleiben mufs. Ganz anders aber stellt sich die Sache durch die erkenntnistheoretischen Untersuchungen, welche wir zur Ergründung des Geisteslebens und des (subjektiven) Naturlebens angestellt haben. Unter den mancherlei belangreichen Resultaten, welche dieselben uns abgeworfen, schlagen wir das nicht als das Geringste und Unbedeutendste an, dafs die atomistische Konstitution der Materie für uns aufgehört hat, eine mehr oder weniger wahrscheinliche Hypothese zu sein, denn sie ist zur vollen, nicht mehr zu bezweifelnden Gewifsheit erhoben, wie sich durch einen flüchtigen Rückblick auf früher Vorgetragenes leicht darthun läfst.

2. Aus einer sorgfältigen Analyse des sinnlichen, selbstbewufstlosen Denkens hat sich ergeben, dafs kein Sinnensubjekt, auf welcher Stufe der Organisation es immer stehen mag, die Fähigkeit hat, die Region jenes Denkens zu verlassen und in die des selbstbewufsten, geistigen Denkens sich zu erheben. Denn die erste und unerläfslichste Bedingung hierzu würde die sein, dafs es dem Sinnensubjekte (dem Gehirn) möglich wäre, die ihm durch Einwirkung der äufseren Gegenstände immanent werdenden Bewegungen als solche wahrzunehmen oder anzuschauen. Aber schon hierzu erweist jedes Sinnensubjekt schlechthin sich unfähig. Noch viel weniger kann es daher jemals in den Stand gesetzt werden, die ihm anhangende Bewegung, die es nicht wahrnimmt und von der es nichts weifs, auf sich selbst als ihren Realgrund zu beziehen, jene von sich selbst zu unterscheiden und dadurch seiner selbst im Ichgedanken bewufst zu werden. Vielmehr sind diese Operationen unter allen auf Erden lebenden Wesen einzig und allein das Privilegium des Menschen, aber nicht des Menschen als eines Sinnensubjekts,

sondern insofern, als derselbe Geist oder Seele ist [2]. Ferner wurde in dem ersten Bande bewiesen, daſs der Geist des Menschen die erwähnten Leistungen im Reiche des Gedankens nur deshalb zu vollbringen die Macht besitzt, weil er ein in und an sich abgeschlossenes substantiales Ganze zu sein den unberechenbaren Vorzug hat. Ja diese Beschaffenheit des Geistes, eine ganzheitliche substantiale Monade zu sein, hat sich schlieſslich als die einzige Bedingung herausgestellt, mit deren Erfüllung in irgendeinem Wesen alle übrigen von selbst mitgegeben sind, die erfordert werden, damit der Differenzierungsprozeſs des betreffenden Wesens zu einem Selbstbewuſstwerdungsprozesse durch Ausprägung des Ichgedankens sich gestalte [3]. Und was folgt bei dieser Sachlage aus der absoluten Unfähigkeit edes Sinnensubjekts zur Bildung dieses Gedankens für die ontologische oder metaphysische Beschaffenheit desselben? Es folgt, daſs eben kein Sinnensubjekt ein ungeteiltes, substantiales Ganze, sondern daſs jedes nur ein Bruchteil oder ein Fragment einer allgemeinen, universalen Substanz ist, die sich in dem Prozesse ihrer Differenzierung durch Diremtion ihrer selbst unter anderm auch in die Totalität der Sinnensubjekte entwickelt und auseinandergelegt hat. Nun sind aber die Sinnensubjekte der Substanz oder Materie nach mit allen übrigen Naturprodukten erfahrungsgemäſs identisch. Dieselben Stoffe, aus welchen die Bildungen der anorganischen und der organischen Natur auſserhalb ihrer animalischen Region sich zusammensetzen, sind es auch, die zum Aufbau aller Sinnensubjekte verwertet werden. Und so stellt sich die Natur vor dem Auge des Forschers denn auch als eine Substanz dar, welche die Diremtion oder Geteiltheit ihrer selbst auf keiner Stufe ihres vielgestaltigen Daseins verleugnen kann. „Die Wurzel (der Naturerscheinungen)“, sagt Günther, „ist als solche, als numerisch-reale Einheit, nicht mehr vorhanden, wohl aber in der Bruchform der Einheit und in der progressiven Steigerung ihrer Teile, die mit dem Ansatze des Sinnenlebens sich in zwei Hemisphären gliedern“ [4]. Ist aber die Geteiltheit der Natur-

substanz infolge ihres Differenzierungsprozesses einmal eine nicht mehr zu bezweifelnde Thatsache, so legt sich auch von vornherein der Gedanke nahe, daſs sie diesen ihren Diremtionsprozeſs so lange wird fortgesetzt haben, bis sie in die kleinsten Teilchen, in welche sich zu zersetzen ihr überhaupt möglich war und über die hinaus ihre Teilungsfähigkeit nicht mehr reichte, d. i. bis sie in die Totalität der materiellen Atome aufgelöst und individualisiert war. Ob die Teilungsfähigkeit der Natursubstanz an den von den Physikern unseres Jahrhunderts angenommenen einigen sechzig chemischen Elementen schon ihre Grenze erreichte, so daſs die Atome eines jeden derselben, wie sie der Teilbarkeit durch die Hilfsmittel der Wissenschaft widerstehen, auch durch die in der Natur waltenden Kräfte nicht ferner teilbar sind, oder aber ob die Atome der erwähnten Elemente selbst wieder Zusammensetzungen von noch kleineren Teilchen sind, vielleicht von völlig gleichartigen, so daſs schlieſslich allen Elementen ganz dieselben Atome (Uratome) oder ganz derselbe Stoff zugrunde liegt und ihre Verschiedenheit nur durch eine verschiedene Gruppierung (Aneinanderlagerung) jener Uratome bewirkt wird — diese und ähnliche interessanten Fragen können wir hier um so mehr übergehen, als ihre Lösung, wenn anders sie überhaupt möglich ist, nur den Fortschritten der Naturwissenschaft nach und nach gelingen kann [5]. Auch über die Zeit, innerhalb welcher die in Rede stehende Atomisierung der Natursubstanz sich vollzogen, wollen wir an dieser Stelle kein Wort verlieren. Jedenfalls befinden wir uns in der glücklichen Lage, diese Zeit als ungemessene und unmeſsbare ungeheure Zeiträume denken zu können, ohne dadurch mit uns selbst in irgendwelchen Widerspruch zu treten, denn die Frage sowohl nach dem Anfange als nach der Vollendung der Atomisierung der Natursubstanz ist in dem Rahmen unserer Naturauffassung, wie sich schon gezeigt hat und weiter noch zeigen wird, von gar keiner Bedeutung. Die eine und einzige Hauptsache für uns ist die Behauptung des Nichtschlechthin-, sondern des Gewordenseins sämtlicher Atome und zwar

durch einen Zersetzungsprozeſs, in welchen die ursprünglich noch nicht atomisierte Natursubstanz eingegangen und in welchem sie als substantiale Ein- und Ganzheit für immer untergegangen ist. Diese Annahme ist aber auch innerhalb der Naturwissenschaft eine absolute Notwendigkeit, wofern der Forscher nicht gezwungen sein soll, die offenkundigsten Thatsachen ohne jede Erklärung, ja als durchaus undenkbare Begebenheiten stehen zu lassen [6]. Worauf wir mit dieser Bemerkung hinzielen, wollen wir in dem Folgenden deutlich machen.

3. Wer die naturwissenschaftliche Litteratur des Jahrhunderts in einem nur einigermaſsen gröſsern Umfange sich zur Kenntnis bringt, wird bald die Beobachtung machen, daſs die Verfasser derselben vielfach leicht bereit und geneigt sind, dem Stoffe oder der Materie eine Existenz von Ewigkeit her oder ein Sein schlechthin zuzusprechen, dagegen all' und jedes Gewordensein derselben als eine Unmöglichkeit oder wenigstens als eine unbegründete Annahme ohne weiteres in Abrede zu stellen. Ein Beispiel solchen Verfahrens haben wir in unserm „Emil Du Bois-Reymond u. s. w.“ S. 255 f. an Ernst Häckel in Jena nachgewiesen. Dieses Beginnen einer unübersehbaren Schar von Naturforschern ist um so auffallender und unbegreiflicher, als dieselben und ganz besonders diejenigen unter ihnen, welche zur atomistischen Konstitution der Materie sich bekennen, gerade hierdurch die Wege sich verlegen, um für mehrere der wichtigsten Eigentümlichkeiten der Natur und ihres Lebens die ausreichende Erklärung noch finden zu können. Wird nämlich bei der Behauptung ihrer atomistischen Konstitution zugleich die Ewigkeit, das Nichtgewordensein oder das Sein schlechthin der Materie angenommen, so hat man sich zu denken, daſs neben-, auſser- und völlig unabhängig voneinander von Ewigkeit her eine unermeſsliche Menge materieller Atome in dem Raume vorhanden ist. Keines dieser Atome verdankt irgendeinem andern, auf welche Weise das sei, seine Existenz, vielmehr ist eins wie das andere ein Sein oder Prinzip schlechthin, welches eben dadurch auch recht eigentlich zur Absolutheit

erhoben ist. Denn wie schon früher erinnert wurde, kommt jedem substantialen Prinzipe, das schlechthin existiert, notwendigerweise auch slechthinnige Aktivität zu d. i. eine Wirksamkeit aus und durch sich selbst und eben in diesen beiden Eigentümlichkeiten eines Prinzips, nämlich in seiner Existenz und Wirksamkeit schlechthin, ist die wahrhafte Unendlichkeit oder Absolutheit desselben gegeben. Wäre das Nichtgewordensein oder die Existenz schlechthin für die Atome des Naturlebens daher nicht eine ganz und gar unbegründete Annahme, sondern wäre sie für dieselben Wirklichkeit und Wahrheit, so könnte in der That vor allem kein einziges Atom für seine eigene Wirksamkeit auf den Wechselverkehr mit allen übrigen hin- und angewiesen sein. Jedes Atom wäre wirksam aus und durch sich selbst, es würde sich notwendigerweise von Ewigkeit zu Ewigkeit in unaufhörlicher Thätigkeit befinden, ohne hierfür jemals der Hilfe anderer Wesen, nämlich der Einwirkung von ihm koexistierenden Atomen zu bedürfen. Allein wer könnte zu einer solchen Annahme sich verstehen, ohne dafs er sich durch dieselbe mit dem thatsächlichen Verhalten aller materiellen Atome auf Schritt und Tritt in Widerspruch setzte! Denn wo immer wir die Materie oder einen Teil derselben beobachten, ist sie von dem Gesetze beherrscht, in demjenigen Zustande, in welchem sie zeitweilig sich befindet, fortwährend zu verharren. Eine ruhende Billardkugel setzt sich nie und nimmer aus und durch sich selbst in Bewegung, sondern sie würde die ganze Ewigkeit hindurch in ihrer Ruhe beharren, wenn sie nicht einmal durch eine äufsere Ursache, etwa durch Stofs, in Bewegung versetzt würde. Und eine in Bewegung befindliche Billardkugel würde auch diesen Zustand in alle Ewigkeit beibehalten, wenn nicht äufsere Hindernisse, wie Reibung, Luftdruck u. s. w. ihre Bewegung mehr und mehr verminderten, bis sie zuletzt in völlige Ruhe wieder übergeht. Dieses eine Beispiel mag statt tausend anderer genügen. Und was beweist dasselbe? Es beweist, dafs keinem Teile der Materie, also auch keinem Atome eine Wirksamkeit aus ihm selbst zukommt, sondern

dafs ein jedes derselben nur insofern zu eigener Thätigkeit sich zu erheben vermag, als andere Atome oder andere Wesen auf dasselbe einwirken, zwischen ihm und jenen also eine lebendige Beziehung und ein Wechselverkehr sattfindet. Aus dieser Beschaffenheit der Wirksamkeit eines jeden materiellen Atoms folgt aber auch, ganz ähnlich wie bei dem kreatürlichen Geiste in und aufser der Menschenwelt, in unwiderleglicher Weise seine Existenz nicht — schlechthin oder sein einstiges Gewordensein. Aber wie ist jedes materielle Atom geworden? Etwa durch unmittelbare Position Gottes mittelst Kreation, also in derselben Weise, in der jeder kreatürliche Geist, sowohl der antithetische als der synthetische, zur Existenz gelangt? Sicherlich nicht, denn einer solchen Auffassung widersprechen andere, ebenfalls unleugbare Thatsachen des Naturlebens.

4. Jede Substanz, deren Existenz auf einem unmittelbaren Schöpfungsakte Gottes beruht, ist als solche auch ein ein- und ganzheitliches reales Prinzip, eine ungeteilte, ganzheitliche substantiale Einheit. Denn geteiltes Sein kann nicht geschaffen werden. Dazu ist selbst die Allmacht Gottes nicht ausreichend, weil auch diese sich selbst Widersprechendes nicht setzen, an sich Unmögliches nicht möglich machen kann. Und warum ist denn die Setzung geteilten Seins mittelst Schöpfung unmöglich? Nichts ist leichter, als dies deutlich zu machen, wofern der Begriff der Schöpfung nur scharf und richtig erwogen wird.

Es wurde gelegentlich schon hervorgehoben und wird später gründlich bewiesen werden, dafs Schaffen identisch ist mit wirklicher Neusetzung d. i. mit der Setzung von Substanzen, die vor ihrer Setzung als solche noch gar nicht, weder in noch aufser dem Setzenden als ihrem Schöpfer, vorhanden waren. Der Moment ihrer Kreation ist der Moment ihrer Verwirklichung, d. i. des Anfanges ihrer Existenz. Daher ist die geschaffene Substanz selbst an ihrem Schöpfungsakte auch in keiner Art irgendwie beteiligt; er als solcher ist alleinige That des Schöpfers, nicht Mitthat der Kreatur, denn der Schöpfungsakt als solcher hat die Exi-

stenz der Kreatur nicht schon zur Voraussetzung, da durch jenen diese als Substanz in die Existenz erst eintritt. Dagegen hat die Diremtion oder Teilung einer Substanz die Existenz der letztern als solcher ganz offenbar zur unumgänglichen Voraussetzung. Teilung einer Substanz und ihr Produkt: die Geteiltheit kann daher unwidersprechlich der Schöpfung derselben möglicherweise zwar nachfolgen, aber sie kann nie und nimmer auch die Wirkung des Schöpfungsaktes als solchen sein. Dieser als solcher setzt die Substanz und zwar als ein ganzheitliches, ungeteiltes Prinzip. Die Diremtion oder Teilung dieses substanzialen Ganzen kann aber nur die Folge der Zersetzung (Differenzierung) sein, in welche dasselbe zur Realisierung der ihm eigentümlichen Entwickelungsfähigkeit eingeht [7]. Wären daher die materiellen Atome Setzungen mittelst unmittelbarer Schöpfung Gottes, so wäre ein jedes derselben notwendigerweise auch ein ganzheitliches, ungeteiltes substantiales Prinzip, ein Sein an und für sich. Ein jedes derselben hätte also auch diejenige Eigenschaft, welche wir früher als die Grundeigenschaft jedes kreatürlichen Geistes und schliefslich seitens des Geistes als die einzige Bedingung erkannt haben, an deren Vorhandensein für ihn die Gewinnung des Selbstbewufstseins in der Form des Ichgedankens in dem Prozesse seiner Differenzierung gebunden ist. Nun ist aber kein materielles Atom und keine wie immer beschaffene Verbindung von solchen unseren früheren Nachweisungen zufolge imstande, jemals das Licht des Ichgedankens in sich zu entzünden und dadurch zu einem vernünftigen, das thatsächlich Existierende nach den Kategorieen von Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung u. s. w. beurteilenden Denksubjekte sich zu entwickeln. Und eben diese Impotenz aller materiellen Atome beweist mehr als alles andere, dafs keines der letzteren eine Gröfse an und für sich, ein ganzheitliches substantiales Prinzip ist oder sein kann. So ergiebt sich denn auch mit derselben Gewifsheit, dafs die materiellen Atome, wenngleich sie einmal geworden sind, doch nicht durch unmittelbare Setzung Gottes mittelst

Kreation geworden sein können, sondern durch Diremtion oder Zersetzung eines einmal noch nicht dirimierten, ganzheitlichen substantialen Prinzips geworden sein müssen. Die Atome als die letzten Bestandteile der Natursubstanz sind daher höchstens mittelbar Kreaturen Gottes, insofern, als sich nachweisen läſst, daſs dieser das Naturprinzip als ein substantiales Ganze, aus welchem die Totalität der Atome durch Diremtion oder Teilung von jenem sich entwickelte, ursprünglich geschaffen hat. Wie schon angedeutet, hoffen wir in dem Nachfolgenden den Beweis von der Kreatürlichkeit der Natursubstanz als einer ungeteilten, ganzheitlichen Seinseinheit bis zur vollsten Evidenz zu erbringen. Geht diese unsere Hoffnung aber in Erfüllung, so müssen auch die sämtlichen materiellen Atome als die minimalen Bruchteile betrachtet werden, in welche jenes ursprünglich substantiale Ganze durch den Prozeſs seiner Differenzierung sich auseinander gelegt hat. Und eben diese Auffassung der Atome macht schlieſslich noch eine Thatsache im Naturleben erklärlich, die ganz und gar unleugbar ist und von allen Forschern als selbstverständlich vorausgesetzt wird, die aber ohne jene Annahme ewig ein undurchdringliches Geheimnis, ja mehr als das, ein unlösbarer Widerspruch bleiben wird. Wir meinen die Einheit der Natur und ihres Lebens ungeachtet der unermeſslichen Vielheit der materiellen Atome, welche dieses Leben erzeugen.

5. Schon der Augenschein lehrt, daſs die Natur ein groſses zusammengehöriges Ganze ist, denn in ihr steht alles mit allem in lebendiger Beziehung und Wechselwirkung. Die zahllosen Atome und Atomkomplexe ziehen von einem Ende des materiellen Universums bis zum andern einander an und stoſsen sich gegenseitig ab, und eben dieses gegenseitige Anziehen und Abstoſsen der Atome und der gröſseren oder kleineren Atomkomplexe ist die Ursache, welche die ungeheure Mannigfaltigkeit des Naturlebens zur Erscheinung bringt. Zugleich ist die Beziehung aller Atome auf- und die Verbindung aller miteinander einem jeden derselben so unaufgebbar und wesentlich, daſs keines unter keinen Um-

ständen jemals in die Lage kommen kann, von jener Beziehung und Verbindung sich auch einmal zu befreien, um in völliger Isolierung sich auf sich selbst zu stellen und ein Leben für sich allein zu führen. Und eben nur weil das so ist, sind wir ungeachtet der unermeſslichen Vielheit diskreter Atome, in welcher die Natursubstanz dasteht, dennoch ebenso berechtigt wie genötigt, nach wie vor von einer Natureinheit oder einem Naturganzen zu reden. Diese durchaus unleugbare Einheit der Natur und ihres Lebens wird nun aber nur dadurch begreiflich und notwendig, daſs alle Atome als die kausalen Erzeugerinnen alles Naturlebens ursprünglich in der That ein einiges Ganze, eine noch ungeteilte substantiale Einheit gewesen sind und daſs sie infolge dessen nur einem Diremtionsakte dieser ursprünglichen Einheit ihre Entstehung zu verdanken haben. Denn hätten die Atome des Naturlebens nicht diesen gemeinschaftlichen Ursprung, sondern wären sie gleich anfangs unabhängig voneinander gegeben, sei es, daſs einem jeden derselben neben und mit allen anderen eine Existenz schlechthin zukäme, sei es daſs ein jedes, wie dies bezüglich der kreatürlichen Geister der Fall ist, unabhängig von allen anderen unmittelbar geschaffen wäre, so wäre schlechterdings nicht einzusehen, warum dieselben trotz ihrer völligen Unabhängigkeit von einander dennoch in dem vorher besprochenen Wechselverkehr stehen und zwar in einer Weise stehen sollten, daſs keines demselben jemals sich zu entziehen vermöchte. Dagegen sind nach unserer oben entwickelten Auffassung sämtliche materielle Atome, sozusagen, Geschwister, die einem und demselben Mutterschoſse, der ursprünglich noch nicht atomisierten aber atomisierbaren Natursubstanz entstammen. Alle Atome sind Fragmente oder die minimalen Bruchteile, in welchen die ursprünglich noch ungeteilte eine Natursubstanz den ihr eigentümlichen Charakter, eine allgemeine, universale Substanz zu sein, zur Offenbarung bringt. Vor ihrem Differenzierungs- als Diremtions- oder Zersetzungsprozesse war die Natursubstanz noch keine allgemeine, universale. Wohl hatte sie in diesem Zustande ihres Daseins die Be-

stimmung und die Fähigkeit, es zu werden, aber die Fähigkeit war noch nicht in die Wirklichkeit (Aktualität) übergetreten, die Bestimmung noch nicht zur Bestimmtheit geworden. Dies geschah erst in dem und durch den Differenzierungsprozeſs der Natursubstanz und zwar vollkommen erst dadurch, daſs die Zersetzung der letztern bis zur völligen Atomisierung derselben voranschritt, und daſs so die Natursubstanz in der Totalität der Atome selber die materielle Grundlage sich gab, über der sie die zahllosen und mannigfaltigen Prozesse ihres formalen Lebens in die Erscheinung treten lassen konnte. Von nun an offenbart sich in jedem Atome und in jedem Atomkomplexe die ursprüngliche Natursubstanz, aber in jedem in einer von der in allen anderen verschiedenen individuellen (besondern) Gestaltung. Ein und dasselbe substantiale Prinzip hat sich durch fortgesetzte Zersetzung seiner selbst in die Totalität der Atome auseinander gelegt und dadurch zwischen sich und den letzteren ein Verhältnis hergestellt, welches nur als ein solches des Allgemeinen zu dem Besondern und Individuellen, des Universalen zum Partikularen bezeichnet werden kann. Und eben hierdurch und nur hierdurch wird auch erklärlich, warum das Individuelle, das einzelne Atom, aus dem Kreise des Allgemeinen, des einen Naturganzen, nicht ausscheiden kann, sondern in der Verbindung und dem Wechselverkehr mit allen übrigen Atomen das Naturganze als eine trotz ihrer Geteiltheit und Vielheit zusammengehörige Einheit zu konstituieren genötigt ist. Alles Individuelle in der Natur ist individuelle Gestaltung eines und desselben Allgemeinen, der einen Natursubstanz, und eben deshalb ist, um in einem Bilde zu reden, diese auch der Herr und Gebieter, welcher alles Individuelle unter seiner Botmäſsigkeit hält und nur zu dem Zwecke ins Dasein treten läſst, um durch dasselbe den unerschöpflichen Reichtum seines eigenen Lebens und seine eigene verborgene Herrlichkeit an den Tag zu bringen. Nur auf das allgemeine Naturprinzip und sein Verhältnis zu den inviduellen Atomen und Atomkomplexen in der

Bildung von Körpern, nicht aber auch auf Gott und sein Verhältnis zur Welt, wie Schiller und Hegel und mit ihnen unzählige andere wähnen, finden die von dem erstern gedichteten und von Hegel am Schlusse seiner „Phänomenologie des Geistes“ in demselben durch und durch verkehrten Sinne wiederholten Verse ihre Anwendung:

„Aus dem Kelch des ganzen Wesenreiches
Schäumt ihm die Unendlichkeit.“ [8]

§ 5.

Die sekundäre und primäre Einheit der Natur.

Keinem unserer Leser kann die Bemerkung entgangen sein, dafs in dem vorhergehenden fortwährend von einer zweifachen, sehr verschiedenartigen Einheit der Natur die Rede ist. Die eine derselben ist die Folge des Zersetzungs- oder Differenzierungsprozesses der Natursubstanz, der zugleich ihre Materialisierung herbeiführt, die andere die Folge ihres Schöpfungsaktes vonseiten Gottes. Zwar haben wir beide Einheiten nach ihrer toto caelo verschiedenen Beschaffenheit im allgemeinen schon kennen gelernt. Indessen ist der Gegenstand interessant und für ein gründliches Verständnis der Natur und ihres Lebens auch wichtig genug, um demselben noch eine mehr ins einzelne gehende Betrachtung zu widmen. Wir beginnen mit der infolge des Differenzierungsprozesses in die Natur eingedrungenen Einheit und wenden uns dann zu derjenigen, welche durch Gottes Schöpfungsakt grundgelegt wurde. Jene bezeichnen wir als die sekundäre, während diese den Titel der primären erhalten mag.

1. Ihre sekundäre Einheit beweist die Natur, wie schon gesagt, thatsächlich dadurch, dafs in derselben, nach stattgefundener Differenzierung, alles mit allem in lebendiger Beziehung und Wechselwirkung steht. Die ohne Unterbrechung sich vollziehenden chemischen, physikalischen, elektrischen u. s. w. Prozesse zwingen die Atome, alte Verbindungen aufzulösen und neue mit anderen Atomen in der

mannigfaltigsten Art einzugehen und diese Trennung und Verbindung, Abstoſsung und Anziehung der Atome erstreckt sich von einem Ende des materiellen Universums bis zum andern. In diesem Verhalten zu- und gegeneinander offenbaren die Atome unbestritten ihre Zusammengehörigkeit zu einem Ganzen und mithin auch in gewisser Weise ihre Einheit. Aber welcher Art ist diese Einheit? Da jedes Atom ein Ganzes, wenn auch nur ein Teil- oder Bruchganzes für sich und als solches von jedem andern Atom räumlich geschieden ist, so kann selbstverständlich die Einheit der differenzierten Natur keine kontinuierliche oder konkrete der Natursubstanz sein. Die Natursubstanz ist nach ihrer Differenzierung oder Atomisierung kein kontinuierliches, in sich ohne Trennung zusammenhängendes, konkretes Eins, kein ἓν συνεχές. Vielmehr ist die Natursubstanz nach ihrer Atomisierung nur mehr ein diskontinuierliches, diskretes, kollektives Eins d. i. ein Eins, welches die Vielheit auf der Grundlage der Geteiltheit nicht aus- sondern einschlieſst, dessen zahllose räumlich getrennte Teile aber sämtlich aufeinander bezogen sind, mit einander die mannigfaltigsten Verbindungen eingehen und eben hierdurch trotz ihrer räumlichen Geschiedenheit ihre Zusammengehörigkeit zu einer sie alle umfassenden oder zu einer kollektiven Einheit beweisen. Eine andere Einheit als eine solch' kollektive ist die Totalität des Stoffs oder der Atome d. i. der Natursubstanz nach ihrer Differenzierung nicht und eine andere kann sie nicht sein, wofern die von uns entwickelte Ansicht von dem Gewordensein der Atome in der That, wie wir überzeugt sind, unwiderleglich fest steht.

2. Die vorher besprochene kollektive Einheit der atomisierten Natursubstanz hat im Gefolge oder richtiger zur Voraussetzung die wesentliche (qualitative) Gleichheit oder Identität sämtlicher Atome. Jedes Atom ist ja ein minimaler Bruchteil der einen ursprünglich noch nicht geteilten kontinuierlichen Substanz. Hierin, ein kleinster Teil dieses ursprünglich substantialen Ganzen zu sein, liegt die Grund-

beschaffenheit eines jeden Atoms; ein jedes ist daher auch mit allen übrigen wesentlich oder qualitativ identisch. Überhaupt wird man in dem Rahmen unserer Auffassung der Natur und ihres Lebens bekennen müssen, daſs es innerhalb derselben in der ganzen Unermeſslichkeit ihres Umkreises eine wahrhaft qualitative oder wesentliche Verschiedenheit nicht giebt noch geben kann. Zwar ist es in den Naturwissenschaften allgemeine Sitte, von einer solchen zu reden, aber es geschieht das in einem Sinne, welcher deutlich verrät, daſs der Ausdruck hier viel weniger streng genommen wird, als eigentlich geschehen sollte und von uns wirklich geschieht. So unterscheidet v. Gorup-Besanez in dem schon angeführten „Lehrbuch der anorganischen Chemie“ im allgemeinen eine zweifache Veränderung, welche ein Körper durch unmittelbare oder mittelbare Berührung mit anderen Körpern möglicherweise erfahren kann. Bald nämlich bleibt derselbe in und nach der Berührung eben das, was er vor derselben war, mit allen den Eigenschaften, die ihm als solchem zukommen, nur daſs er infolge der Berührung noch „eine Reihe von Eigenschaften auf kürzere oder längere Zeit erlangt, die er vorher allerdings nicht besaſs“. Ein solcher Körper erscheint auch nach der Berührung „in seinem eigentlichen Wesen“ nicht verändert. „Ein andermal (dagegen) erfährt der Körper, infolge der Einwirkung eines andern, eine tiefgreifende Veränderung, infolge deren er nicht etwa nur vorübergehend andere Eigenschaften bei im wesentlichen unveränderter Beschaffenheit annimmt, sondern vielmehr bleibend ein in allen seinen Eigenschaften völlig verwandelter, anderer geworden ist.“ Als Beispiele der erstern Art von Veränderung, welche die Körper durch gegenseitige Einwirkung erfahren, führt v. Gorup eine mit einem Tuche geriebene Glas- oder Siegellackstange, eine mit einem Magneten gestrichene Stahlstange, das in einer Reibschale zustande gebrachte innige Gemenge von Eisenfeile und pulverigem Schwefel an. Hier bleiben die betreffenden Körper, was sie an sich sind, nur zeigen sie nach der mit ihnen vorgenommenen Manipulation, so lange deren Wirkungen dauern,

aufser ihren früheren noch Eigenschaften, die sie vor jener Manipulation nicht hatten. Ein Beispiel der zweiten Art von Veränderung liefert die Vereinigung von Kalium und Wasser. „Das auf Wasser geworfene Kalium entzündet sich, brennt mit violetter Flamme, fährt auf der Wasseroberfläche zischend umher, und es entwickelt sich aus dem Wasser gleichzeitig eine Luftart, die, wenn man sie aufsammelt, sich von der atmosphärischen Luft ganz verschieden zeigt; allmählich verschwindet das Kalium ganz, und man hat nun eine Flüfsigkeit, welche nicht mehr reines Wasser ist. Sie schmeckt laugenhaft (wie verdünnte Seifensiederlauge) und hat u. a. die Eigenschaft, das Rot gewisser Pflanzenfarben in Blau, das Gelb anderer in Braun zu verwandeln. Das Kalium ebensowohl als das Wasser haben, indem sie miteinander in Berührung kamen, eine tiefgreifende Veränderung erfahren, so zwar, dafs daraus ganz neue wesentlich verschiedene Körper entstanden sind“ [9].

Die letzten Worte des mitgeteilten Citats geben zu erkennen, was die Naturforscher unter dem Ausdrucke „wesentliche (qualitative) Verschiedenheit“ verstehen. Diejenigen Körper sind ihnen „wesentlich“ verschieden, welche miteinander verglichen in ganz anderen Eigenschaften sich kundgeben. Allein bei dem Ausdrucke „ganz anderen“ wird man auf das „ganz“ nicht allzu grofses Gewicht legen dürfen. Denn wären die in Rede stehenden Eigenschaften in der That in voller Strenge ganz andere, wie wäre es dann überhaupt möglich und denkbar, dafs ein Körper, der als solcher jene Eigenschaften nicht hat, dieselben, auf welche Weise es sei, jemals erlangen könnte? Und wäre der Körper, in den ein anderer sich verwandelt, z. B. Wasser bei der Berührung mit Kalium, wirklich ein „ganz“ anderer, wie könnte dann diese Verwandlung überhaupt noch möglich erscheinen? Denn dadurch, dafs ein Körper durch irgendeinen in und an ihm sich vollziehenden Prozefs andere Eigenschaften annimmt oder in einen andern Körper sich verwandelt, beweist derselbe ja doch sonnenklar, dafs zwischen ihm als solchem und dem neuen Körper, der er wird, eben keine

unaufhebbare Kluft besteht, sondern dafs der Unterschied zwischen ihm und dem neuen, mag derselbe noch so grofs sein, doch immerhin ein solcher ist, dessen Ausgleichung nicht zu den Unmöglichkeiten gehört. Und gerade hierdurch tritt offen zutage, dafs die Verschiedenheit zwischen beiden in Wahrheit keine „wesentliche“ oder „qualitative“, sondern eine nur „graduelle“ oder „quantitative“ ist. Denn das in der strengen Bedeutung des Wortes „wesentlich“ oder „qualitativ“ voneinander Verschiedene kann nie und nimmer und durch keine Macht, wer sie auch sei, jemals ineinander übergeführt werden. Ein derartig Verschiedenes giebt es aber in der Natur nicht und deshalb kann in Beziehung auf sie von einer „qualitativen“ oder „wesentlichen“ Verschiedenheit im Ernste auch gar keine Rede sein. Wahrhaft wesentliche oder qualitative Verschiedenheit giebt es überhaupt nicht in der Sphäre einer und derselben Substanz, sondern eine solche findet sich nur zwischen mehreren Substanzen. Kurz: Der Ausdruck bezeichnet die schlechthin unüberbrückbare Kluft, durch welche der kreatürliche Geist als Substanz von der Natur und beide von Gott, dem absoluten Sein und Leben, geschieden sind.

3. Da sämtliche Atome ebenso viele minimale Bruchteile der anfänglich noch nicht atomisierten Natursubstanz sind, so läfst sich das Verhältnis derselben zueinander gleich leicht möglicherweise in zweifacher Art auffassen. Es ist die Annahme gestattet, dafs die Atome rücksichtlich ihrer Beschaffenheit und Eigenschaften alle vollkommen einander gleich sind und dafs sie sich nur durch ihr Verhältnis zum Raume oder durch ihre Lagerung voneinander unterscheiden. Wäre dieses in der That der Fall, so könnten die Atome unserer chemischen Elemente, wie schon angedeutet und wie nach dem oben S. 99 f. mitgeteilten Ausspruche Lothar Meyers auch die Naturwissenschaft wahrscheinlich findet, nicht die letzten, minimalsten Bestandteile des Stoffes sein, sondern auch diese wären notwendigerweise Zusammensetzungen oder Aggregationen aus noch kleineren Teilen, welche man füglich als „die Uratome“ aller Materie bezeichnen könnte. In diesen

Uratomen hätte man also in der That „den Urstoff“, welcher von vielen Naturforschern als eine Folgerung aus den von ihnen angestellten Untersuchungen postuliert wird, und von dem man behauptet, dafs er „hier zur wägbaren, dort zur unwägbaren Materie“ geworden d. i. dafs alle Materie nichts sei als eine so oder so beschaffene Aggregation jener Uratome. Nicht die Atome unserer chemischen Elemente, wohl aber die Uratome würden mithin die absolute Grenze bezeichnen, an der die Teilbarkeit der Natursubstanz ihr Ende erreicht hätte. Denkt man sich nun die Möglichkeit, dafs es der fortschreitenden Wissenschaft im Laufe der Zeiten noch einmal gelingen könne, dasselbe, was die Natur in ihrem Differenzierungsprozesse vollbracht, ebenfalls zu leisten — und wer möchte die absolute Unmöglichkeit derartiger Leistungen für alle Zukunft behaupten wollen? —, so müfsten sich auf diesem Höhenpunkte wissenschaftlicher Leistungsfähigkeit die sämtlichen Arten der chemischen Elemente in den qualitativ gleichen Urstoff wieder auflösen und umgekehrt dieser in jene sich wieder verwandeln lassen. Der mittelalterliche Traum vom „Steine der Weisen“ wäre zur Wirklichkeit geworden. Und es hätte sich dieses neue Wunder der Naturwissenschaft nicht in der phantastischen Form vollzogen, wie die früheren und späteren Alchemisten jenen Stein und dessen Wirkungen sich vorstellten, sondern so, dafs die mit ihm angestrebte Verwandlung von unedlen in edle Metalle jetzt in durchaus rationeller Weise und mit untrüglicher Sicherheit könnte bewerkstelligt werden. Doch — auch eine andere Möglichkeit liegt vor, nämlich die, dafs es Uratome von völlig gleicher Beschaffenheit in der Natur überhaupt nicht giebt und dafs mithin der Gedanke an einen derartigen Urstoff, durch dessen verschiedenartige Bewegung und Aggregation unsere zahlreichen chemischen Elemente entstanden seien, eine blofse Phantasie ohne Wirklichkeit und Wahrheit ist. Denn warum sollte es für die Natursubstanz im Fortgange ihrer Zersetzung oder Atomisierung eine Unmöglichkeit gewesen sein, bei der Herausbildung verschiedenartiger Atome stehen zu bleiben? Warum sollte sich ein

Teil der Natursubstanz nicht in Sauerstoff-, ein anderer in Wasserstoff-, ein dritter und vierter in Kohlen- und Stickstoff- etc. Atome haben auflösen können, ohne dafs die Natursubstanz auch noch die Fähigkeit besessen habe, diese Atome von verschiedener Beschaffenheit wieder zu zersetzen, bis sie alle zu den oben charakterisierten Uratomen von durchaus gleicher Beschaffenheit geworden wären? Würde diese Annahme der thatsächlichen Wirklichkeit entsprechen, so wäre einleuchtend, dafs „der Stein der Weisen“ das, was er bisher gewesen, nämlich ein schöner aber unrealisierbarer Traum, auch in alle Zukunft bleiben müsste. Wie es sich aber mit der einen und andern der beiden Möglichkeiten in Wirklichkeit verhalten mag, haben wir hier um so weniger zu untersuchen, als diese Aufgabe, wie jeder gern zugeben wird, nicht der Philosophie sondern nur der experimentierenden Naturwissenschaft zufallen kann. Für uns ist die eine Bemerkung ausreichend, dafs jede der beiden Möglichkeiten in unserer philosophischen Naturanschauung eine zulässige Stätte hat und dafs von einem Widerspruche zwischen dieser und der Naturwissenschaft in keinem Falle die Rede sein kann, mag letztere nun die eine oder die andere der beiden Möglichkeiten mit der Zeit als Wirklichkeit noch beweisen [10].

4. In dem Vorhergehenden wurde dargethan, dafs es unter den zahllosen Atomen und Atomverbindungen der einen Natur eine wahrhaft qualitative oder wesentliche Verschiedenheit nicht giebt noch geben kann. Vielmehr sind alle Atome im wesentlichen identisch, weil alle durch ihr gleiches Verhältnis zu einer und derselben Natursubstanz, nämlich minimale Bruchteile derselben zu sein, einen im wesentlichen gleichen Charakter offenbaren. Nun sind aber die Atome als die letzten Bestandteile des Stoffs oder der differenzierten Natursubstanz auch die Erzeugerinnen alles und jedes Naturlebens. Auch in der Sphäre des Naturlebens kann daher eine wahrhaft wesentliche oder qualitative Verschiedenheit nicht zugelassen werden. Die zahllosen Prozesse, welche durch Verbindung und Trennung der Atome in

ununterbrochenem Wechsel innerhalb des Naturganzen sich vollziehen, und die unermeſsliche Menge von Erscheinungen, welche jene als ebensoviele Lebensäuſserungen der einen Natursubstanz zutage bringen, sind immer und überall nur „quantitativ" oder „graduell" nicht „qualitativ" oder „wesentlich" voneinander verschieden.

Ferner tritt aus unserer Auffassung deutlich hervor, daſs im eigentlichen und strengen Sinne von einer „leblosen" Natur nirgendwo eine vernünftige Rede sein kann. Zwar sprechen die Vertreter der Naturwissenschaft allenthalben von einer solchen. Sie bezeichnen mit dem Ausdrucke die ganze „anorganische" Natur, während nach ihnen Leben nur in der „organischen" Hemisphäre derselben vorhanden sein soll. So sagt z. B. erst jüngst wieder der anonyme Rezensent von „Emil du Bois-Reymond's (gesammelten) Reden" in der „Deutschen Litteraturzeitung" vom 15. Januar 1887 S. 84 wörtlich Folgendes: „Unter ‚Lebenskraft' dachte man sich den unbekannten Realgrund aller derjenigen Funktionen, welche an lebendigen Organismen, Pflanzen und Tieren vorkommen, während in der anorganisch leblosen Natur von ihnen keine Spur vorhanden ist. Erzeugung, typische Entwickelung, Wachstum, relatives Gleichbleiben der Form bei rastlosem Wechsel des Stoffes, Irritabilität, Reproduktion, tierische Sensibilität, lauter solche Leistungen, wodurch der lebende Organismus sich vor dem leblosen Naturprodukt auszeichnet, wurden jenem rätselhaften Unbekannten, der ‚Lebenskraft' auf die Rechnung gesetzt." Diese sogenannt „anorganisch-leblose Natur" ist indessen, so sagen wir, bei Lichte besehen, nicht leblos; ihr Leben steht nur auf einer andern, und nach der gewöhnlichen aber nur relativ wahren Beurteilung, auf einer niedrigern Stufe als das der organischen Natur, aber Leben ist dort wie hier in ganz gleicher Weise. Denn leblos war die Natursubstanz nur einmal, als ungeteilte Einheit vor dem Beginne ihrer Differenzierung. Und hier war nicht bloſs ein Teil der Natursubstanz leblos sondern sie ganz als eine noch ununterschiedliche zwar lebensfähige aber actu noch nicht lebendige, mithin leblose Einheit. Aber

der Beginn ihrer Differenzierung war für die Natursubstanz ihrem ganzen Umfange nach auch der Beginn ihres aktuellen Lebens. Denn lebendig wird jedes Realprinzip in demselben Momente, in welchem es den Zustand, bloſses Realprinzip zu sein, verläſst und zu einem Kausalprinzipe sich entwickelt. Kann ja doch unter dem Ausdrucke „Leben“ gar nichts anderes verstanden werden als die Totalität von Erscheinungen, welche ein Realprinzip bei seiner Erhebung oder Entfaltung zu einem Kausalprinzipe als Wirkungen aus sich heraussetzt. Zwar sind diese Wirkungen als ebenso viele Lebensäuſserungen der betreffenden Substanz und Ursache sehr verschieden und mannigfaltig. Wir haben dies schon erkannt bei dem kreatürlichen Geiste, der sein Leben in den drei spezifisch oder, wenn man will, generisch verschiedenen Akten des Denkens, Wollens und Fühlens zur Offenbarung bringt. Ganz ebenso verhält es sich mit der Natur. Ja die Arten der von ihr herausgesetzten Erscheinungen sind noch viel zahlreicher als die des Geistes, weil die Natur nicht bloſs, wie der Geist, in ihren letzten und höchsten Gebilden, den Tieren, ebenfalls zu einem subjektiven Leben in dem auch ihr eigentümlichen Denken, Begehren (Wollen) und Empfinden (Fühlen) vordringt, sondern weil sie infolge ihrer substantialen Geteiltheit auch eine unübersehbare Zahl objektiver (materieller) Erscheinungen zutage fördert, was dem Geiste wegen seiner substantialen Ungeteiltheit schlechterdings unmöglich ist. Aber mögen die von der Natursubstanz erzeugten objektiven und subjektiven, anorganischen und organischen Vorgänge und Erscheinungen noch so verschieden sein, — Lebensäuſserungen derselben sind doch alle ohne jede Ausnahme, nur daſs die Natur in der Entfaltung und Auswirkung ihres Lebens, ebenfalls zufolge ihrer substantialen Geteiltheit, eine unübersehbare Stufenreihe durchläuft, bis sie, mit der Setzung ihrer vollendetsten Organismen, der anthropoiden Affen, auch die höchste und letzte Steigerung ihres objektiven wie subjektiven Lebens erreicht. Somit steht der einen Natursubstanz die Totalität der Naturerscheinungen als der Wirkungen von jener gegenüber,

und die letzteren in ihrer Einheit und Zusammengehörigkeit bilden das eine Naturleben. Aber dieses Leben offenbart sich in zahllosen Lebensäufserungen, sowie auch die eine Natursubstanz in zahllose Teilsubstanzen d. i. Atome sich auseinandergelegt und besondert hat. Von Leblosigkeit der Natur in der anorganischen Hemisphäre ihres Daseins kann daher in der That ernstlich nicht gesprochen werden, und will man den Ausdruck dennoch beibehalten, so hat er nur relative Gültigkeit, insofern als das Leben der anorganischen Natur mit dem der organischen verglichen als die frühere und noch untergeordnete Stufe in der Differenzierung der einen Natursubstanz angesehen und behandelt wird.

5. Die in Verhandlung stehende sekundäre Einheit der Natur und ihres Lebens bietet der Betrachtung noch eine bis jetzt kaum berührte Seite dar, deren Erörterung für das wissenschaftliche Verständnis jener von aufserordentlichem Gewichte ist, wir meinen das Verhältnis, welches zwischen dem Individuellen, Besondern und Allgemeinen in dem Naturganzen obwaltet. Innerhalb der Natur giebt es zunächst ein real oder substantial Allgemeines, Besonderes und Individuelles in sehr verschiedenen Abstufungen. Jenes, das substantial Allgemeine in höchster Steigerung oder das Allgemeinste ist der Stoff oder die Materie in ihrer Totalität, denn sie als solche ist die, freilich durch und durch geteilte eine Substanz, welche in allen Bildungen der Natur sich zur Darstellung bringt und mithin allen Naturgebilden gemein, also das substantial Allgemeine in seinem gröfsten Umfange ist [11]. Welchen Gegenstand der unermefslichen Natur man immer ins Auge fassen mag, überall ist es ein und dasselbe substantiale Prinzip, welches hier zur Sonne, dort zu einem Planeten oder Kometen, hier zu einem anorganischen, dort zu einem organischen Produkte sich gestaltet und welches durch diese seine Gegenwart in allen materiellen Naturgebilden als das substantial Allgemeinste ganz unverkennbar sich ausweist. Aber die Totalität der Materie oder die eine Natursubstanz stellt sich dar in einer unübersehbaren Stufenreihe von Einzelbildungen, angefangen

von dem an Umfang oder Masse gröſsten der Himmelskörper bis herab zu den einzelnen Atomen, und eben dieses unermeſsliche Wesenreich verhält sich zur Totalität des Stoffs, also zu dem substantial Allgemeinsten, wie das substantial niedrigere Allgemeine, Besondere und Individuelle. Die Begriffe des substantial Allgemeinen, Besondern und Individuellen sind demnach mehr oder weniger relative, flieſsende. Zwar giebt es ein Allgemeinstes in der Natur wie ein Individuellstes. Jenes ist die Materie in ihrer Totalität, dieses das Atom, respektive das Uratom, in welches die eine Natursubstanz als in ihren kleinsten, keiner weitern Diremtion fähigen Bruchteil sich individualisiert hat. Aber innerhalb dieser Begriffssphären ist der Begriff eines jeden Naturprodukts ein relativer, flieſsender, der, je nachdem er unter diesem oder jenem Gesichtswinkel betrachtet wird, zu einem allgemeinen, besondern oder individuellen in höherer oder niedrigerer Abstufung sich gestaltet. Die Hand des menschlichen Leibes, verglichen mit dem Arme, ist ein substantial Individuelles, denn jene ist nur einer von den vielen Bestandteilen, die dieser als das Allgemeine in sich vereinigt. Fasse ich aber den Arm in seiner Beziehung und Zugehörigkeit zum Leibe, so sinkt auch jener diesem als dem Allgemeinen gegenüber wieder zu einem Individuellen herab, während er in seiner Mittelstellung zwischen Hand und Leib das substantial Besondere repräsentiert. Und ganz ebenso verhält es sich mit jedem materiellen Gebilde, je nachdem dasselbe mit einem ihm über- oder untergeordneten verglichen wird oder je nachdem es sich als ein relatives Ganze mit ihm zugehörigen Bestandteilen oder aber umgekehrt als einen Bestandteil eines ihm übergeordneten gröſsern relativen Ganzen zu erkennen giebt.

Dem substantial Allgemeinen, Besondern und Individuellen mit ihren beiden extremsten Ausläufern des Allgemeinsten und Individuellsten entspricht innerhalb der Natur nun auch ein formal oder phänomenal Allgemeines, Besonderes und Individuelles, ebenfalls mit zwei äuſsersten Endpunkten. Der eine der beiden letzteren, das formal All-

gemeinste, ist gegeben in dem Gesamtleben der einen Natursubstanz, welches der Atomisierung der letztern durchaus analog in zahllosen Einzelerscheinungen oder einzelnen Lebensäufserungen zutage tritt. Dagegen erkennen wir das formal Individuellste leicht in den verhältnismäfsig dürftigen Erscheinungen oder Lebensäufserungen, deren das einzelne Atom, für sich betrachtet, fähig ist, die dasselbe aber nur in Verbindung mit anderen Atomen hervorzubringen vermag. Zwischen diesen beiden Endpunkten liegen alle Erscheinungen des Naturlebens ohne jede Ausnahme. Und so wie jedes materielle Gebilde den Charakter des Allgemeinen, Besondern oder Individuellen in höherer oder niedrigerer Abstufung an sich trägt, je nachdem es mit diesen oder jenen anderen Naturgebilden verglichen wird, ebenso verhält es sich auch auf dem formalen oder phänomenalen Naturboden in dem Gebiete des Naturlebens. Wie demnach in der Natur nach ihrer Differenzierung nirgendwo ein wahrhaftes substantiales Ganze, eine ungeteilte substantiale Einheit mehr vorhanden ist, sondern alle Ein- und Ganzheiten dort nur Brucheinheiten und Bruchganze sind, die sich mit anderen ihres Gleichen zu den mannigfaltigsten mehr oder weniger individuellen, besonderen und allgemeinen Gebilden zusammenschliefsen, ganz so ist auch das Leben oder die Erscheinungsweise eines jeden Einzeldinges in der Natur in Wahrheit nicht sein Leben sondern das der einen Natursubstanz, welche in jedem Einzelleben nur ihrem Gesamtleben zu einer bestimmten mehr oder weniger individuellen, besondern oder allgemeinen Äufserung verholfen hat. Das substantial und formal Allgemeine ist innerhalb der Natur die herrschende Macht, der alles unterworfen und in Beziehung auf welche alles Einzelne nur Mittel zum Zwecke ist. Ebendeshalb kommt es der Natur auf das Einzelne als solches auch gar nicht an. In ununterbrochenem Wechsel läfst sie, unerschöpflich an Fruchtbarkeit und an Zerstörungslust, auf allen Stadien ihrer Entwickelung das Einzelne in stets neuen materiellen Gebilden immer wieder ins Dasein treten, um es nach verhältnismäfsig kurzer Zeit mit seinem Leben in der Regel

schon wieder verschwinden zu lassen und in den allgemeinen Naturgrund zurückzunehmen, aus dem es selber hervorgekommen.

Zwar wird das Einzelne, der Substanz oder den Stoffen nach, aus denen es besteht, niemals zunichte, denn jede einmal vorhandene Substanz ist, wie wir schon wissen, schlechthin unvergänglich und unvertilgbar. Aber die Natur zerbricht bei allen ihren materiellen Gebilden sehr bald mehr oder weniger die Form oder Gestalt derselben und zwar aus dem einfachen Grunde, weil jene als zerteilte Substanz ihr Leben nur dadurch unterhalten kann, dafs sie in fortwährendem Wechsel das bestehende Individuelle in sich zurücknimmt, um es zum Aufbau neuer individueller Gebilde wieder zu verwerten. So bewegt sich das Leben der Natur in einem ununterbrochenen Kreislaufe von Entstehen und Vergehen — ein handgreiflicher Beweis dafür, dafs die Einheit der Natur nach ihrer Differenzierung oder dafs ihre sekundäre Einheit eine nur kollektive ist d. i. auf der Grundlage substantialer Geteiltheit sich auferbaut. Aber die Bezeichnung wie die Beschaffenheit eben dieser sekundären Natureinheit weist auf eine ganz anders beschaffene primäre Einheit derselben hin. Dieselbe ist der Natur durch den Differenzierungsprozefs zwar ein- für allemal verloren gegangen, nichtsdestoweniger wird es möglich sein, aus der Beschaffenheit der differenzierten Natur auch ihre wesentliche Beschaffenheit zu erkennen und dadurch in dem Verständnisse der Natur und ihres Lebens einen bedeutenden Schritt weiter zu thun. Jener primären Natureinheit haben wir jetzt unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden.

6. Das erste, was uns bei der Betrachtung der primären Natureinheit entgegen tritt, ist dies, dafs dieselbe sich nur auf die Natur als Substanz oder auf das Naturprinzip als solches, nicht aber auch auf das Leben oder die Erscheinungsweise dieses Prinzipes beziehen kann. Denn die Natur war, so lange ihre primäre Einheit dauerte, noch gar nicht lebendig. In diesem Zustande war sie nur erst Substanz noch nicht Ursache, nur Real- noch nicht Kausalprinzip.

Und als geschaffene Substanz konnte die Natur auch so wenig, wie der kreatürliche Geist, aus und durch sich selbst ihren blofs substantialen Charakter ablegen, um sich zu einer Wirkungen setzenden Kausalität zu entfalten, vielmehr war sie hierfür durchaus auf fremde Einwirkungen angewiesen, — Einwirkungen, die man sich für die Natur wohl ebenso von Gott als dem Schöpfer derselben ausgehend denken mufs, wie dies bezüglich der Glieder des antithetischen Geisterreiches der Fall ist. Nun! Vor der Reception solcher Einwirkungen und ihrer Wirksamkeit in ihr war die Natur also blofs Substanz aber was für eine? Welches waren in diesem Zustande ihre wesentlichen Eigenschaften? In erster Linie war dieselbe ganz offenbar, in diametralem Gegensatze zu ihrem Zustande nach eingetretener Differenzierung, ein kontinuierliches, zusammenhängendes, ungeteiltes, ganzheitliches substantiales Eins, ein ἓν συνεχές. Als einer Substanz kam der Natur auch hier schon selbstverständlich eine Existenz in und an ihr selbst, nicht in und an einem andern zu, denn das ist der auszeichnende Vorzug jeder Substanz, mag dieselbe nun schon in der Differenzierung begriffen sein oder ihre Einleitung noch erst erwarten. Daher darf die Natur in ihrer primären Daseinsweise keineswegs als Erscheinung, auch nicht als die Erscheinung Gottes, der absoluten Substanz, angesehen werden. Und als ganzheitliche Substanz war die Natur in ihrer primitiven Daseinsweise eine ununterbrochene Einheit, nicht der Teil einer allgemeinen Substanz oder nicht aus diskreten, räumlich getrennten Teilen bestehend, sondern ein kontinuierlich zusammenhängendes substantiales Eins. Als ein solches war die Natursubstanz ferner unleugbar eine Gröfse, eine substantiale Seinsgröfse, den Raum nach den drei ihm gleich wesentlichen Dimensionen der Breite, Länge und Höhe erfüllend. Ist es erlaubt, einer Vermutung über die primitive Seinsgröfse der Natur Ausdruck zu geben, so mag man dieselbe zwar nicht als eine „unendliche“ oder endlose, wohl aber als eine ungeheure, den Raum nicht ganz — denn dieser als solcher ist nach allen seinen Dimensionen in der That endlos —

aber doch einen unermeſslich groſsen Teil desselben erfüllende Kugel sich vorstellen [11a], nicht unähnlich dem empedokleischen σφαῖρος, nur mit dem zweifachen, freilich schwer wiegenden Unterschiede, daſs Empedokles den σφαῖρος schon als ein Gemenge der schlechthin und unabhängig voneinander existierenden vier Elemente: Erde, Wasser, Luft und Feuer ansah und daſs er infolge dessen denselben nicht geschaffen sein lieſs, wie denn der Gedanke einer Kreation der Welt und in dieser der Natur dem ganzen griechisch-römischen Altertum in seiner Wissenschaft durchaus fremd geblieben ist. Dagegen sind uns mit der neuern Physik die vier genannten Stoffe weder die Grundstoffe der Materie noch kommt ihnen eine Existenz schlechthin zu, da nach unserer Auffassung alle Materie das gemeinschaftliche Produkt ist, in welches die primitive, von Gott geschaffene substantiale Natureinheit in dem Prozesse ihrer Differenzierung sich besondert hat [12]. Und da auf Grund unbezweifelbarer Thatsachen, wie wir darthun werden, das Naturprinzip als primitives Eins oder Ganzes seine Existenz oder sein Gewordensein in der That einem Schöpfungsakte Gottes verdankt, so sind ihm die Ausdehnung in die drei Dimensionen des Raumes sowie alle bei dem Eintritte seiner Differenzierung aus jener sich entwickelnden quantitativen Verhältnisse oder Eigenschaften recht eigentlich angeschaffen. Daher sind dieselben aber auch nicht, wie Kant will, bloſse Empfindungsqualitäten des die Natur wahrnehmenden Sinnensubjekts sondern sie sind nach Lockes Auffassung objektive Eigenschaften der Natursubstanz und einer jeden ihrer in dem Differenzierungsprozesse derselben zum Vorschein kommenden Individualisationen. Sie als solche sind der Natursubstanz durchaus wesentlich und ebenso unverlierbar, wie diese selber unzerstörbar ist. Mit einem Worte: In der Beschaffenheit der primären Natureinheit als einer räumlichen Seinsgröſse findet Lockes tiefsinnige Lehre von den primären Eigenschaften der Körperwelt im Unterschiede von ihren sekundären als bloſsen Empfindungsqualitäten ihre Begründung. Und da nun der Mensch imstande ist, die Gröſsenverhältnisse der

Körperwelt so, wie sie dieser an sich zukommen, auch zu erkennen, so giebt es trotz des vielfach Subjektiven, welches in unsere Vorstellungsweise der Körperwelt sich einmischt, in derselben doch auch eine Reihe objektiver Elemente, die uns, Kants Ansicht ebenfalls durchaus entgegen, über das Ansich der Dinge belehren. Helmholz hat dieselben in folgendem, von uns bei einer frühern Gelegenheit schon mitgeteilten Satze kurz und schön zusammengefaſst. „Nur die Beziehungen der Zeit, des Raumes, der Gleichheit, und die davon abgeleiteten der Zahl, der Gröſse, der Gesetzlichkeit, kurz das Mathematische, sind der äuſsern und innern Welt gemeinsam, und in dieser kann in der That eine volle Übereinstimmung der Vorstellungen mit den abgebildeten Dingen erstrebt werden“ [13].

7. Zu wiederholten Malen wurde hervorgehoben, daſs die Natursubstanz in ihrer ursprünglichen Daseinsweise bloſs als Kreatur Gottes noch ohne alles aktuelle Leben war. Zwar war die primäre Natureinheit wie jede Kreatur als Setzung Gottes schon die reale Möglichkeit einer unerschöpflichen Lebensfülle, aber die Möglichkeit war noch nicht in die Wirklichkeit übergesetzt, sondern dies geschah erst und konnte nur geschehen in der von Gott herbeigeführten Differenzierung der durch ihn geschaffenen Natursubstanz. Indessen wird man bezüglich der Natur ebenso wenig wie bei dem antithetischen Geiste nötig haben, ihren Schöpfungs- von dem Differenzierungsakte derselben durch eine lange Zwischenzeit zu trennen. Dieser kann und wird wohl jenem auf dem Fuſse gefolgt sein, denn was sollte Gott haben bestimmen können, mit der Differenzierung der einmal geschaffenen Natur noch lange zu warten? Aber dem sei wie ihm wolle. Mag der Differenzierungs- noch so nahe an den Schöpfungsakt grenzen, es sind doch eben zwei und als solche gänzlich verschiedene Akte und nicht einer, die deswegen auch nur nacheinander und nicht zugleich in einem und demselben Momente eingetreten sein können. Die Natursubstanz als primäre Einheit war also einmal faktisch noch nicht differenziert, ein noch gänzlich indifferentes Prinzip.

Und da die Indifferenz derselben identisch ist mit der Negation all' und jeden Lebens in ihr, der Begriff des Lebens aber mit dem der Thätigkeit oder Bethätigung des im Leben befindlichen Prinzips in Eins zusammenfällt, so war die primäre substantiale Natureinheit auch noch ohne alle und jede Thätigkeit. Es gab in ihr mit anderen Worten noch keine aktuell wirksamen Kräfte, sondern vorläufig bloſse Anlagen oder Potenzen, die aber erst der Aufweckung durch fremde Einwirkung bedurften, um sich in lebendige Kräfte um- und überzusetzen. Kurz: Die primäre Natureinheit war, wie schon gesagt, ein bloſses Real- noch kein Kausalprinzip, nur Substanz noch nicht Ursache, doch mit der Bestimmung und Befähigung, zu dieser zu werden, um dann in einer endlosen Entwickelung die in ihr grundgelegte Lebensfülle mehr und mehr zur Erscheinung zu bringen und hierdurch einer vollendeten Entfaltung des in ihr verborgenen Reichtums zwar fortwährend sich zu nähern, ohne dieselbe jedoch in Wirklichkeit jemals erreichen zu können. Aber mit der Aufweckung der primären substantialen Natureinheit zu aktuellem Leben ging mit dieser, wie wir schon wissen, noch eine Veränderung vor, die sie als solche d. i. als Ein- und Ganzheit vernichtete. Es ist hier der Ort, auch diesen Gegenstand im Zusammenhange zu behandeln.

8. Der kreatürliche Geist erfährt durch den Prozeſs seiner Differenzierung eine Änderung seiner als eines substantialen Prinzips, namentlich bezüglich der Ein- und Ganzheit desselben, gar nicht. Dieselbe ungebrochene, ganzheitliche substantiale Monas, welche der Geist vor dem Beginne seiner Differenzierung ist, bleibt derselbe fort und fort und durch die Beibehaltung dieser ihm unverlierbaren Beschaffenheit offenbart derselbe sich eben als ein geistiges Prinzip, eine geistige Substanz in diametralem Gegensatze zur Natursubstanz, welche durch den Verlust jener Eigenschaft in dem Prozesse ihrer Differenzierung zur Materie oder zu einem materiellen Prinzipe sich entwickelt. Bei dieser Einsicht, zu der eine ebenso sorgfältige als in allen wesentlichen Punkten erschöpfende Theorie des menschlichen Be-

wufstseins uns geführt hat, sind wir in der Lage, eine bessere und richtigere Verhältnisbestimmung zwischen Geist und Natur im Gebiete des kreatürlichen Daseins zu treffen, als dieselbe in der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts einem Réné Descartes gelungen ist. Der (kreatürliche) Geist verhält sich zur (kreatürlichen) Natur nicht wie die denkende zur ausgedehnten Substanz, die substantia cogitans zur substantia extensa, so zwar, dafs dem Geiste das Attribut des Denkens ohne das der Ausdehnung, der Natur dagegen das der Ausdehnung mit Ausschlufs all' und jeden Denkens zukommt. Bei dieser Verhältnisbestimmung von Geist und Natur war freilich eine Wechselwirkung beider Substanzen, wie dieselbe nach unserm frühern Nachweise unter der Bezeichnung der communicatio idiomatum in dem Menschen thatsächlich statt findet, weder denkbar noch möglich [14]. Abgesehen von manchem andern macht allein schon der in Rede stehende Mifsgriff Descartes' die Thatsache vollkommen erklärlich, dafs seine Anthropologie sehr bald in dem sogenannten Occasionalismus die wunderlichste aller Ausgestaltungen erhielt, sowie es auch durchaus begreiflich ist, dafs diese, man möchte sagen, wahnwitzige Doktrin raschen Schrittes in dem monistischen Pantheismus eines Spinoza und dem monadistischen eines Leibniz wieder zu Grabe getragen wurde [15]. Aber deshalb, weil Descartes den Wesensdualismus von Geist und Natur falsch bestimmte, ist dieser überhaupt noch keineswegs aufzugeben, wie es leider nicht nur Spinoza und Leibniz, sondern auch die meisten Chorführer der letzten bis in die Gegenwart hineinreichenden Periode der deutschen Philosophie, ein Kant, Joh. Gottl. Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, Schopenhauer, Eduard Zeller, H. Lotze, Eduard von Hartmann und viele andere, meistens in grofser Überstürzung, gethan haben. Statt auf diese Bahn sich zu begeben und den Wesens-Dualismus von Geist und Natur in den Wesens-Monismus beider, ja alles Existierenden umzuescamotieren, wäre es verdienstlicher und fruchtbringender gewesen, Anton Günthers Beispiel

nachzuahmen und in anhaltender, ernster und besonnener Arbeit den Versuch zu wagen, den Dualismus von Geist und Natur von den Fehlern, die bisher bei Aufstellung desselben begangen wurden, endlich einmal zu reinigen und so mit der Zeit ein allseitig richtiges und wahrhaft wissenschaftliches Verständnis beider Realprinzipien herbeizuführen. Wäre dieses geschehen, so hätte man nach und nach zu der Erkenntnis vordringen müssen, dafs jeder Substanz, welche immer sie sei, also auch dem kreatürlichen Geiste und der kreatürlichen Natur beide Attribute, sowohl Ausdehnung als Denken, zukommen und zukommen müssen. Denn jede Substanz ist ein selbständiges, keinem andern inhärierendes sondern in und an sich selber seiendes reales Prinzip. Als ein solches ist sie notwendigerweise auch in und an einem bestimmten Punkte des nach allen Dimensionen endlosen Raumes, sie hat in jedem Augenblicke ihren bestimmten Ort, den sie erfüllt und von dem sie, solange sie in demselben verweilt, jede andere Substanz ausschliefst. Und das gilt nicht blofs ganz gleichmäfsig von Geist und Natur im Bereiche der kreatürlichen Substanzen sondern es gilt auch — wir nehmen keinen Anstand, es gerade herauszusagen — von Gott, der absoluten Substanz, weshalb denn die sogenannte Allgegenwart Gottes etwas anders gefafst werden mufs, als dies von den meisten Theologen und Philosophen zu geschehen pflegt. Und wie jeder Substanz Ausdehnung und Raumerfüllung als wesentliche, unverlierbare Eigenschaft zuerkannt werden mufs, ebenso wird eine jede derselben infolge des in ihr sich vollziehenden Differenzierungsprozesses auch zu einem denkenden Prinzipe. Auch die Natur ist demnach eine Gedankenmacht, so gut wie der kreatürliche Geist, nur, dafs sie nicht wie dieser sofort bei dem Beginne ihres Differenzierungsprozesses auf die Herausbildung des ihr eigentümlichen Denkens hinarbeitet. Vielmehr erreicht die Natur ihr Denken erst am Ende ihrer Entwickelung mit der Produktion der animalichen Individuen, nachdem sie vorher die unübersehbare Reihe ihrer anorganischen und ihrer organischen Bildungen bis zu dem voll-

endetsten Pflanzenorganismus hervorgebracht hat. Und wie die Natur ihren Differenzierungsprozeſs nur auf der Grundlage einer substantialen Teilung, der Geist dagegen als ungeteiltes substantiales Prinzip vollzieht — Vorgänge, durch welche die Wesensverschiedenheit beider offenbar wird —, so werden auch die Denkformen, welche beide Realprinzipien ausbilden, dieselbe wesentliche Verschiedenheit gegeneinander aufweisen müssen. So ist das Denken des Geistes, wie wir schon wissen, ein selbstbewuſstes, das der Natur in ihren animalischen Individuen ein selbstbewuſstloses. Jenes ruht auf der Unterscheidung der Dinge nach Sein und Erscheinung, Ursache und Wirkung u. s. w. kurz: seine elementaren Formen sind die Kategorieen, weshalb es denn auch mit vollem Rechte auf die auszeichnende Benennung des vernünftigen Denkens Anspruch erhebt. Dagegen prägt die Natur als die einzige elementare Denkform die Sinnesvorstellung aus — eine Vorstellung, die, so verschieden sie immer sein mag, je nachdem sie von dem Sinnensubjekte durch diesen oder jenen Sinn gewonnen wird, dennoch stets als ihre wesentlichste Eigenschaft das Charakteristische an sich trägt, daſs dem betreffenden Subjekte bei keinem von ihm vorgestellten Gegenstande die Unterscheidung von Sein und Erscheinen, Ursache und Wirkung u. s. w. möglich wird. Und eben deshalb ist alles Denken der Natur in ihren animalischen Individuen ein Denken ohne Selbstbewuſstsein, ohne Ichgedanken. Aber eben in dieser qualitativen oder wesentlichen Verschiedenheit beider Denkweisen liegt auch der Grund und die Möglichkeit, warum dieselben in dem Menschen durch die in ihm bewirkte Vereinigung eines Geistes mit einer sinnbegabten Individualität der Natur einander ergänzen und gegenseitig sich bereichern. Doch — hiermit erinnern wir die Leser des ersten Bandes nur an bereits bekannte Dinge [16]. Gehen wir daher an dieser Stelle darüber weg, denn wir haben unseren Lesern noch etwas anderes und bis jetzt keineswegs genügend Behandeltes vor Augen zu führen.

9. Es wurde früher dargethan und vorher wieder daran erinnert, daſs die Natursubstanz erst infolge ihres Entwick-

lungsprozesses sich materialisiere, Materie werde, und zwar deshalb, weil sie in diesem in substantiale Geteiltheit bis zur Atomisierung derselben auseinandergehe. Welchen Charakter hatte denn nun die Natursubstanz vor dem Beginn ihrer Differenzierung? War sie in diesem Zustande etwa geistiges Sein, ein immaterielles Prinzip? Unter einem Geiste versteht der Sprachgebrauch nur diejenige Substanz, welche aus ihrem Differenzierungsprozesse als ein ihrer selbst bewuſstes Subjekt, als ein Ich sich erhebt. Die Möglichkeit hierfür ist aber an die Bedingung gebunden, daſs die betreffende Substanz nicht nur vor ihrem Differenzierungsprozesse ein ein- und ganzheitliches Realprinzip ist — dieses Los teilt jede Substanz mit allen anderen — sondern daſs auch der in jener sich vollziehende Differenzierungsprozeſs nicht zur Diremtion derselben führt, sie vielmehr in diesem das ungeteilte substantiale Ganze bleibt, welches als indifferentes Prinzip sie gewesen. Nun ist aber gerade die durch ihre Differenzierung stattfindende Zersetzung oder Zerteilung der Natursubstanz zugleich der Vorgang, durch welchen diese eben sowohl zur Materie als es ihr durch denselben schlechthin unmöglich wird, jemals in irgendeinem ihrer zahllosen Gebilde das Selbstbewuſstsein in der Form des Ichgedankens zu gewinnen. In Übereinstimmung hiermit kann denn auch wie unter einem geistigen so unter einem immateriellen Wesen nicht ein solches verstanden werden, welches bloſs vor seinem Differenzierungsprozesse ein ungeteiltes substantiales Ganze ist, sondern nur ein solches, welches zugleich die Kraft und Macht besitzt, diese groſse Eigenschaft auch in dem Prozesse seiner Differenzierung sich fort und fort zu bewahren. Eine solche Substanz ist aber im Gebiete des kreatürlichen Daseins nur der Geist in und auſser dem Menschen, und eben deshalb wird nur ihm, nicht auch der Natur, selbst nicht vor ihrem Differenzierungsprozesse, die Eigenschaft der Immaterialität zugesprochen werden können. Aber wie soll man die primäre Natureinheit sich denn vorstellen, wenn sie weder als geistiges noch als immaterielles,

doch auch nicht als materielles Prinzip gedacht werden darf, da sie dieses letztere eben nur durch den unwiederbringlichen Verlust ihrer primären Einheit werden kann. Nun! Die Natursubstanz in ihrer primitiven Daseinsweise war freilich noch nicht wirkliche, wohl aber schon mögliche Materie. Sie war zu dem Zwecke und mit der Fähigkeit geschaffen, dafs sie durch ihre Differenzierung sich materialisieren sollte und mufste. Will man dieses Verhältnis der wirklich materialisierten Natursubstanz zu dem ursprünglichen Zustande derselben mit einem Worte ausdrücken, so könnte man sich dazu füglich der Leibnizischen Bezeichnungen materia prima und secunda bedienen, wenngleich Leibniz diesen Worten einen ganz andern Sinn unterlegt, als wir hier mit denselben verbinden. Die Natursubstanz in ihrem primären Zustande ist materia prima, weil sie der reale Möglichkeitsgrund zu ihrer später erfolgenden Materialisierung ist. Ist aber die blofse Möglichkeit hierzu zur Wirklichkeit geworden, so mag sie als thatsächlich materielle Substanz materia secunda heifsen [17].

§ 6.

Die Naturkräfte.

Die Naturforscher reden fast ausnahmslos in ihren Schriften von einer zwar nicht näher bestimmten, aber jedenfalls grofsen Anzahl von Naturkräften, ohne dafs auch nur einer unter ihnen sich einmal ernstlich einfallen liefse, das gegenseitige Verhältnis jener vielen Kräfte genau zu untersuchen, und hierdurch zu einer Reduktion derselben auf vielleicht eine einzige oder doch nur einige Grundkräfte wenigstens den Anfang zu machen. Was Kant von der bürgerlichen Gesetzgebung und dem Wunsche sagt, den man rücksichtlich ihrer längst gehegt, aber niemals erfüllt habe, dasselbe findet mutatis mutandis auch auf die vielen Naturkräfte unserer Naturforscher seine Anwendung. „Es ist ein alter Wunsch, meint jener, der, wer weifs wie spät, vielleicht

einmal in Erfüllung gehen wird, dafs man doch einmal statt der endlosen Mannigfaltigkeit bürgerlicher Gesetze ihre Prinzipien aufsuchen möge, denn darin kann allein das Geheimnis bestehen, die Gesetzgebung, wie man sagt, zu simplifizieren“ [18]. Wie weit selbst die angesehensten Naturforscher unserer Tage von der Erfüllung dieses Wunsches rücksichtlich der vielen von ihnen behaupteten Naturkräfte noch entfernt sind, möge der Leser aus den Ausführungen ersehen, welche wir über den Gegenstand in unserm „Emil Du Bois-Reymond etc.“ S. 57f. niedergeschrieben haben. Dort haben wir namentlich an Aussprüche von Helmholtz erinnert, deren Ursprung freilich bereits drei Jahrzehnte zurück datiert. Dafs aber auch heutzutage der in Rede stehende Zustand in den Kreisen der Naturforscher sich noch nicht geändert hat, mag uns statt vieler anderen Carl Vogt, der bekannte langjährige Apostel des Materialismus, beweisen. Vogt hat am 12. August 1886 in der Sitzung der schweizerischen Naturforchenden Gesellschaft zu Genf einen Vortrag gehalten. Derselbe ist unter dem Titel: „Einige darwinistische Ketzereien“ abgedruckt in Westermanns „Illustrirten deutschen Monatsheften“. Januar 1887. Hier heifst es S. 482 wörtlich also: „Es giebt keine einfache Naturerscheinung; eine jede ist die Resultante einer Menge verschieden wirkender Kräfte, die sich in vielfacher Richtung kreuzen, oft sogar einander geradezu entgegengesetzt sind und sich teilweise aufheben. In derMehrzahl der Fälle kommt die Natur deshalb nur auf höchst verschlungenen Umwegen zu einem Resultat, zur Hervorbringung einer Erscheinung. Wenn dies nicht wirklich der Fall wäre, so könnte sich die Wissenschaft mit der einfachen Beobachtung begnügen und wäre nicht genötigt, zu Versuchen ihre Zuflucht zu nehmen. Sie wissen ja alle, dafs die Kunst der Experimentation in der Analyse der verschiedenen Ursachen wurzelt, welche zur Hervorbringung einer Erscheinung mitwirken, und dafs sie darauf ausgeht, die sekundären Ursachen, die wir Fehlerquellen nennen, zu beseitigen und die Kräfte zu isolieren, welche einfache Wirkungen zur Folge haben.“ Und gleich auf der folgenden Seite 483 heifst es

wieder: „So verhalten sich die Dinge in der unorganischen Welt. Sollte es in der organischen Natur anders sein? Gewifs nicht, und um so weniger, als sie mit weit variableren Verbindungen von Elementen in Wechselwirkung treten und weit verwickeltere Erscheinungen Platz greifen, zu deren Erzeugung eine Menge verschiedenartiger Kräfte mitwirken.“

Die vorher skizzierte Behauptung einer unübersehbaren Zahl von Kräften ohne Aufschlufs darüber, worin das Wesen der Kraft überhaupt besteht, und wie die vielen Kräfte sich zu einander verhalten, macht einen deutlichen Einblick in das geheimnisvolle Weben und Leben der Natur unmöglich. Kein systematisch angelegter, nach Tiefe und Gründlichkeit strebender Kopf, dem das Moment der Wissenschaftlichkeit der Erkenntnis ganz vorzugsweise in die präcise Darlegung des Inhaltes und Zusammenhanges unserer Vorstellungen hineinfällt, wird sich dadurch befriedigt finden. Eine Untersuchung, wie wir sie an dieser Stelle im Sinne haben, ist daher ein durchaus dringendes Bedürfnis, wofern eine der gröfsten Lücken, welche die Naturforschung in unserer wissenschaftlichen Erkenntnis der Natur fort und fort unausgefüllt hat stehen lassen, endlich einmal entfernt und dadurch, so hoffen wir, ein bedeutender Fortschritt in dieser angebahnt werden soll.

1. Unter „Kraft“ im allgemeinen kann nirgendwo etwas anderes verstanden werden als die bestimmte Art und Weise, wie ein reales oder substantiales Prinzip sich bethätigt oder wie es als Kausalprinzip sich wirksam erweist. Diese Definition lehrt vor allem den Begriff der Kraft von ein paar anderen Begriffen deutlich unterscheiden, zwischen denen er gleichsam in der Mitte liegt und mit denen er nicht verwechselt werden darf, wofern sie alle nicht jede Präcision verlieren und in heillose Verschwommenheit zerfliefsen sollen. „Kraft“ als irgendwie geartete „Bethätigung“ oder „Thätigkeit“ weist zunächst über sich selbst hinaus; sie hat ein „Sich-Bethätigendes“ oder ein „Thätiges“ zur Voraussetzung, welches im Unterschiede von ihr die Substanz

das reale oder substantiale Prinzip genannt wird und welches durch die Kraft zum Kausalprinzipe oder zur Ursache sich steigert. Oder ist etwa Thätigkeit oder Bethätigung ohne ein Thätiges oder Sich-Bethätigendes möglich und denkbar? Kann irgendeine Thätigkeit, wie beschaffen sie sein mag, etwa vom reinen Nichts ausgehen? Ist es dem Nichts möglich, jemals, unter welchen Umständen es sei, Ursache, Kausalität zu werden? Oder kann irgendeine Thätigkeit sich selber zum Sein verhelfen? Wenn ein Stein zur Erde fällt, ist dann das Fallen als solches die Ursache, welche sich selber hervorbringt, oder ist dies der Stein als der Träger des Falles vermöge seiner Schwere, seines Angezogenwerdens durch die Erde, eines erhaltenen Stoſses u. s. w.? Und wenn ich schreibe, ist dann das Schreiben als solches auch der Schreibende oder bin ich es, der das Schreiben als eine von ihm gesetzte Thätigkeit in die Erscheinung treten läſst? Ich sollte meinen: nur der Aberwitz könnte in der Beantwortung dieser Fragen zweifelhaft sein oder statt der richtigen gar eine verkehrte Antwort erteilen.

Aber das Thätige oder Sich-Bethätigende, was in jeder wie immer beschaffenen Thätigkeit sich offenbart, kann überhaupt nicht selbst wieder bloſse Thätigkeit sein, sondern in diametralem Gegensatze zu dieser ist es Substanz, ein reales oder substantiales Prinzip. Und als ein solches giebt es seine Wesens-Verschiedenheit von der von ihm gesetzten Thätigkeit dadurch zu erkennen, daſs es, wie die Thätigkeit ihm immanent ist, nicht selbst auch wieder einem von ihm als solchem Verschiedenen immanent ist und durch dasselbe hervorgebracht wird. Das Thätige als solches ist ein Selbständiges, Sich-selbst-Zuständiges, und eben hierdurch offenbart es sich als reales oder substantiales Prinzip im Gegensatze zu der von ihm ausgehenden Thätigkeit als einer ihm immanenten formalen Erscheinung. Und alles dieses ist so gewiſs, als überhaupt irgendetwas nur jemals gewiſs sein kann, so geheimnisvoll das eigentliche Wie der Erzeugung von Thätigkeiten durch die sie hervorbringende Substanz auch immer bleiben mag. Es ist daher, wie früher schon

bemerkt worden, ebenfalls nichts als Aberwitz, wenn heutzutage eine Menge von Philosophen den Unterschied von Substanz und Erscheinung in dem obigen Sinne leugnet, die Existenz von Substanzen in Abrede stellt und alles Existierende auf bloſse Erscheinung zu reduzieren versucht. Und es bleibt diese wohlfeile Weisheit Aberwitz auch dann, wenn sie noch so keck in gewissen Kreisen vertreten wird, denn sie nötigt zu Vorstellungen, die jede normal gebildete Vernunft als unwahre zurückweist und ewig zurückweisen muſs [19].

Der Begriff der Kraft weist also auf den der Substanz zurück, jener hat diese zur Voraussetzung, er weist aber auch nach der entgegengesetzten Seite über sich hinaus. „Thätigkeit", welcher Art auch immer, ist nicht denkbar ohne ein Ziel, das sie anstrebt, ohne eine Wirkung, die durch sie hervorgebracht wird. Ich habe eben den Fall eines Steines und mein Schreiben als Beispiele herangezogen. Das Fallen und Schreiben als solche sind schon nicht mehr reine Thätigkeit, sondern sie sind die Wirkungen, welche der Stein und ich mittelst eines gewissen Verhaltens oder einer so oder so beschaffenen Bethätigung hervorbringen. Die Thätigkeit als solche liegt also zwischen der Substanz als ihrer Erzeugerin und der Wirkung als des von dieser mittelst jener Erzeugten gleichsam in der Mitte. Zwar gehört auch jene wie die Wirkung unter die Erscheinungen der Substanz, aber sie ist diejenige Erscheinung der Substanz, durch welche die Wirkung als sekundäre selber bedingt ist. Auch alles dieses von uns zu wiederholten Malen schon Berührte ist vollkommen einleuchtend; wir haben nicht nötig, länger dabei zu verweilen [20]. Aber wie vielerlei sind nun die Bethätigungsweisen der Natursubstanz, der Materie? Und wie groſs ist demnach die Zahl der Naturkräfte? Läſst dieselbe sich bestimmen und müssen sämtliche sogenannte Naturkräfte auf vielleicht nur wenige Grundkräfte zurückgeführt werden? Wir wollen sehen.

2. Es wird von jedem bereitwillig zugegeben werden, daſs die Wirkungen, welche die Natur mit den in ihr walten-

den Kräften hervorbringt, aufserordentlich verschieden und mannigfaltig sind. Aber verhält es sich etwa ebenso auch mit den Naturkräften als solchen oder ist dieses nicht der Fall, wofern der Begriff der Kraft von dem Begriffe der durch diese hervorgebrachten Erscheinung nur gehörig auseinander gehalten wird? Da die Kraft mit Thätigkeit oder Bethätigung der Natursubstanz identisch ist, so ist auf den ersten Blick einleuchtend, dafs im allgemeinen nur zwei Bethätigungsweisen derselben denkbar und möglich sind, die in der That gegenseitig einander ausschliefsen und die mithin als wirklich verschiedene Naturkräfte anzusehen und zu behandeln sind. Jedes Atom, als zu den letzten, minimalsten Bestandteilen der Natursubstanz gehörig, kann entweder von anderen Atomen Einwirkungen empfangen und dadurch zu einer gewissen Bethätigung oder zu einem gewissen Verhalten veranlafst werden, oder aber es kann auch, wenngleich nur nach vorhergegangener Reception fremder Einwirkungen, sich selbst in Thätigkeit versetzen, also von sich aus gegen die fremde Einwirkung reagieren. In dem erstern Falle werden wir die in dem Atom zur Offenbarung kommende Kraft selbst als Receptivität (Passivität), in dem zweiten Falle als Reaktivität zu bezeichnen haben. Diese zweifache Bethätigungsweise oder diese doppelte Krafterweisung sehen wir denn auch allenthalben in der Natur, wohin immer wir unsere Blicke wenden mögen, zutage treten. Und so mannigfaltig auch die Wirkungen sind, welche die Natur in ihrem rastlos fliefsenden und wechselnden Leben hervorbringt, — sie alle sind doch nur die Folge jenes doppelten Verhaltens der an ihrer Erzeugung beteiligten Natursubstanz. Es sei erlaubt, das, was wir sagen wollen, durch ein paar Beispiele in möglichst helles Licht zu setzen.

Nehme ich ein Zündhölzchen und reibe in der hierzu erforderlichen Stärke den an demselben befindlichen Phosphor, so legt die nun eintretende Wirkung der Entzündung ein unzweideutiges Zeugnis von dem receptiven und reaktiven Verhalten des Zündhölzchens ab. Der Druck von aufsen

durch die Reibung kann nur die Bedeutung haben, auf das Zündhölzchen eine gewisse Einwirkung zu üben, in der Aneinanderlagerung der den Phosphor bildenden Atome eine Änderung hervorzurufen. Dieser veränderte Zustand wird dem Zündhölzchen aufgenötigt, es versetzt sich nicht selbst in denselben, sondern wird in ihn versetzt. Bei Aufnahme der Veränderung verhält es selbst sich passiv oder receptiv. Aber dieses receptive Verhalten ist nicht das einzige, was das Zündhölzchen ausübt. Denn die auf den äufsern Druck erfolgende Entzündung beweist, dafs es gegen denselben auch reagiert, die fremde Einwirkung mit der eigenen Entzündung gleichsam beantwortet. Ein anderes Beispiel. Stecke ich ein keimkräftiges Samenkorn in einen ihm zusagenden Boden, so beginnt es nach einiger Zeit sich zu entwickeln. Wie kommt dieser Vorgang zustande? An welches Verhalten des Samenkorns ist derselbe gebunden? Dafs ich das Samenkorn zum Zwecke seiner Entwickelung der Erde übergeben mufs, kann wieder nur darin begründet sein, weil auf dasselbe gewisse Einwirkungen von aufsen her stattfinden müssen, wofern ich meine Absicht mit ihm erreichen soll; es bedarf zu seinem Wachstum der Einwirkungen des Humus, der Wärme, Feuchtigkeit u. s. w. Aber die äufseren Einflüsse allein bringen das Samenkorn doch nicht zur Entwickelung, denn wäre dieses der Fall, so wäre die Entwickelung ja nicht seine Entwickelung, sondern die der fremden Ursachen, welche auf das Samenkorn einwirken. Letzteres setzt also den von aufsen auf dasselbe eindringenden Einwirkungen auch eine eigene d. i. eine durch jene zwar in ihm geweckte aber doch von ihm selbst ausgehende Thätigkeit oder Bethätigung entgegen. Mit einem Worte: das Wachstum des Samenkornes ist das gemeinsame Produkt seines receptiven und reaktiven Verhaltens. Die beiden Kräfte, welche das Samenkorn in jenem offenbart, sind Receptivität oder Passivität und Reaktivität. Ähnliche Beispiele könnten in Unzahl angeführt werden, zum Beweise dafür, dafs jeder Vorgang, den wir in dem weiten Umfange der Natur zu beobachten Gelegenheit haben, stets auf jenem

doppelten Verhalten desjenigen Teiles der Natursubstanz oder Materie beruht, in welchem der betreffende Vorgang sich vollzieht und welcher als der Träger desselben sich zu erkennen giebt. Jedem materiellen Atome kommt daher ganz unzweifelhaft nicht eine sondern es kommen ihm zwei Kräfte zu: Receptivität (Passivität) und Reaktivität, die ihm in ganz gleicher Weise unverlierbar und wesentlich sind. Es sind zwei Kräfte und nicht eine, weil sich die eine aus der andern nicht ableiten und auf dieselbe zurückführen läſst, vielmehr beide in kontradiktorischem Gegensatze zu einander stehen und gegenseitig sich ausschlieſsen. Zwar sind beide Kräfte, so zu sagen, durch ein gemeinsames Band auch wieder zur Einheit zusammengefaſst, aber dieses Band ist nicht ihre eigene Identität, sondern es ist das materielle Atom, dessen Kräfte sie sind und welches durch seine Reaktivität sich zwar als ein substantial Seiendes, als ein autonomes Prinzip, zugleich aber auch durch seine Receptivität als ein nicht absolutes, sondern bloſs relatives (kreatürliches) Prinzip zu erkennen giebt. Es verhält sich hiermit nicht anders als nach unseren früheren Auseinandersetzungen mit dem kreatürlichen Geiste, ja mit jeder Kreatur. Denn keine Kreatur kann das, was sie ist, nämlich Substanz und doch nicht absolute Substanz, Ursache oder Kausalität und doch nicht absolute sondern nur relative Kausalität anders an den Tag bringen als dadurch, daſs sie zwar zu eigener Thätigkeit sich aufrafft, aber auch nur auf Veranlassung fremder auf sie stattfindender Einwirkungen. Ferner sind die beiden in Rede stehenden Kräfte aber auch die einzigen Kräfte, welche der Natur wie dem kreatürlichen Geiste eigentümlich sind, eine wie groſse Mannigfaltigkeit auch hier wie dort zwischen den Erscheinungen oder Wirkungen besteht, welche die betreffende Substanz mittelst derselben hervorbringt. Mag der auf das Zündhölzchen erfolgende Druck die Veranlassung zu seiner Entzündung und mögen die dem Samenkorn zuflieſsenden Einwirkungen des Humus, der Wärme, Feuchtigkeit u. s. w. die Veranlassung zu dessen Wachstum werden, immer ist das eigene Verhalten, durch welches

jenes wie dieses die fremde Einwirkung an sich erfährt, doch nur eine Bethätigung seiner Passivität oder Receptivität. Und mögen die Wirkungen, mit welchen das Zündhölzchen und das Samenkorn die fremden Einwirkungen beantwortet, noch so verschieden sein, immer ist es doch die in beiden Gegenständen zur Bethätigung kommende Reaktivität, durch welche in dem einen Falle die Entzündung, in dem andern das Wachstum verursacht wird. Die unübersehbare Reichhaltigkeit der Erscheinungen des Naturlebens darf daher nicht dazu verleiten, auch von einer unübersehbaren Menge verschiedener Natur*kräfte* zu reden. Jedenfalls mufs die Wissenschaft, der es um eine gründliche und deutliche Erkenntnis der Natur und ihres Lebens zu thun ist, sich dazu aufgefordert fühlen, die Kräfte der Natur sowohl von der ihnen zugrunde liegenden Substanz als von ihren Wirkungen zu unterscheiden und jene endlich einmal auf die vorher besprochene Zweiheit von Receptivität (Passivität) und Reaktivität zurückzuführen. Um unseren Lesern einen möglichst vollkommenen Einblick in den wahren Sachverhalt zu ermöglichen, wird es zweckdienlich sein, den wichtigen zur Verhandlung stehenden Gegenstand unter besonderer Berücksichtigung der objektiven und subjektiven Hemisphäre des Naturlebens noch etwas weiter zu verfolgen.

3. In dem Vorhergehenden haben wir die Konstitution der Materie als eine *atomistische* kennen gelernt. Ferner ist jedes der materiellen Atome als substantiale Gröfse oder wenigstens jedes der Uratome, wofern die Verschiedenartigkeit der Atome unserer chemischen Elemente sich der früher erwähnten Vermutung entsprechend noch aus gleichartigen Uratomen zusammensetzen sollte, schlechthin unveränderlich. Und was folgt hieraus? Es folgt zunächst unwidersprechlich, dafs alle Vorgänge in der objektiven Hemisphäre des Naturlebens, alle physikalischen, chemischen, elektrischen u. s. w. Prozesse nur in verschiedenartigen (mechanischen) Bewegungen der bei jenen beteiligten und dieselben bewirkenden materiellen Atome bestehen können. Dieser Schlufs wird auch durch

die naturwissenschaftliche Erfahrung unseres Jahrhunderts bestätigt. Es ist dieses so sehr der Fall, daſs Du Bois, der Berliner Physiologe, ein wirkliches, wissenschaftliches Verständnis des objektiven Natur-Geschehens vollkommen richtig mit einer „begreifenden Zergliederung“, mit einer „mechanischen Analysis“ oder einer „analytischen Mechanik“ der betreffenden Vorgänge identisch setzt [21]. Aber die Natur führt nicht bloſs ein objektives Leben in den mancherlei Arten der erwähnten materiellen Prozesse, sondern sie führt auch ein subjektives Leben durch Erzeugung des sinnlichen Vorstellens, Begehrens und Fühlens in den animalischen Individuen. Auch diese Hemisphäre des Naturlebens ist durch mechanische Atombewegungen in den sensiblen Nervenapparaten jener Individuen zwar bedingt, aber sie als solche geht in denselben nicht auf, denn es ist in keiner Weise einzusehen, wie mechanische Bewegung jemals in (sinnliches) Bewuſstsein sich umsetzen oder dieses aus jener entstehen könnte. Es giebt also auſser den mechanischen Bewegungsvorgängen in dem Naturganzen noch eine andere Art des Geschehens, nämlich die (psychischen oder subjektiven) Bewuſstseinsvorgänge, sinnliches Vorstellen, Begehren und Fühlen —, Ereignisse, die ebenso gewiſs wie die mechanischen Atombewegungen nur als Erscheinungen des Naturlebens und nicht als geistige Erscheinungen dürfen angesehen und behandelt werden [22]. In den charakterisierten beiderlei Vorgängen ist alles Naturgeschehen eingeschlossen, nur daſs die Bewegungsvorgänge je nach der Verschiedenheit der materiellen Medien, von denen sie getragen sind, ihrer Form und Geschwindigkeit und je nach der Verschiedenheit der Sinnesorgane der zahllosen so oder anders gearteten animalischen Individuen, welche jene berühren, von diesen auch als so oder andersartige Erscheinungen empfunden und wahrgenommen werden. Mit anderen Worten: Alle Vorgänge des objektiven Naturlebens gehen auf in so oder so beschaffenen mechanischen Atombewegungen und alle Vorgänge des subjektiven Naturlebens erschöpfen sich in der Totalität des sinnlichen Vorstellens, Begehrens und

Fühlens, welches von den zahllosen das materielle Universum bevölkernden animalischen Individuen gewonnen und ausgeprägt wird. Nun sind aber die objektiven wie die subjektiven Naturerscheinungen selbst wieder die Wirkungen der bei der Bildung derselben beteiligten materiellen Atome mittelst der diesen immanenten und zur Verfügung stehenden Kräfte. Da erhebt sich denn die Frage: Wie viele giebt es dieser Kräfte und eventuell: welches sind dieselben [23]?

Daſs jedem Atom Empfänglichkeit für Einwirkungen anderer Atome, also Receptivität (Passivität) zukommt, — darüber ist ein Zweifel gar nicht möglich. Auch ist die Receptivität aller Atome, ähnlich wie wir das früher bezüglich des menschlichen Geistes kennen gelernt haben [24], im wesentlichen immer dieselbe. Bei dem Recipieren fremder Einwirkungen kann keinem Atome jemals etwas anderes widerfahren, als daſs es durch jene in eine so oder anders beschaffene, aber jedesmal m e c h a n i s c h e Bewegung versetzt wird. Denn eine jede Wirkung, die von dem einen Atome auf ein anderes hinüberflieſst, gehört als solche zur Hemisphäre des objektiven Naturlebens; alle Vorgänge des letztern reduzieren sich aber, wie wir soeben vernommen haben, ohne jede Ausnahme auf mechanische, örtliche Bewegung. Nun hat aber die Bethätigung der Receptivität eines jeden Atoms die der Reaktivität desselben notwendigerweise in unmittelbarem Gefolge. Besteht die Wirkung jener bei dem die fremde Einwirkung recipierenden Atome darin, daſs es selber in Bewegung gesetzt wird, so wird die Reaktivität desselben sich sowohl dadurch offenbaren, daſs es dem auf es einwirkenden Atome einen gewissen Widerstand entgegensetzt als auch dadurch, daſs es selbst wieder auf andere Atome einwirkt, auf sie die nun auch ihm eigentümliche Bewegung in höherm oder geringerm Grade übertragend. Alle Vorgänge d. i. alle die verschiedenartigen, aber stets mechanischen Bewegungen in der objektiven Hemisphäre des Naturlebens sind demzufolge das gemeinsame Produkt zweier Grundkräfte, der einem jeden materiellen Atome immanenten Receptivität und Reaktivität. Also müssen die sämtlichen

in jenen Teil des Naturlebens von den Naturforschern eingeführten Kräfte, z. B. die physikalischen, chemischen, elektrischen, die Adhäsions-, Kohäsions-, Repulsions- u. s. w. Kräfte in der That auch auf die besprochenen beiden Grundkräfte zurückgeführt werden, wofern das objektive Leben der Natur überhaupt verständlich werden soll. Denn die Vielheit der Kräfte mit ihren näheren Bestimmungen als physikalische, chemische, Adhäsions- u. s. w. Kräfte deutet nichts anderes an als die Verschiedenartigkeit der Bewegungen, welche durch die beiden Grundkräfte unter den materiellen Atomen bewirkt werden und welche je nach ihrer Beschaffenheit bei ihrer Einwirkung auf ein Sinnensubjekt dasselbe zur Bildung einer andersartigen Wahrnehmung veranlassen.

Dieselben Grundkräfte und nur sie offenbart die Natursubstanz auch bei der Erzeugnng ihres subjektiven Lebens in den tierischen Individuen, nur daſs hier die Leistungen derselben nicht mechanische Bewegungen sondern Bewuſstseinsvorgänge sind, als in welchen die Natur die höchste und letzte Stufe ihrer Entwickelung zu erreichen die Fähigkeit und apriorische Bestimmung hat. Die Einleitung zur Ausprägung der subjektiven Naturerscheinungen vonseiten der animalischen Individuen hebt ebenfalls damit an, daſs der sensible Nervenapparat der letzteren oder dasjenige Organ desselben, in welchem der Bewuſstseinsvorgang zustande kommt, durch fremde auf es stattfindende Einwirkungen in mechanische Molekular- oder Atombewegung versetzt wird. Hierbei tritt also, wie überall bei den Vorgängen des objektiven Naturlebens zunächst die Receptivität des betreffenden Organs in Wirksamkeit. Allein die ihm aufgenötigte Bewegung wird, wofern die Intensität derselben nur die dazu erforderliche Stärke hat, von dem Individuum mit einem Bewuſstseinsvorgange beantwortet, mag derselbe nun dem Gebiete des Vorstellens oder dem des Fühlens oder Begehrens anheimfallen. Fragen wir aber nach der Kraft, welche in und bei der Ausprägung dieser subjektiven Erscheinungen zur Offenbarung kommt, so ist es wieder keine andere und es kann keine andere sein als dieselbe Reaktivität, die wir

im Bunde mit der Receptivität auch sämtliche Erscheinungen des objektiven Naturlebens bewirken sehen. In erschöpfender Weise haben wir dies bereits dargethan in I § 22 S. 256f., worauf wir, statt jeder weiteren Ausführung, unsere Leser verweisen. Und ebenso haben wir in dem Frühern (I, § 23, S. 266f.) auch die Frage schon erledigt, welcher Charakter der überall in der Natur wirksamen Reaktivität zukomme, ob sie wie die des kreatürlichen Geistes die Signatur der Freiheit, der Spontaneität oder aber in diametralem Gegensatze hierzu die einer starren, unbeugsamen und unabänderlichen Notwendigkeit an sich trage. Wie unsere Leser sich erinnern werden, sahen wir uns dort in völliger Übereinstimmung mit der Naturwissenschaft in die Lage versetzt, uns durchaus für die letztere der erwähnten Alternativen zu entscheiden. Und „die Bethätigungsweise der Physis als Natursubstanz mit dem Namen Notwendigkeit zu bezeichnen, hat, mit Günther zu reden, darin seinen tieferen Grund, weil sie ihrem letzten Zwecke, der wie bei jeder Substanz als ursprünglichem Gottesgedanken nur Gedankenbildung sein kann, ursprünglich gedankenlos entgegenstrebt, indem sie von sich kommt, ehe sie zu sich kommen kann. Gedankenzwecke aber, die gedankenlos erreicht werden, negieren alle innere Selbstbestimmung, die primitive wie die sekundäre . . . . Die Natursubstanz nach (post) ihrer ursprünglichen Differenzierung bethätigt d. h. bestimmt sich allerdings auch selber, insofern sie als Substanz für ihre Selbstmanifestation nur auf sich angewiesen sein kann, weil sie nur sich selber zu erweisen hat. Aber alle die Momente in jener sind Wendungen ohne subjektiven Gedanken und deshalb nicht Freithätigkeiten, wohl aber Notwendigkeiten. Nun tritt zwar unter jenen Momenten auch das des Gedankens ein und mit ihm zugleich jene Art freier Wendung, die wir mit dem Namen der willkürlichen Bewegung per nefas bezeichnen — aber jene kommt, um wahrhaft frei sein zu können, bereits zu spät, denn sie ist wie eingeführt von den früheren so auch an-

gewiesen an die früheren Momente und eben deshalb von ihnen, weil an sie gebunden" [24[a]].

4. Das sind die Resultate unserer auf die Kräfte der Natur bezüglichen Untersuchungen. Fassen wir dieselben kurz zusammen, so hat sich Folgendes ergeben. In dem groſsen Naturganzen sind sämtliche Erscheinungen des objektiven und subjektiven Naturlebens die Wirkungen zweier Kräfte der einen Natursubstanz, der Materie, nämlich der jedem materiellen Atome wesentlichen Receptivität (Passivität) und Reaktivität. Und eine jede Wirkung, welche die Materie mittelst ihrer beiden Kräfte hervorbringt, ist für sie als solche, also für das Naturganze, das Produkt einer unabwendbaren Notwendigkeit, so daſs die Freiheit der Natur und ihres Lebens immerhin in der Poesie wohl noch eine Rolle spielen kann, für die Wissenschaft aber ein- für allemal jede Bedeutung verloren hat. Konstatieren wir durch diese letztere Behauptung nur dasjenige, wovon auch ohne wissenschaftliche Beweisführung jeder denkende Kopf ohnehin schon überzeugt ist, so sind wir anderseits dagegen der, wie wir meinen, wohl begründeten Ansicht, daſs unser Eintreten für die Dualität der Naturkräfte einen wirklichen und nicht unbedeutenden Fortschritt in der wissenschaftlichen Erkenntnis der Natur und ihres Lebens herbeiführt. Der Einblick in den charakterisierten Thatbestand ist vor allem andern das geeignete, zugleich aber auch das einzig sich darbietende Mittel, welches die Möglichkeit gewährt, das Naturganze in ächt wissenschaftlicher Weise als ein in seiner Kraftäuſserung beschränktes und in seiner Existenz (dem Sein) bedingtes, somit als ein wahrhaft endliches Real- und Kausalprinzip nachzuweisen. Mit diesem Nachweise aber ist auch der Weg schon betreten, durch dessen konsequente Verfolgung es der Wissenschaft unserer Tage gelingen muſs, eine Verhältnisbestimmung zwischen der Natur und Gott auszumitteln, durch welche die Identifizierung beider der Substanz oder dem Wesen nach endlich einmal vermieden und damit die Apotheosierung der Natur und ihres Lebens,

dieser Grundirrtum in christlicher wie in vorchristlicher Zeit, für immer verabschiedet wird. Der forschende Geist des Menschen sieht sich mit anderen Worten durch die in Rede stehende Einsicht in den Stand gesetzt, die so lange behauptete Wesensidentität der Natur mit Gott als eine der grandiosesten Unwahrheiten darzuthun, dagegen die so oft und von vielen verächtlich behandelte Wesensdiversität beider unwiderleglich zu begründen. Und dieser Nachweis, durch welchen allein auch in der Wissenschaft, namentlich in der Naturwissenschaft die Anerkennung Gottes als des Schöpfers der Natur in dem der Schöpfungslehre des positiven Christentums entsprechenden Sinne wieder zu erzwingen ist, — dieser Nachweis, sage ich, wird selbst wieder nach mehr als einer Seite neues Licht verbreiten über die Differenzierung oder Entwickelung, welche die Natursubstanz als solche genommen und durch welche sie in sehr allmählichem Fortschritte zu dem materiellen Kosmos geworden, als welcher sie seit Jahrtausenden vor den Augen des Menschen dasteht und den Geist des Menschen durch unzählige dem Scharfsinne desselben zur Lösung aufgegebene Rätsel zu ihrer stets gründlichern und allseitigern Erforschung herausfordert. Von der Tragweite der in dem gegenwärtigen Paragraphen gewonnenen Einsicht, daſs sämtliche Naturkräfte, welche Namen man ihnen immer erteilen mag, auf die beiden Grundkräfte der Receptivität und Reaktivität zu reduzieren sind, werden wir nach den angedeuteten Richtungen hin unsere Leser in den zunächst folgenden Paragraphen zu überzeugen suchen müssen [25].

§ 7.

Beschränktheit und Bedingtheit oder Endlichkeit (Kreatürlichkeit) der Natursubstanz.

Es wurde zu wiederholten Malen hervorgehoben und I § 18 S. 197 f. ausführlich bewiesen, daſs innerhalb der differenzierten Natur auf den Namen der Natursubstanz einzig und allein die Materie oder der Stoff als solcher

gerechten Anspruch erheben könne. Ferner wurde dargethan, dafs die Materie ein kontinuierliches, ungebrochenes substantiales Eins und Ganzes nicht sei. Ebenso wenig sei dieselbe etwas Ursprüngliches sondern das Produkt eines Prozesses, des Differenzierungsprozesses, in welchem die anfänglich noch nicht materielle Natursubstanz sich erst materialisiert habe und zwar dadurch, dafs die letztere als ursprüngliches Eins und Ganzes diese ihre Ganzheit für immer verloren und gegen eine bis zur Atomisierung fortschreitende Geteiltheit ausgetauscht habe. Der Stoff, die Materie ist geteiltes, atomisiertes Sein; jedes Atom ein minimaler Bruchteil der ursprünglich noch nicht geteilten sondern kontinuierlichen ein- und ganzheitlichen Natursubstanz. Aus diesem Verhältnisse nun, in welchem die materiellen Atome als Bruchteile der ursprünglich noch nicht geteilten einen Natursubstanz zu letzterer sich befinden, könnte bei oberflächlicher Betrachtung leicht jemand auf den Gedanken kommen, dafs in dem Naturganzen als solchem, trotz der einem jeden Atome wesentlichen Zweiheit von Kräften, dennoch nur eine einzige Kraft oder Bethätigungsweise ihre Herrschaft übe. Man könnte möglicherweise sich vorstellen, dafs zwar jedes Atom für die eigene aktive Bethätigung auf die vorherige Reception von Einwirkungen anderer Atome hin- und angewiesen sei, während umgekehrt dem Naturganzen als solchem im Gegensatze zu seinen substantialen Teilen reine Aktivität ohne alle und jede wahrhafte Passivität oder Receptivität zukomme. In diesem Falle würde die Natur als das eine sämtliche Atome umschliefsende Ganze für ihre Wirksamkeit oder Bethätigung weder jemals einer fremden Einwirkung bedurft haben noch auch in Zukunft irgend einmal einer solchen bedürfen oder selbst nur zugänglich sein. Dieser Auffassung des Naturganzen als eines lediglich aus und durch sich selber wirksamen Real- und Kausalprinzips könnte jemand wohl Aufnahme gewähren, wofern er der ontologischen Beschaffenheit der Natur in ihrer qualitativen Verschiedenheit von der des kreatürlichen Geistes seine Aufmerksamkeit zuwendet und dabei die Bemerkung macht,

dafs die Abhängigkeit des letztern von fremden Einwirkungen zum Zwecke der eigenen Bethätigung, wenigstens in einer nicht unwichtigen Beziehung, eine ganz anders geartete ist als diejenige, welche zu dem gleichen Zwecke auch von allen Atomen als den substantialen und kausalen Trägern alles Naturgeschehens ohne jeden Zweifel behauptet werden mufs. Wie so?

Die Grundbeschaffenheit eines jeden kreatürlichen Geistes haben wir darin erkannt, dafs derselbe vor wie nach seiner Differenzierung ein ungeteiltes und unteilbares subtantiales Eins und Ganzes ist, denn nach unserm Nachweise in I § 11 S 73 f. kann das Selbstbewufstsein in der Form des Ichgedankens, diese charakteristische Lebensform jedes kreatürlichen Geistes, nur aus einem so beschaffenen Subjekte seine ausreichende Erklärung finden [26]. Nun bedarf ferner der Geist, um sich aus einem blofsen Realprinzipe, was er ursprünglich d. i. im Beginne seiner Existenz ist, zu einem Real- und Kausalprinzipe zu entwickeln, in absoluter Weise fremder Einwirkungen. Aber nicht blofs für den Anfang seiner eigenen Bethätigung oder seines Lebens sondern auch für die beständige Steigerung, Erweiterung und Vertiefung desselben kann er jene zwar mehr oder weniger, doch niemals gänzlich entbehren. Hierbei bringt es die Beschaffenheit des Geistes als eines substantialen Ganzen mit sich, dafs die von ihm rezipierten Einwirkungen, mögen dieselben nun von anderen ihm qualitativ gleichen Geistern oder von Gott oder von der Natur auf ihn ausgehen, stets Wesen oder Real- und Kausalprinzipien zu Urhebern haben, die als solche nicht er selber und kein Teil seiner selbst sind. Die auf den kreatürlichen Geist statt findenden Einwirkungen sind daher in einem solchen Sinne „fremde“ Einwirkungen, wie die auf jedes Atom statt findenden, wenigstens in dem gewöhnlichen Naturlaufe, es nicht sind und nicht sein können. Zwar bedarf auch jedes Atom, um selbst in Wirksamkeit zu treten, vorhergehender fremder Einwirkungen. Aber diese Einwirkungen gehen hier, wenigstens in dem gewöhnlichen Naturlaufe, doch stets von anderen Atomen aus, also von Wesen,

welche mit demjenigen, das die Einwirkungen empfängt, zu einem und demselben substantialen Ganzen gehören, indem sie alle in ihrer Totalität die eine Natursubstanz konstituieren. Wenn daher auch in jedem einzelnen Falle das Einwirkungen empfangende Atom als solches ein anderes ist als dasjenige, von dem die Einwirkungen auf es herrühren, so ist es doch nicht auch in dem gleichen Sinne ein anderes, in welchem ein Geist gegenüber allen übrigen Geistern oder Gott und der Natur gegenüber ein anderes Wesen ist. Kein Geist steht mit den übrigen seinesgleichen oder mit Gott und der Natur in einem substantialen Zusammenhange. Wohl stehen diese verschiedenen Wesen in mannigfaltiger gegenseitiger Beziehung und Wechselwirkung, aber weder ihnen allen noch einem Teile derselben liegt eine allgemeine, universale Substanz zugrunde, denn dieser Wahn ist ja gerade der in den verschiedensten Schattierungen grassierende pantheistische Grundirrtum in der geschichtlichen Entwickelung der Wissenschaft, welchem endlich einmal in diese den Eingang zu verschliefsen von jedem, der sich auf die Bedürfnisse der Zeit versteht, als eine der dringendsten und am wenigsten aufschiebbaren Aufgaben anerkannt werden mufs. Es giebt also, sage ich, keine allgemeine, universale Substanz, Gott (Spinoza) oder die logische Idee (Hegel) oder das Unbewufste (Ed. v. Hartmann) oder der Wille (Schopenhauer) oder wie immer man dieselbe bezeichnen mag, welche sich durch alles Einzeldasein hindurchzieht und sowohl die Trägerin als die Kausalität aller natürlichen und geistigen Erscheinungen ist. Vielmehr giebt sich, in diametralem Gegensatze hierzu, jeder einzelne Geist, Gott und selbst die Natur als Naturganzes nicht ausgenommen, dem Blicke des gründlichen Forschers als eine Gröfse an und für sich, als eine in und an ihr selber abgeschlossene Substanz zu erkennen [27].

Vergleicht man mit dem vorher geschilderten Verhältnisse des menschlichen (und ebenso jedes andern kreatürlichen) Geistes zu allen übrigen ihm koexistenten Substanzen nun dasjenige Verhältnis, in welchem, innerhalb des Naturganzen,

die Atome als die minimalen Bruchteile einer und derselben Substanz zu dieser und zu einander sich befinden, so ist letzteres allerdings ein ganz anders geartetes als jenes. Zwar wirken auch verschiedene Atome aufeinander ein, aber hier ist es in der That doch eine und dieselbe ursprünglich ganzheitliche substantiale Einheit, welche selbst infolge ihres Differenzierungsprozesses in alle Atome sich dirimiert und besondert hat. Die Einwirkungen der Atome aufeinander und die Rückwirkungen gegen dieselben sind daher im Grunde immer nur Wirkungen der einen und selben Natursubstanz, welche eben dadurch ihr Leben mit seinem ununterbrochenen Wechsel unterhält und fortsetzt oder in denen eben sie und kein anderer den Reichtum der in ihr verborgenen Herrlichkeit zur Offenbarung bringt. Mit anderen Worten: Es ist, bei Lichte besehen, innerhalb des grofsen Naturganzen stets ein und dasselbe substantiale Prinzip, welches auf sich selber einwirkt und gegen seine eigenen Einwirkungen in Reaktion tritt, und eben dadurch als die eine und einzige in den zahllosen individuellen Bildungen, welche es aus seinem fruchtbaren Schofse hat hervorgehen lassen, wirksame Kausalität sich bewährt und kund giebt. Hält man dieses Verhältnis des Naturganzen zu seinen Teilen, den materiellen Atomen, vor Augen, so könnte man wohl der Ansicht werden, dafs die Natur ein Realprinzip sei, welches überhaupt der Einwirkung eines andern, von ihm als solchem verschiedenen Seins nicht bedurft hätte, um sich von einem blofsen Realprinzipe zu einem Real- und Kausalprinzipe zu entwickeln oder um sich in eigene aktuelle Bethätigung überzusetzen. Wäre es so, so wäre die Natur eine rein aktive Substanz, actus purus nach dem Ausdrucke der Scholastiker von Gott, actuosa essentia, wie Spinoza sich ausdrückt, und zwar so sehr, dafs ihre Unwirksamkeit nicht weniger als ihre Nichtexistenz zur Unmöglichkeit gehörte [28]. Die Natursubstanz müfste demnach ursprünglich durch alleinige Thätigkeit aus der Indifferenz zur Differenz, aus der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit sich erhoben haben. Und einmal in die Be-

stimmtheit eingetreten, müſste sie diese aus eigener Kraft und Macht in demselben Zustande, welchen sie ihr ursprünglich gegeben, auch fort und fort zu erhalten imstande sein. In diesem Falle könnte aber auch die Receptivität oder Passivität, welche jedem Naturatome erfahrungsgemäſs anhängt, als eigentliche und wahrhafte Passivität nicht mehr anerkannt werden. Vielmehr würde dieselbe nur noch die Deutung zulassen, daſs die Natursubstanz in dem Prozesse ihrer Differenzierung die ihr als einem Ganzen zukommende absolute Aktivität ihren Teilgröſsen, den Atomen, nicht mitgeteilt, sondern in diesen sie beschränkt habe. Die Natursubstanz wäre beschränkt und unbeschränkt zugleich, je nachdem sie als Ganzes oder in ihren Diremtionen, den materiellen Atomen, ins Auge gefaſst würde und die Beschränktheit der letzteren müſste als die von ihr als substantialem Ganzen ausgegangene Beschränkung ihrer eigenen Unbeschränktheit begriffen werden, so ähnlich, wie der Gründer des subjektiven Idealismus in Deutschland, Joh. Gottl. Fichte, die Setzung des Nichtich (der Natur) ja ebenfalls als die Selbstbeschränkung des reinen oder absoluten Ich (der ewigen, allgemeinen Vernunft) ansieht und behandelt. Allein hält eine solche Auffassung der Natur auch stand vor dem Blicke des sorgfältig und gründlich forschenden Geistes? Kann sie in einer den Forderungen der Wissenschaft, wir sagen: der Wissenschaft genügenden Weise verteidigt werden? Sicherlich nicht, wie sich aus mehr als einem Grunde einleuchtend beweisen läſst.

1. Vor allem ist der Gedanke, daſs ein an sich unbeschränktes Prinzip in dem Prozesse seiner Differenzierung sich selbst beschränke und beschränken könne, ein logischer oder richtiger ein ontologischer Widerspruch, so oft derselbe in der deutschen Philosophie des vorigen und des laufenden Jahrhunderts auch aufgetaucht ist und in ihr, namentlich in den Philosophieen eines Joh. Gottl. Fichte, Schelling und Hegel, aber auch in denen vieler anderen sein Unwesen getrieben hat. Es ist jener Gedanke so sehr ein ontologischer Widerspruch, daſs nach meiner Ansicht kein

klar und hell sehender Kopf als Überzeugung ihn auch nur einen Augenblick bei sich beherbergen kann. Und warum nicht?

Jede Substanz, wie immer sie sonst beschaffen sein mag, ist primitiv ein ganzheitliches, ungeteiltes Realprinzip, ein monadisches Eins. Substantiale Teilgröfsen sind nie und nirgends möglich ohne einen Akt der Teilung desjenigen substantialen Prinzips, als dessen Teile jene sich zu erkennen geben. Einer geteilten oder dirimierten Substanz geht also dieselbe Substanz als eine noch ungeteilte oder nicht-dirimierte (ganzheitliche) notwendigerweise vorher; diese ist die unerläfsliche Voraussetzung und Bedingung für jene [29]. Nun mufs eine Substanz, welcher als Prädikat oder Eigenschaft wahrhafte Unbeschränktheit, absolute Aktivität oder reines Wirken aus und durch sich selbst zukommt, diese unzweifelhaft schon besitzen in ihrem ursprünglichen Zustande als ungeteiltes reales oder substantiales Eins. Denn bei einer unbeschränkten Substanz mufs eben vor allen anderen Bethätigungen derselben die erste und ursprünglichste Bethätigung als absolute Aktivität, als reines Wirken aus und durch sie selbst sich manifestieren. Wäre eine Substanz für ihre erste und ursprüngliche Bethätigung nicht auf sich allein sondern als Vorbedingung für jene auf die vorherige Reception fremder Einwirkungen angewiesen, so würde sie ja eben dadurch augenscheinlich beweisen, dafs sie nicht actus purus wäre oder dafs ihr die Eigenschaft absoluter, von jedem andern Sein schlechthin unabhängiger Aktivität und somit wahrhafte Unbeschränktheit nicht zukäme.

Die vorher in Erinnerung gebrachten Sätze sagen nichts aus, was als richtig nicht unmittelbar einleuchtet und daher selbst der Möglichkeit eines Zweifels entzogen ist. Übertragen wir dieselben auf die Natur und ihr Leben, so müfste, falls die oben gemachte Voraussetzung von der primitiven Unbeschränktheit der Natursubstanz nicht Dichtung sondern Wahrheit wäre, gedacht werden, dafs die letztere als noch ungeteilte, ganzheitliche Einheit zwar ein rein aktives Real- und Kausalprinzip gewesen, dafs sie aber nichts desto weniger in einen Entwickelungs- oder Differenzierungsprozefs einge-

treten sei, welcher ihre ursprüngliche substantiale Ein- und Ganzheit vernichtet und diese in eine zahllose Vielheit substantialer Teilgröſsen, der materiellen Atome, zerschlagen habe. Denn das darf, mit Günther zu reden, bei Betrachtung der Natur und ihres Lebens vor allem „nicht vergessen werden, daſs die Natursubstanz nicht mehr als numerisches Eins wie vor ihrer Lebensentfaltung so nach derselben vorhanden ist, weil sie eben in eine Vielheit von Einzelheiten auseinandergegangen. Sie ist also das Eine nur noch in den Vielen d. h. reale Einheit in realer Vielheit, welche überdies ein Mannigfaltiges ist durch das Verhältnis der progressiven Steigerung der Einzelwesen zu- und untereinander“ [30]. Ferner müſste aber auch noch gedacht werden, daſs die Natursubstanz bei ihrer Zersetzung in die unübersehbare Schar materieller Atome keinem einzigen derselben diejenige Unbeschränktheit oder reine Aktivität, welche jene als noch ungeteilte Monas besessen, mitgeteilt, sie vielmehr in einem jeden derselben in Beschränktheit d. i. in die Dualität von Receptivität (Passivität) und Reaktivität umgewandelt habe. Denn mag man die Zweiheit der Kräfte in einem jeden Atome auch als eine wie immer modifizierte Form der Selbstbeschränkung auffassen, welche die Natursubstanz als ursprüngliches Eins und Ganzes in dem Prozesse ihrer Differenzierung sich selber gegeben — daran kann doch selbst der leiseste Zweifel nicht bestehen, daſs kein materielles Atom, von welcher Beschaffenheit es immer sein, in welchen Beziehungen zu anderen Atomen es auch stehen und wo immer im Weltenraume es sich befinden mag, ein rein aktives, lediglich aus und durch sich selber wirkendes Wesen ist. Alle Atome ohne Ausnahme stehen zu allen anderen in einer notwendigen, für sie unaufhebbaren Wechselwirkung und eben diese Wechselwirkung, welche in einem jeden die Dualität der Kräfte als Receptivität und Reaktivität zur Voraussetzung hat, ist es, durch die allein das Naturleben auf allen Stufen seiner Entwickelung unterhalten und fortgesetzt wird. Wird schon hierdurch die Relativität oder Beschränktheit eines jeden

Atoms für seine Wirksamkeit vollkommen deutlich erwiesen, so doch, wenn anders dies möglich wäre, noch viel mehr durch das aller Materie eingepflanzte Gesetz der Trägheit. „In der ganzen Natur“, heifst es in dem von Joh. Müller verfafsten und von Leop. Pfaundler in achter Auflage herausgegebenen „Lehrbuche der Physik und Meteorologie“, Braunschweig 1876, I, 6 — „in der ganzen Natur kann keine Veränderung in dem Zustande der Dinge vorgehen, ohne dafs sie von einer besondern Ursache veranlafst wird; was für Veränderungen also ein Körper auch erleiden mag, seien es nun Veränderungen im Zustande der Ruhe oder der Bewegung, seien es Veränderungen seines Aggregatzustandes u. s. w., immer ist, um eine solche Veränderung hervorzubringen, eine Kraft nötig. Ist ein Körper in Ruhe, so ist eine Kraft nötig, um ihn in Bewegung zu setzen; ist er in Bewegung, so ist eine Kraft nötig, um ihn zur Ruhe zu bringen; ein Körper, der einmal in Bewegung ist, wird dieselbe mit unveränderlicher Geschwindigkeit, in unveränderter Richtung fortsetzen, bis äufsere Kräfte eine Änderung bedingen oder äufsere Hindernisse die Bewegung ganz aufheben. Man bezeichnet die eben besprochene Eigenschaft der Körper mit dem Namen der Trägheit oder des Beharrungsvermögens“. Diese Trägheit oder dieses Beharrungsvermögen aller Materie ist doch wohl in der That der denkbar bündigste und schlagendste Beweis dafür, dafs keins von allen Atomen rein aus und durch sich selber, in absoluter Aktivität irgendeine Wirksamkeit vorzunehmen oder irgendeine Wirkung zu setzen vermag. Daher mufs aber auch ihnen allen und mithin der ganzen Natursubstanz in ihrem Zustande der Differenzierung die Eigenschaft der Unbeschränktheit in kategorischer Weise ab-, dagegen die der Beschränktheit in dem früher entwickelten Sinne in ebenso kategorischer Weise zugesprochen werden. Und nun nach der Feststellung dieses Resultates wenden wir den Blick noch einmal zurück auf die Natur vor dem Beginne ihrer Differenzierung, auf sie als noch ungebrochene substantiale Einheit.

Ist es denkbar und möglich, dafs die Natursubstanz vor

ihrer Diremtion oder Atomisierung ein wahrhaft unbeschränktes d. i. ein rein aus sich selber wirkendes Real- und Kausalprinzip gewesen, während sie sich in dieser und durch sie eine Form der Selbstverwirklichung gegeben, die sie in allen ihren Teilen zu einem durch und durch beschränkten Real- und Kausalprinzipe degradierte? Tritt denn nicht jedes Realprinzip als ein primitiv unbestimmtes Sein eben deshalb in den Prozeſs der Differenzierung als seiner Selbstverwirklichung ein, um alles das, was es in seiner Unbestimmtheit an sich d. i. der bloſsen Möglichkeit nach (potentia, *δυνάμει*) ist, thatsächlich (actu, *ἐνεργείᾳ* oder *ἐντελεχείᾳ*) auch zu werden und aus sich herauszustellen? Und ist nun ein Realprinzip in seinem primitiven Zustande d. i. in seinem Ansich als der Voraussetzung seiner Bestimmtheit in Wirklichkeit ein unbeschränktes, kann es sich dann in seiner Bestimmtheit als der Verwirklichung seiner primitiven Unbestimmtheit als ein durch und durch beschränktes zur Offenbarung bringen? Sind denn Beschränktheit und Unbeschränktheit eines Real- und Kausalprinzips nicht kontradiktorische Gegensätze, die in einer und derselben Kausalität schlechterdings nicht zusammenbestehen können, eben weil sie sich gegenseitig ausschlieſsen? Wäre daher die oben auf einen Augenblick gemachte Voraussetzung richtig und hätte die Natursubstanz als primitiv ungeteiltes Eins rein aus und durch sich selber d. i. als absolut aktives oder unbeschränktes Prinzip aus der Unbestimmtheit in die Bestimmtheit sich übergesetzt, so wäre auch der Annahme nicht zu entgehen, daſs in dem Prozesse ihrer Differenzierung oder Selbstverwirklichung nicht das, was dieselbe an sich war (nämlich: unbeschränktes Sein), sondern das gerade Gegenteil davon (nämlich beschränktes Sein, was sie an sich nicht war) kund und offenbar geworden wäre. „Mit derlei Umschlagen irgendeines Lebensprinzips in sein gerades Gegenteil erklärt aber“, wie Günther sehr richtig bemerkt, „jede Weltansicht die Offenbarung desselben zu einer Nichtoffenbarung d. h. zu einer Lüge, die wahrlich! diesmal keine bloſse Notlüge sondern eine bare Gewohnheits-

lüge ist, womit die Philosophie des dolce far' niente sich selber belügt und sich als sogenanntes subjectum foppabile zum Gegenstande des Gelächters herabsetzt“ [31]. Es ist demnach zweifellos, daſs die allen Atomen eigentümliche Beschränktheit einen unwiderleglichen Beweis liefert für dieselbe Eigenschaft der Natursubstanz vor ihrer Atomisierung als einem noch ungeteilten, ganzheitlichen Eins. So sind wir denn auf Grund der vorhergehenden Untersuchung auch zu der Annahme berechtigt, ja genötigt, daſs die Natursubstanz wie der Geist des Menschen (und jeder kreatürliche Geist) ihre Differenzierung nicht rein aus und durch sich selber, sondern nur unter Mithilfe eines andern substantialen Seins, welches als solches sie selber nicht ist, eingeleitet hat und einzuleiten imstande war. Und wir sind zu dieser Annahme berechtigt, wiewohl der Beginn der Differenzierung der Natursubstanz Millionen, vielleicht Milliarden von Jahrtausenden, ja von Ewigkeit her [32] hinter uns liegt und wegen des unvergleichlich viel spätern Eintrittes des Menschen in die Welt für keinen Menschen jemals ein Gegenstand der Erfahrung oder Wahrnehmung hat werden können. Eine Wahrnehmung bedarf es zur Begründung jener Annahme um so weniger, als die gegenteilige Annahme einen ontologischen Widerspruch in sich schlieſst und daher sich selber im Keime vernichtet [33].

2. Dasselbe wichtige Ergebnis, welches wir soeben durch Reflexion über die Natur und ihr Leben selbst festgestellt haben, wird sich auch gewinnen lassen, wenn wir jene mit dem kreatürlichen Geiste und dessen Entwickelung in Parallele stellen.

Ich betrachte es als einen groſsen Vorzug meiner unter Günthers und Knoodts mächtigem Einflusse ausgebildeten Weltanschauung, daſs in derselben beide Substanzen, der Geist und die Natur, als Gedankenmächte anerkannt und behandelt werden. Zwar weiche ich in manchen und keineswegs unerheblichen Punkten, namentlich bezüglich der Natur und ihres Lebens, von den Ansichten der beiden Vorgenannten weit ab. Aber darin stimmen wir doch vollkommen überein, daſs die Natur nicht weniger als der krea-

türliche Geist in und außer dem Menschen durch den Prozeß ihrer Differenzierung als das höchste ihr ausgesteckte Ziel die Bildung des Gedankens anstrebt und daß sie dieses mit der Produktion der animalischen Individuen auch thatsächlich erreicht. Hierdurch ist, wie schon bemerkt, der Möglichkeit vorgebeugt, daß mein Dualismus von Geist und Natur mit dem Descartes' auf gleiche Linie gestellt werden kann oder daß jener wie dieser jemals Gefahr laufen könnte, innerhalb der Anthropologie in einer so wunderlichen und unannehmbaren Doktrin, wie die des pantheisierenden Occasionalismus, seine Weiterbildung zu erhalten [33[a]]. Allein die Natur erreicht den ihr eigentümlichen Gedanken nur infolge ihres Differenzierungs- als eines Materialisierungsprozesses. Und diese Auffassung ist das denkbar wirksamste Schutzmittel gegen die verhängnisvolle, die ganze Scholastik und namentlich die Lehre des Thomas von Aquin beherrschende Verirrung des Aristoteles, welcher allen organischen Naturprodukten, der Pflanze wie dem Tiere, eine vom Leibe derselben d. i. von der dieselben konstituierenden Materie verschiedene Seele als Lebensprinzip zuschrieb und die letztere in der Pflanze als vegetative (ψυχὴ θρεπτική, anima vegetativa), in dem Tiere als vegetative und sensitive Seele (ψ. θ. καὶ αἰσθητική, an. veg. et sensitiva) bestimmte [34]. Nun sind ferner Geist und Natur als Substanzen voneinander aber wesentlich oder qualitativ verschieden. Und hieraus ergiebt sich wieder mit unausweichlicher Notwendigkeit, daß sowohl die Art, wie beide Substanzen die Gedankenbildung anstreben und durchsetzen, als die letztere selbst eben dieselbe qualitative Verschiedenheit gegeneinander aufweisen werden.

Der Geist offenbart sein Leben überhaupt nur im Reiche des Gedankens, in Formen des Bewußtseins, des Denkens, Wollens und Fühlens. Denn als ursprünglich ganzheitliche substantiale Monas bleibt er (seiner Bestimmung gemäß) diese auch in dem Prozesse seiner Differenzierung. Jede substantiale Teilung ist ihm fremd. Demzufolge besteht sein Differenzierungs- als Lebensprozeß darin, daß er infolge

fremder ihm zugeführter Einwirkungen aus seiner ursprünglichen Indifferenz in die Scheidung von Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung u. s. w. eintritt, zu dem Zwecke und mit der Befähigung, die Erscheinungen in ihm auf sich als das substantiale und kausale Prinzip derselben zurückzuführen und hierdurch seiner selbst nach den beiden Seiten, welche die Differenzierung in ihm herbeigeführt, im Gedanken habhaft zu werden. „Des Geistes Leben“, schreibt Günther, „koinzidiert mit dem Denken. Sich wissen ist ursprünglich sein Leben und er ist lebendig nur im Bewufstsein“ [35]. Ganz anders aber verhält es sich mit dem Antipoden des Geistes, mit der Natur.

Auch die Natur war, wie jede Substanz, primitiv d. i. vor dem Beginne ihrer Differenzierung ein ungeteiltes substantiales Eins, eine ganzheitliche reale Monas. Aber was sie in dieser Beziehung als indifferentes Prinzip war, das ist sie in dem Prozesse ihrer Differenzierung (ebenfalls ihrer Bestimmung gemäfs) nicht geblieben. Denn ihr Differenzierungsprozefs war zugleich ein Zersetzungsprozefs ihrer als Substanz. Infolge dieser qualitativen Verschiedenheit zwischen dem Differenzierungsprozesse der Natur und dem des Geistes mufste auch die Bahn, welche die Natur zur Erreichung ihres höchsten Zieles, der Ausprägung des ihr eigentümlichen Denkens, zurückzulegen hatte, eine ganz andere werden als diejenige, welche auch jedem Geiste zu dem gleichen Zwecke vorgezeichnet ist. Nun ist der Diremtionsprozefs der Natursubstanz aber auch identisch mit einem Materialisationsprozesse derselben bis zu ihrer vollständigen Atomisierung. Und diese ihre Atomisierung diente der Natursubstanz wieder nur dazu, um durch die verschiedenartigsten und mannigfaltigsten Verbindungen der Atome zu und miteinander die Körperbildung in ihrer unübersehbaren Mannigfaltigkeit und Stufenfolge zu ermöglichen. Körperliche oder materielle Gebilde sollten und mufsten auch die Subjekte sein, in welchen die Natursubstanz das höchste und letzte Ziel ihrer Entwickelung, die Ausprägung des ihr eigen-

tümlichen Denkens oder Bewuſstseins, erreichen sollte. Aber diese Subjekte, die animalischen Individuen, liegen nicht am Anfange ihrer Entwickelung, sondern sie als solche bilden notwendigerweise das Schluſsglied in der langen Wesenskette, welche die eine Natursubstanz auf dem Wege ihrer Entwickelung durch progressive Steigerung ihrer Produktionskraft ins Dasein treten lieſs. Der animalischen Sphäre des Naturlebens gehen die nichtanimalischen und namentlich die sämtlichen anorganischen Körperbildungen vorher. Und wiewohl in diesen Bildungen mit Einschluſs der Pflanzenwelt von einer Gedankenbildung noch keine Spur zu entdecken ist, so läſst sich doch mit vollem Rechte behaupten, daſs jene nur die Mittel oder Vorstufen sind, durch welche die Natursubstanz in allmählich fortschreitender Entwickelung zur Hervorbringung der Tierwelt und in dieser zur Gedankenbildung emporklimmt. Von der Natur „kann man daher mit Günther ohne weiteres aussagen, daſs sie zum Gedanken hingetrieben wird, daſs ihr Leben auf den unteren Stufen ihres Daseins unter dem einen Instinkte zum Bewuſstsein steht. . . . Die Natur lebt also oder ist lebendig ohne zu denken — aber sie lebt doch nur für den Gedanken, in dem sie erst zu sich kommt“ [36].

Vergleichen wir die vorher charakterisierten Entwickelungsprozesse, welche Geist und Natur zur Erreichung des ihnen möglichen Bewuſstseins durchmachen, miteinander, so kann kein Streit darüber sein, daſs der Natursubstanz durch die ihr eigentümliche Entwickelung, wenn man will, noch viel mehr der Stempel der Beschränktheit aufgeprägt wird als dem Geiste durch die seinige. Beide Substanzen haben die Bestimmung und die Befähigung, bewuſste Substanzen, denkendes Sein, Bewuſstsein zu werden. Aber der Geist erreicht dieses sein Ziel, sozusagen, mit einem Schlage. Einmal durch fremde Einwirkung und eigene Rückwirkung in die Differenzierung eingetreten erhebt er sich alsobald aus der Nacht der Bewuſstlosigkeit zur Sonne des Selbstbewuſstseins, um das hierdurch in ihm aufgehende Licht nie

mehr zu verlieren [37]. Der Geist kommt, mit Hegel zu reden, nicht erst „von sich“, um aus dem Von-sich-sein „zu sich“ zu kommen und dann „bei sich“ zu bleiben. Denn sein Von-sich-sein ist identisch mit seiner ursprünglichen Indifferenz. Diese aber wird sofort und für immer aus ihm entfernt, sobald der Prozeſs der Differenzierung begonnen und bis zur Scheidung des Geistes in Sein und Erscheinung, Substanz und Accidenz, Subjekt und Objekt u. s. w. vorgedrungen ist. An diese Scheidung schlieſst sich die Unterscheidung der gegensätzlichen Momente vonseiten des Geistes und damit das Selbstbewuſstsein desselben unmittelbar an. Ganz anders verhält es sich in dieser Beziehung mit der Natur. Bevor diese das Endziel ihrer Entwickelung in der Ausprägung des auch ihr eigentümlichen Bewuſstseins erreicht, ist sie genötigt, eine lange, unübersehbare Strecke gedankenloser Entwickelung zu durchlaufen. Die Natursubstanz ist demnach auch in und während ihrer Entwickelung oder Differenzierung noch ungemessene Zeiträume hindurch „von sich“, ehe sie nach langem und mühsamem Reigen in der letzten und höchsten Klasse der aus ihrem Schoſse hervorgehenden animalischen Individuen „zu sich“ kommt, um dann in diesen fortwährend ebenfalls „bei sich“ d. i. denkende, bewuſste Substanz zu bleiben. Wie aber die Tierwelt als die Repräsentantin des subjektiven Naturlebens oder als die Bildnerin des der Natur eigentümlichen Bewuſstseins aus dieser, sobald sie einmal zur Vollendung ihrer Differenzierung vorgeschritten, nicht mehr verschwinden kann, so ist dasselbe auch der Fall mit der ungeheuren Menge gedanken- oder bewuſstloser Bildungen, welche die Natur vor der Produktion der Tierwelt ins Dasein hat treten lassen und welche ebenso viele Vorstufen sind, über denen sie erst zur Erzeugung dieser sich erheben konnte. Die Natur, auch nach Vollendung ihrer Differenzierung, ist demnach beides zugleich: denkende und gedankenlose, bewuſste und bewuſstlose Substanz. Jenes ist sie in ihren höchsten und letzten Produkten, der Tierwelt, dieses in allen ihren nichtanimalischen Bildungen. Dagegen hat der kreatürliche

Geist, einmal ins Bewufstsein erwacht, nicht auch noch eine Region unbewufsten Seins in und an sich, denn er als ungeteiltes, ganzheitliches Prinzip kommt eben als solches zum Bewufstsein, ohne sich, wie die Natur, in eine Region des gedankenlosen und in eine andere des denkenden, bewufsten Daseins zu zersplittern.

Sind in dem Vorhergehenden die Differenzierungsprozesse von Geist und Natur nach der uns hier interessierenden Richtung zutreffend gezeichnet, kann man dann noch zweifeln, dafs die Differenzierung des Geistes vor der der Natur eine Reihe bedeutender Vorzüge hat? Zwar ist die Natur wie der Geist ein selbständiges, autonomes Prinzip. Sie folgt daher in ihrer Entwickelung auch ihrer eigenen Gesetzlichkeit, wie der Geist der seinigen. Sie stellt auch die in ihr verborgene Lebensfülle und den in ihr schlummernden Reichtum an Erscheinungen aus sich ebenso heraus, wie der Geist den seinigen, weshalb jedes der beiden Real- und Kausalprinzipien in seiner Art vollkommen ist und keines vor dem andern den unbedingten Vorzug verdient. Vergleicht man aber beide miteinander, so wird es nichtsdestoweniger erlaubt, ja unvermeidlich sein, die Differenzierung des Geistes der der Natur gegenüber in mehr als einer Hinsicht als die höhere und bevorzugtere anzusetzen. Ist nun aber unserm frühern Nachweise zufolge der durch die Beschaffenheit seines Differenzierungsprozesses der Natur nicht neben-, nicht unter-, sondern übergeordnete kreatürliche Geist sogar ein beschränktes, für seine Differenzierung auf fremde Einwirkungen angewiesenes Wesen, wie sollte es dann ohne flagranten Widerspruch möglich sein, die Natur in derselben Beziehung als ein unbeschränktes, lediglich aus und durch sich selber wirksames Real- und Kausalprinzip zu denken? Noch einleuchtender aber wird die Unmöglichkeit hievon jedem unbefangenen, vorurteilslosen Leser in die Augen springen, wenn wir das Bewufstsein des Geistes demjenigen, welches die Natur in ihrem Selbstverwirklichungsprozesse erringt und zu erringen allein imstande ist, nach Beschaffenheit und Inhalt gegenüberstellen. Wir haben uns dabei zum

grofsen Teil nur längst Bekanntes in die Erinnerung zurückzurufen.

3. Der Bewufstwerdungsprozefs des Geistes ist ein Selbstbewufstwerdungsprozefs in der Form des Ichgedankens. In diesem erfafst und unterscheidet sich der Geist nach den beiden Seiten, in welche er sich durch die Differenzierung geschieden hat. Alles, was durch fremde Einwirkung und eigene Rückwirkung in und an dem Geiste sich bildet, also die ganze breite Sphäre der ihm immanent werdenden Erscheinungen nimmt der Geist unmittelbar wahr; sie und sie allein sind ihm unmittelbar objektiv, gegenständlich, und daher sind sie allein auch die Gegenstände seiner unmittelbaren Wahrnehmung oder Anschauung. Aber des Geistes Wissen ist nicht eingeschränkt auf die Wahrnehmung der ihm immanenten Erscheinungen, also der Akte seines Denkens, Wollens, Fühlens, seines receptiven und reaktiven Verhaltens u. s. w., sondern eben diese Wahrnehmungen sind im Grunde nur das Mittel zu einem höhern Zwecke, nämlich zu dem Zwecke, um das Wissen des Geistes aus dem blofsen Erscheinungsgebiete in das Gebiet des substantialen und kausalen Seins vordringen zu lassen und dadurch zu eigentlichem Wissen erst zu erheben. Denn ein jedes der in und an ihm wahrgenommenen Erscheinungsmomente bezieht der Geist nach der Tiefe, nach innen auf den Real- und Kausalgrund jener Momente, welcher letzterer eben kein anderer als der Geist selber ist. So findet sich der Geist mittelbar als das mit sich stets identische Subjekt zu den in ihm wechselnden Erscheinungen als den Objekten seiner unmittelbaren Wahrnehmungen, als Substanz zu diesen als seinen Accidentien, als Ursache, wenigstens als Mitursache zu diesen als seinen Wirkungen und diesen grofsen Fund seiner selbst als der substantialen und kausalen Wurzel seiner Erscheinungsmomente offenbart der Geist nach aufsen durch die Sprache in dem Worte: Ich. Ein Ich d. i. eine ihrer selbst bewufste Substanz und Ursache ist der Mensch daher nur durch den Geist (die Seele) in ihm, nicht durch die mit diesem verbundene Leiblichkeit als Individualität

des Naturlebens. Und mit dem Gedanken seiner selbst als des substantialen und kausalen Grundes der ihm immanenten Erscheinungen hat der Geist ein- für allemal in seinem Wissen das bloſse Erscheinungsgebiet transcendiert. Er ist in das Land des nicht wahrnehmbaren und nicht anschaulichen substantialen und kausalen Seins eingedrungen, in welchem er von nun an sich anbauen und auf stets neue Entdeckungen ausgehen kann. Der Ichgedanke macht, mit Günther zu reden, den Geist des Menschen zum geborenen Metaphysiker und zum Legaten am Hofe der Philosophie und Theologie, während Kants Einschränkung alles menschlichen Wissens auf das bloſse Erscheinungsgebiet nur in der von diesem unternommenen, durch und durch verkehrten Deutung jenes Gedankens als der Zentralthatsache alles geistigen Lebens ihre ausreichende Begründung findet. Aber was Kant irrtümlicherweise von dem Selbstbewuſstsein des Geistes behauptet, nämlich die Unmöglichkeit eines das Erscheinungsgebiet oder das Land der Erfahrung (der Wahrnehmung) transcendierenden, in die Region des substantialen und kausalen Seins oder der „Dinge an sich selbst" hinüberreichenden Wissens, — eben das gilt doch von dem Bewuſstsein der Natur in allen Klassen der animalischen Individuen als der Repräsentanten ihres subjektiven, bewuſsten Lebens [38].

Der Geist des Menschen kommt zum Gedanken seiner selbst als der substantialen und kausalen Wurzel seiner Erscheinungswelt einzig und allein aus dem Grunde, weil er in dem Prozesse seiner Differenzierung die ungeteilte, ganzheitliche Einheit geblieben, welche er von dem ersten Augenblicke seiner Existenz an gewesen. In dem Ichgedanken findet er sich als substantiales und kausales Eins, als Sein an und für sich, als ganzheitliches Prinzip, als eine in und an ihm selbst abgeschlossene Seinsgröſse, nicht als Fragment eines allgemeinen Seins. Und als was der Geist im Selbstbewuſstein sich findet, das ist er auch, denn wäre er nicht ein substantiales Eins und Ganzes, so wäre die Gewinnung des Selbstbewuſstseins in der Form des Ich-

gedankens für ihn eine absolute Unmöglichkeit. Oder kann ein Wesen als ein substantiales und kausales „Selbst" im Gedanken sich gewinnen, was in der That kein wahrhaftes „Selbst" d. i. kein Sein an und für sich, kein ein- und ganzheitliches Prinzip ist und auch niemals werden kann? Die Unmöglichkeit hiervon ist doch wohl eine handgreifliche [39]. Nun ist aber die Natur seit dem Prozesse ihrer Differenzierung ein „Selbst" der erwähnten Art in der That nicht mehr. Denn ihr Differenzierungs- als Atomisierungsprozefs hat sie in eine unermefsliche Menge substantialer Teilgröfsen zerschlagen, von denen zwar eine jede das vor seiner Differenzierung ungeteilte Naturganze mitkonstituiert, keine aber auch dieses Ganze selbst ist noch jemals zu werden vermag. Das Denken der Natur in ihren animalischen Individuen kommt daher viel zu spät, als dafs auch nur Eins derselben seiner als eines Selbst oder Ich, was es thatsächlich nicht ist, jemals bewufst werden könnte. Jene Individuen gewinnen, je nach dem Grade ihrer mehr oder weniger vollkommnen Organisation, zwar mehr oder weniger vollkommne Vorstellungen, aber der Kreis, aus dem der Inhalt ihrer Vorstellungen genommen ist, ist in der That lediglich das Gebiet der subjektiven und objektiven Erscheinungen, nicht das des substantialen Seins. Für den animalischen Intellekt ist Kants Ansicht von der Unmöglichkeit einer Transcendenz des Erfahrungs- oder Wahrnehmungs- oder des blofsen Erscheinungsgebietes berechtigt; hier, aber auch nur hier, ist sie eine unbestreitbare Wahrheit. Kant hat den sinnlichen Intellekt in seiner Tragfähigkeit richtig bestimmt und ausgemessen, nicht den des Geistes. Und eben deshalb wird auch nur derjenige Kants wissenschaftliche That zu ihrer Vollendung führen, der seiner Bewufstseinstheorie die rechte Selbstbewufstseinstheorie hinzufügen wird — ein Unternehmen, das zum grofsen Teil Anton Günther schon ins Werk gesetzt, weshalb dieser denn auch verdient, als ein zweiter Kant in der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts angesehen und gepriesen zu werden.

Wollten wir die Vergleichung der Entwickelung des kreatürlichen Geistes mit der der Natur nach ihren Endresultaten noch weiter fortsetzen, so liefse sich leicht zeigen, dafs die jenes noch in manchen anderen Beziehungen vor der dieser unbestreitbar den Vorrang behauptet. Doch eine solche Fortsetzung ist zu dem Zwecke, um dessentwillen die Vergleichung unternommen worden, nicht erforderlich. Denn ist der Geist mit seinem unvergleichlich tiefern und umfassendern Bewufstsein und Wissen, als die Natur in irgendeinem Exemplare ihrer animalischen Individuen jemals es erreichen kann, nach unserm frühern Nachweise ein beschränktes, für seine Differenzierung auf fremde Einwirkung angewiesenes Wesen, welcher Vernünftige könnte dann die in der erwähnten Beziehung weit unter dem Geiste stehende Natur als ein unbeschränktes Wesen denken, das zu seiner ursprünglichen Differenzierung nur auf sich selber angewiesen gewesen und dieselbe durch absolute Selbstbethätigung, durch reine, von jeder fremden Einwirkung unabhängige Aktivität eingeleitet und durchgesetzt habe? Die Unmöglichkeit hiervon liegt so offen zutage, dafs uns jedes weitere Wort darüber völlig überflüssig erscheint. Und so steht denn jetzt unerschütterlich fest, dafs es für die Natur ebenso wie für jeden kreatürlichen Geist einmal eine Zeit gegeben, in der sie thatsächlich in dem Zustande der Indifferenz oder, wie Schelling ihn auch nennt, in dem der Involution sich befunden. Es war dies die Zeit vor ihrer Diremtion, ihrer Atomisierung. Damals, als noch ungeteiltes Eins und Ganzes, befand sich die Natursubstanz in absoluter Ruhe oder Unthätigkeit. Zwar war sie auch während dieses Zustandes, so kurz oder lang derselbe mag gedauert haben, nicht tot. Potentiell schlofs sie die Fülle des Lebens in sich, aber ihr Leben war noch nicht in die Aktualität, in die Wirklichkeit übergesetzt Und aus und durch sich allein war die Natursubstanz auch ebenso, wie jeder kreatürliche Geist, schlechthin impotent, selbst den geringsten Funken aktuellen Lebens in sich zu erzeugen. Hierzu bedurfte sie durchaus der Einwirkung eines andern,

von ihr als solcher verschiedenen Real- und Kausalprinzips, nämlich, wie wir weiter unten darthun werden, Gottes — eine Beschaffenheit der Natursubstanz, welche wir analog der gleichen Beschaffenheit des kreatürlichen Geistes nur als Beschränktheit derselben bezeichnen können. Und mit der Beschränktheit der Natursubstanz ist auch die Bedingtheit derselben unzertrennlich verbunden, wovon man sich leicht und zuverlässig überzeugen kann.

4. In I § 15 Nr. 5 S. 148 f. haben wir aus der vorher festgestellten Beschränktheit des menschlichen Geistes die Bedingtheit desselben in konsequenter Weise abgeleitet. Die dortige Ausführung trifft aber nicht bloſs zu bei dem Geiste des Menschen, sie gilt, wie aus unserer Darstellung unmittelbar einleuchtet, für jedes Realprinzip, welches in seiner Differenzierung oder Lebensentfaltung als ein beschränktes sich zu erkennen giebt. Beschränktheit eines Seins ist und kann nur sein die Folge seiner Bedingtheit. Jene als eine dem Erscheinen des Seins anhaftende Beschaffenheit kann, wie das Erscheinen überhaupt, ihren Grund nur haben in einer Beschaffenheit des Seins selber. Und wie die Beschränktheit einer Substanz in ihrer Abhängigkeit von fremden Einwirkungen zum Zwecke des eigenen Erscheinens oder der eigenen Lebensentfaltung besteht, so wird die Bedingtheit derselben auch nur darin erschaut werden können, daſs die Substanz selbst für ihre Existenz abhängig ist von einer andern Substanz, durch welche sie als solche (aus dem Nichts) gesetzt (geschaffen) worden. Die Bedingtheit offenbart die Substanz als eine Substanz nicht schechthin sondern als eine gewordene und zwar als eine mittels wahrhafter Kreation d. i. durch Neusetzung von seiten einer andern gewordene Substanz. Dieser wichtige und weittragende Schluſs auf die Bedingtheit der Natursubstanz ist jetzt nach Feststellung ihrer Beschränktheit ebenfalls unvermeidlich. Zwar sind die substantialen Teilgröſsen, die Atome, und die durch die verschiedensten Atomverbindungen sich bildende Mannigfaltigkeit der Naturprodukte, wie wir schon wissen, trotz der

auch ihnen anhaftenden Bedingtheit unmittelbar nicht neu gesetzt d. i. geschaffen. Denn sie als solche sind ja eben die Entwickelungsprodukte, in welche das ursprünglich noch nicht atomisierte Naturganze sich dirimiert und auseinander gelegt hat. Aber eben dieses Naturganze, die ursprüngliche, in den Tiefen des Raumes ausgebreitete, unermeſsliche, indifferente Naturmonas muſs so gewiſs als eine unmittelbar neugesetzte oder wahrhaft geschaffene gedacht werden, als ihre Beschränktheit sie als ein schlechthin existierendes Real- und Kausalprinzip negiert, dagegen ihre Bedingtheit darthut d. i. beweist, daſs sie ein Ding (res, substantia) durch Setzung mittels Kreation vonseiten eines andern Dinges, einer andern Substanz (der Substanz schlechthin oder Gottes) geworden ist und allein geworden sein kann. Und wie die Beschränktheit und die Bedingtheit des Geistes in ihrer Untrennbarkeit voneinander die Endlichkeit des Geistes konstituieren, so auch in ganz gleicher Weise bei der Natur. Dieser einzig wahrhafte Begriff von der Endlichkeit der Natur ist zugleich der Schlüssel, welcher die Zauberkraft besitzt, dem forschenden Geiste den Zugang zu ihren Geheimnissen in weitem, bisher nicht geahntem Umfange zu eröffnen und in verhältnismäſsig kurzer Zeit das relativ höchste Verständnis derselben herbeizuführen. Er wird seine Zauberkraft vor allem darin offenbaren, daſs er die Wissenschaft in den Stand setzt, ja zwingt, das seit Jahrtausenden begangene und immer wiederholte Verbrechen einer Apotheosierung der Natur und ihres Lebens endlich einmal wieder gut zu machen und auch von ihr aus zur Erkenntnis Gottes als des wahrhaften Schöpfers der Welt d. i. der Totalität der endlichen Realprinzipien in neuer, lichtvoller Klarheit sich zu erheben. Denn es müſste alles lügen und trügen wie nie zuvor, oder es hat auch für die wissenschaftliche Erkenntnis der Natur und ihres Lebens die Stunde der Umkehr zum bessern bereits geschlagen. In dieser Zeit wird kein besonnener und einsichtsvoller Kopf sich mehr zu schulden kommen lassen, Gott und die Natur mit Spinoza zu

identifizieren oder mit Schelling und Hegel die letztere als ein Moment in der Selbstverwirklichung Gottes zum absoluten Geiste oder mit Herbart als ein Wesenreich schlechthin existierender und daher mit dem Charakter der Absolutheit dekorierter Realen anzusehen. Denn jeder Mann der Wissenschaft wird diese Naturanschauung erkennen als das, was sie ist: Dichtung ohne Wahrheit. Er wird aber auch die Dichtung nicht beibehalten wollen, um der aufgegangenen Sonne der Wahrheit nicht auf ewig, so viel an ihm liegt, die Wege zu ihrem Einzuge in die Hallen der Wissenschaft zu verlegen und eben hierdurch gegen diese fort und fort eines crimen laesae majestatis in dem denkbar schlimmsten Sinne sich schuldig zu machen.

§ 8.

Das Gesetz von der Konstanz der Materie und das von der Erhaltung der Kraft.

1. Seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts ist das Gesetz von der Konstanz der Materie in der Naturwissenschaft allgemein anerkannt. Dasselbe lehrt die schlechthinige Unzerstörbarkeit der einmal vorhandenen Materie, so sehr, daſs auch nicht ein einziges Atom, durch welchen Naturprozeſs oder durch welche andere Macht es sei, jemals vernichtet werden kann. Der französische Chemiker Lavoisier (1743—1794) war es, welcher dieser Erkenntnis im Gebiete der experimentierenden Naturforschung zu vollem Durchbruche verhalf.

Lavoisiers wissenschaftliche Arbeiten ragen über die der anderen Chemiker seiner Zeit weit hinaus. Er vernichtet nicht nur die bis dahin in kaum bestrittener Geltung stehende Theorie des Phlogiston; er ist zugleich ein schöpferischer Genius, welcher über den Trümmern jener den rechten Einblick in den Verbrennungsprozeſs eröffnet, dadurch der Konstanz der Materie zur Anerkennung verhilft und der von ihm gepflegten Wissenschaft ganz neue Bahnen weist. Zwar war Lavoisier nicht der erste, welcher eine richtige Deutung des

Verbrennungsprozesses zu geben wufste. Schon vor ihm waren Männer wie Jean Rey, Mayow und Hooke der Lösung des Problems ebenfalls auf die Spur gekommen. Aber ihre Enthüllungen über den betreffenden Vorgang stützten sich, wie Reys Buch: „Essays sur la recherche de la cause, pourquoi l'étain et le plomb augmentent de poids, quand on les calcine" beweist, mehr auf logische Schlufsfolgerungen als auf experimentell festgestellte Thatsachen. Daher fanden ihre Arbeiten, selbst unter ihren Fachgenossen, wenig Beachtung. Es bewährte sich an ihnen der Ausspruch Helmholtzens: „Übrigens liegt es in der Natur der Sache, dafs theoretische Ideen in den Naturwissenschaften nur dann die Aufmerksamkeit der Fachgenossen erregen, wenn sie gleichzeitig mit dem ganzen beweisenden Materiale vorgeführt werden und durch dieses ihre thatsächliche Berechtigung darlegen" [40]. Und gerade die zuletzt genannte Forderung, die Vorführung des beweisenden Materials, war Lavoisiers Stärke, welche verhinderte, dafs auch seine Entdeckung wieder der Vergessenheit anheim fiel. Denn er sprach nicht nur, wie seine oben genannten Vorgänger, „eine Idee aus, welche als Erklärung einiger Erscheinungen benutzt werden könnte", sondern „die Wage in der Hand rechtfertigte er die Allgemeinheit des Prinzips von der Konstanz der Materie durch eine Reihe glänzender Untersuchungen, und so bewies er, dafs er nicht nur ein spekulativer Kopf war, sondern dafs er ein wissenschaftlicher Denker und Arbeiter gewesen, der seine Ansichten durch geistreich ausgedachte Versuche kontrollierte und aus diesen wieder neue Ideen schöpfte". Nichtsdestoweniger hat Lavoisier „das Prinzip von der Unzerstörbarkeit der Materie als ein Axiom nicht aufgestellt", und dafs er dies nicht gethan, wird ihm, selbst von Naturforschern unserer Tage, zur Ehre angerechnet. Ja manche derselben gehen in ihrem Urteil über jenes Prinzip sogar so weit, dafs sie trotz der von Lavoisier für dasselbe vorgebrachten Thatsachen seine unbedingte Wahrheit dennoch nicht für erwiesen erachten. „Obgleich", meinen sie, „unzählige Versuche mit dem Prinzip

der Unzerstörbarkeit der Materie im Einklang stehen, so müssen wir gerade bei der Annahme eines solchen Gesetzes, welches die Grundlage aller unserer wissenschaftlichen Spekulationen bildet, doppelt vorsichtig sein. Wir dürfen uns auch hier nicht einem blinden Glauben anheimgeben; wir dürfen das Gesetz nicht als ein absolut richtiges betrachten, und wenn es uns auch noch so schwer fällt, ein wissenschaftliches Gebäude ohne dasselbe zu konstruieren, so dürfen wir doch niemals vergessen, dafs auch dieser Grundsatz ebenso wie alle anderen Gesetze nur der Ausdruck der von uns beobachteten Thatsachen ist, dafs allen unseren Beobachtungen Fehler anhaften und dafs deshalb die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, dafs spätere Jahrhunderte sogar dieses Prinzip verwerfen. Einstweilen aber — so wird von demselben Naturforscher, Ladenburg, von dem auch die anderen vorher mitgeteilten Aussprüche herrühren, hinzugefügt — müssen wir das Gesetz als die höchste Errungenschaft der Chemie betrachten, als eine der festesten Säulen aller Naturwissenschaften, und wir datieren von der Zeit seiner Aufstellung eine neue Ära der Chemie, die moderne Chemie — unsere Chemie" [41]. Nun fragt sich: Wie werden wir namentlich zu der zuletzt ausgesprochenen Warnung vor der Anerkennung des in Rede stehenden Gesetzes als eines „absolut richtigen" uns zu stellen haben?

Von dem Standpunkte der Naturforschung aus können wir derselben unsern Beifall nicht versagen. Denn alle Naturgesetze, also auch das von der Konstanz der Materie, sind für den Naturforscher in der That nur der (allgemeine) Ausdruck der von ihm und seinen Fachgenossen beobachteten Thatsachen. Nun ist es aber nimmermehr möglich, alle in den Bereich eines Naturgesetzes fallenden Thatsachen zum Gegenstande der Untersuchung zu machen. Die Wissenschaft kann immer nur unter den unerschöpflich vielen eine Auswahl treffen und an diesem Bruchteile von Thatsachen das Zutreffende des Gesetzes nachzuweisen versuchen. Gelingt ihr dieses auch in noch so vielen Fällen, der Teil ist doch nimmermehr das Ganze, und es bleibt daher stets der

Gedanke als ein möglicher bestehen, dafs in anderen noch nicht untersuchten Fällen das fragliche Gesetz seine Gültigkeit vielleicht nicht bewähren möge. Aus dieser einfachen Überlegung erkennt man leicht, dafs der Naturforscher seinen (induktiven) Beweisen niemals apodiktische Gewifsheit d. i. wahrhafte Allgemeinheit und Notwendigkeit zu geben vermag, — eine Thatsache, die schon Kant unzähligemal ausgesprochen und die ihn, freilich irrtümlicherweise, zur Annahme der von ihm behaupteten Erkenntnisformen a priori sowohl in der Sinnlichkeit als in dem Verstande des Menschen veranlafst hat [42]. Aber folgt hieraus auch, wie Ladenburg will, dafs dem Gesetze von der Konstanz der Materie eine unbedingte Gültigkeit überhaupt noch nicht zukomme? Ist etwa wirklich die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dafs spätere Jahrhunderte auch dieses Gesetz, „die höchste Errungenschaft der heutigen Chemie und eine der festesten Säulen aller Naturwissenschaften“, als ein unrichtiges wieder verwerfen werden? Ja, wenn die Naturwissenschaft die einzige Wissenschaft und die in ihr zur Anwendung kommende induktive Untersuchsmethode die einzige dem Menschen zugebote stehende Forschungsweise wäre. Giebt es aber aufser der Natur in und neben dem Menschen in letzterm einen von aller Natur qualitativ verschiedenen Geist und vermag dieser durch Analyse seines Lebensprozesses zu einer wahrhaft wissenschaftlichen und unbezweifelbar richtigen Selbsterkenntnis vorzudringen, so wird ihm durch diese wohl auch der Weg gezeigt werden, auf welchem er die gleiche Erkenntnis von der Konstanz der Materie zu gewinnen imstande ist.

Jede wahrhafte Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes beruht auf der Unterscheidung desselben nach einer zweifachen wesentlich verschiedenen Seite, nach der seines Erscheinens und der seines substantialen Seins. Während sich nun dem Geiste das Erscheinen in und an ihm selbst in einem ununterbrochenen Strome des Werdens, des Entstehens und Vergehens unwillkürlich aufdrängt, findet er dagegen eine der Grundcharaktere seiner als Substanz in

ihrer unveränderlichen Beharrlichkeit, in der steten Identität mit sich selbst. Es ist uns auch der ontologische Grund für diese Thatsache nicht entgangen; er liegt darin, dafs der Geist des Menschen nicht, wie der Leib desselben, ein Aggregat von Bruchteilen einer allgemeinen Substanz, vielmehr ein substantiales Eins und Ganzes, ein Sein an und für sich ist und als ein solches jedem besonnenen Beobachter sich zu erkennen giebt. Eine andere grundwesentliche Eigenschaft, die dem sich selbst erkennenden Geiste ebenfalls nicht verborgen bleibt, ist die Autonomie seiner als Substanz, das Existieren derselben nicht in und an einem andern, sondern in und an sich selbst. Der Geist als Substanz ist ein Selbständiges, ein sich selbst Zuständiges, ein Ding an sich selbst, ebenfalls in diametralem Gegensatze zu allen ihm immanent werdenden Erscheinungen, die nicht in und an ihnen selbst, sondern nur in und an ihm als Substanz Existenz haben und haben können. Und eben hierin liegt der tiefste und letzte Grund dafür, dafs der Geist, sofern er Substanz ist, niemals und unter keinen Umständen wieder zunichte werden kann. Die im Geiste auftretenden Erscheinungen sind samt und sonders Produkte seines eigenen receptiven und reaktiven Verhaltens; sie können daher auch nur so lange in ihm bleiben, als er selbst durch jenes Verhalten sie in sich erzeugt. Aber der Geist als Substanz ist das Prinzip alles Werdens in und an ihm. Als dieses aber ist derselbe in seiner Existenz nicht bedingt von einer ihn fortwährend hervorbringenden Thätigkeit, sei es seiner eigenen oder der eines andern Wesens, etwa Gottes, wie die ganze Scholastik und eine grofse Zahl neuerer Philosophen noch wähnten [43], sondern als substantiales Prinzip ist und besteht der Geist aus und durch sich selbst. Freilich fällt bei ihm als einer kreatürlichen Substanz die Bedingung für seine Existenz schliefslich nicht in ihn selbst und nicht in eine andere Kreatur, sondern in Gott als seinen Schöpfer. Aber diese Bedingung ist eine einmalige, es ist der eine Willensakt Gottes, durch welchen dieser mittels Schöpfung den Geist als Substanz in die Existenz gerufen.

Ist die Schöpfung des Geistes durch Gott einmal vollzogen, so bedarf es zur Erhaltung desselben keiner fortgesetzten Neuschöpfung, sondern wer sich von jenem Augenblicke an in der Existenz erhält, ist der Geist selbst infolge der ihm als einem substantialen Prinzipe angestammten schlechthinigen Unvergänglichkeit. Wie es sich aber in der erwähnten Beziehung mit dem kreatürlichen Geiste verhält, so verhält es sich auch mit jeder andern kreatürlichen Substanz, denn einmal geworden ist eine jede derselben, wie Gott, schlechthin unvernichtbar. Nun haben wir früher die Materie als die Natursubstanz in ihrer Differenzierung nachgewiesen. Und was folgt hieraus? Es folgt in der denkbar bündigsten Weise, daſs auch von ihr als solcher niemals selbst nur ein einziges Atom in das Nichts zurücksinken kann. Nicht also die auf induktivem Wege durch Beobachtung und Experiment sich aufbauende Naturforschung führt zur apodiktischen Gewiſsheit von der Konstanz der Materie; wohl aber liefert diese Gewiſsheit die ebenso gründliche als allseitige Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes. Und weit gefehlt, daſs wir uns „einem blinden Glauben anheimgeben“, wenn wir das Gesetz von der Konstanz der Materie „als ein absolut richtiges betrachten“, ist diese Auffassung desselben bei einer vollkommnen Selbsterkenntnis des Geistes vielmehr eine ganz und gar unvermeidliche — wieder ein Beweis für die Wahrheit des von uns schon eingeschärften Grundsatzes, daſs die Selbsterkenntnis des Geistes das Prinzip und der Maſsstab für all und jede andere Erkenntnis ist, auf welchen Gegenstand dieselbe sich auch beziehen und in welche Region des Wirklichen sie immer ausfliegen mag.

2. Um die Mitte des laufenden Jahrhunderts hat sich in der Naturforschung noch ein anderes Gesetz geltend gemacht, welches nach und nach in fast allgemeine Aufnahme gekommen und welchem eine nicht geringere Bedeutung zuerkannt wird als dem von der Konstanz der Materie, wir meinen das sogenannte Gesetz von der Erhaltung der Kraft oder der Energie. Für das Gewicht, welches demselben in den Kreisen der Naturforscher beigelegt wird,

nur ein paar Beispiele. H. v. Helmholtz charakterisiert es in seinem Vortrage: „Über die Wechselwirkung der Naturkräfte und die darauf bezüglichen neuesten Ermittelungen der Physik“ aus dem Jahre 1854 in folgender Art: „Es handelt sich dabei“, sagt er, „um ein neues allgemeines Naturgesetz, welches das Wirken sämtlicher Naturkräfte in ihren gegenseitigen Beziehungen zueinander beherrscht und eine ebenso grofse Bedeutung für unsere theoretischen Vorstellungen von den Naturprozessen hat, als es für die technische Anwendung derselben von Wichtigkeit ist“ [44.]

Dieselbe Überzeugung spricht Helmholtz in den Jahren 1862 und 1863 aus. „Die letzten Jahrzehnte der naturwissenschaftlichen Entwickelung“, schreibt er, „haben uns zur Erkenntnis eines neuen allgemeinen Gesetzes aller Naturerscheinungen geführt, welches wegen seiner aufserordentlich ausgedehnten Tragweite und wegen des Zusammenhangs, den es zwischen den Naturerscheinungen aller Art, auch der fernsten Zeiten und der fernsten Orte nachweist, besonders geeignet ist, . . . eine Anschauung von dem beschriebenen Charakter der Naturwissenschaften zu geben, und welches ich deshalb zum Gegenstande dieser Vorlesungen gewählt habe. Man nennt das besagte Gesetz das Gesetz von der Erhaltung der Kraft“ [45]. Kürzer, aber in dem gleichen Sinne wird das in Rede stehende Gesetz von Rudolph Heidenhain, Professor der Physiologie an der Universität Breslau, in seiner Broschüre: „Die Vivisektion.“ Leipzig 1884, S. 2, als das „Grundgesetz alles physischen Geschehens“ bezeichnet. Und wieder erklärt R. Clausius, der Begründer der mechanischen Wärmetheorie, in einem Vortrage: „Über die Energievorräte der Natur und ihre Verwertung zum Nutzen der Menschheit.“ Bonn 1885 S. 12 (vgl. S. 22) wörtlich folgendes: „In neuerer Zeit ist man endlich dahin gelangt, die Unmöglichkeit des perpetuum mobile geradezu als einen Grundsatz der Mechanik hinzustellen und daraus den wichtigen Satz von der Erhaltung der Energie abzuleiten, welcher voraussagt, dafs man wohl

eine Form von mechanischer Energie in eine andere verwandeln, aber niemals Energie aus nichts erschaffen oder vorhandene Energie vernichten kann.“

3. Clausius deutet in den zuletzt mitgeteilten Worten schon an, was die Naturwissenschaft unter dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft oder Energie verstanden wissen will. Oft und mit grofser Bestimmtheit wird dasselbe von Helmholtz hervorgehoben. Es wird nicht unzweckmäfsig sein, uns noch einige darauf bezügliche Aussprüche des bedeutenden Naturforschers ebenfalls zur Kenntnis zu bringen. Er schreibt: „Das Gesetz, von dem die Rede ist, sagt aus, dafs die Quantität der in dem Naturganzen vorhandenen wirkungsfähigen Kraft unveränderlich sei, weder vermehrt noch vermindert werden könne“ [46]. Oder es lehrt, „dafs die Summe der wirkungsfähigen Kraftmengen im Naturganzen bei allen Veränderungen in der Natur ewig und unveränderlich bleibt. Alle Veränderung in der Natur besteht darin, dafs die Arbeitskraft ihre Form und ihren Ort wechselt, ohne dafs ihre Quantität verändert wird. Das Weltall (?!) besitzt ein- für allemal einen Schatz von Arbeitskraft, der durch keinen Wechsel der Erscheinungen verändert, vermehrt oder vermindert werden kann und der alle in ihm vorgehende Veränderung unterhält“ [47]. Das Gesetz, so formuliert, ist, wird ferner bemerkt, „nicht absolut neu; für beschränkte Gebiete von Naturerscheinungen war es schon während des vorigen Jahrhunderts von Newton und D. Bernouilli ausgesprochen worden; wesentliche Züge seiner weitern Ausdehnung in der Wärmelehre hatten Rumford und Humphrey Davy erkannt. Die Möglichkeit seiner allgemeinsten Gültigkeit sprach zuerst ein schwäbischer Arzt, Dr. Julius Robert Mayer (aus Heilbronn) . . . im Jahre 1842 aus, während beinahe gleichzeitig und unabhängig von ihm der englische Techniker James Prescott Joule in Manchester eine Reihe wichtiger und schwieriger Versuche über das Verhältnis der Wärme zur mechanischen Kraft durchführte, welche dazu dienten, die Hauptlücken, in denen die Ver-

gleichung der neuen Theorie mit der Erfahrung noch mangelhaft war, auszufüllen" [48].

4. Die Naturwissenschaft stützt das oft erwähnte Gesetz auf eine Auffassung der Naturkräfte und ihrer Wirksamkeit, die, — das ist ohne weiteres zuzugeben — in der Erfahrung ihre volle, nicht mehr zu bezweifelnde Bestätigung findet. Helmholtz spricht dieselbe in folgendem Satze aus: „Es ist ein allgemeiner Charakter aller bekannten Naturkräfte, dafs ihre Arbeitsfähigkeit erschöpft wird, in dem Mafse als sie Arbeit wirklich hervorbringen." Er fügt dieser seiner Behauptung auch gleich das sie beweisende Material hinzu. „Ein gehobenes Gewicht", sagt er, „kann uns Arbeit leisten; aber wenn es das thut, mufs es notwendig von seiner Höhe herabsinken, und wenn es so tief gefallen ist, als es fallen kann, bleibt seine Schwere zwar nach wie vor bestehen, aber sie kann keine Arbeit mehr leisten." Ferner: „Eine gespannte Feder kann Arbeit leisten; aber sie erschlafft, indem sie es thut. Geschwindigkeit einer bewegten Masse kann Arbeit leisten; sie geht dabei aber in Ruhe über. Wärme kann Arbeit leisten; sie wird vernichtet, indem sie es thut. Chemische Kräfte können Arbeit leisten; sie erschöpfen sich, indem sie arbeiten. Elektrische Ströme können Arbeit leisten; aber zu ihrer Unterhaltung müssen wir chemische oder mechanische Kräfte oder Wärme aufbrauchen." Die Feststellung dieser allen Naturkräften in ganz gleicher Weise anhaftenden Eigentümlichkeit, dafs sie durch ihren Gebrauch verbraucht und nach und nach erschöpft werden, entschied, mit Helmholtz zu reden, „zugleich endgültig eine grofse praktische Frage, die in den letzten beiden Jahrhunderten vielfach erörtert wurde, und zu deren Entscheidung man eine unendliche Zahl von Versuchen angestellt und von Apparaten erbaut hat, nämlich die Frage nach der Möglichkeit eines Perpetuum mobile. Darunter verstand man eine Maschine, welche ohne Hilfe einer äufsern Triebkraft fortdauernd gehen und arbeiten sollte" [49], oder „welche,

ohne dafs sie aufgezogen würde, ohne dafs man, um sie zu treiben, fallendes Wasser, Wind oder andere Naturkräfte anzuwenden brauchte, von selbst fortdauernd in Bewegung bliebe, indem sie sich ihre Triebkraft unaufhörlich aus sich selbst erzeugte", oder kürzer, welche „unerschöpfliche Arbeitskraft ohne entsprechenden Verbrauch, also aus nichts erschaffen sollte" [50]. Wäre eine derartige Maschine in der That möglich und konstruierbar, so wäre der mittelalterliche Stein der Weisen, wenn auch in anderer Form, als man im Mittelalter denselben erträumte, wirklich gefunden. Indessen die Konstruktion eines perpetuum mobile ist, wie gesagt, eben unmöglich. Das hat die in den fünf letzten Jahrzehnten naturwissenschaftlich festgestellte Thatsache von dem Verbrauch aller Naturkräfte durch ihren Gebrauch ein- für allemal bewiesen. Und mit dieser Thatsache zeigt sich eine andere von nicht geringerer Wichtigkeit verbunden, denn gerade sie ist es, welche zur Aufstellung des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft veranlafst hat.

„Wir haben gesehen", schreibt wieder v. Helmholtz, „dafs ein Gewicht, wenn es fiel, ohne andere Arbeit zu verrichten, entweder Geschwindigkeit erlangte oder Wärme erzeugte. Wir könnten auch eine magnetisch-elektrische Maschine durch das Gewicht treiben; dann würde es uns elektrische Ströme liefern."

„Wir haben gesehen, dafs chemische Kräfte, wenn sie zur Wirkung kommen, entweder Wärme oder elektrische Ströme oder auch mechanische Arbeit erzeugen."

„Wir haben gesehen, dafs Wärme in Arbeit verwandelt werden kann; es giebt Apparate (thermo-elektrische Ketten), in denen durch sie elektrische Ströme erzeugt werden. Sie kann auch chemische Verbindungen direkt scheiden, z. B. wenn wir Kalk brennen, trennt sie den Kalk von der Kohlensäure."

„So erhält, wenn die Leistungsfähigkeit der einen Naturkraft vernichtet wird, immer eine andere neue Wirksamkeit" und zwar in dem Verhältnisse, dafs die zur Wirk-

samkeit gelangende neue Kraft der vernichteten an Leistungsfähigkeit genau das Gleichgewicht hält. Denn „wenn eine gewisse mechanische Arbeitsmenge verloren geht, so wird, wie die darauf gerichteten Untersuchungen übereinstimmend gelehrt haben, ein entsprechendes Äquivalent von Wärme gewonnen, oder statt dieser auch von chemischer Kraft; und umgekehrt, wenn Wärme verloren geht, gewinnen wir eine äquivalente Menge von chemischer oder mechanischer Arbeitskraft, und wenn chemische verloren geht, von Wärme oder Arbeit, so dafs bei allen diesen Wechselwirkungen zwischen den verschiedenartigen unorganischen Naturkräften Arbeitskraft zwar in einer Form verschwinden kann, dann aber in genau äquivalenter Menge in anderer Form neu auftritt, also weder vermehrt noch vermindert wird, sondern immer in gleich bleibender Menge bestehen bleibt.“ Ganz dasselbe gilt aber auch „für die Vorgänge in der organischen Natur, soweit bisher die Thatsachen geprüft sind.“ Und was folgt aus alle dem? Es folgt eben das, was das Gesetz von der Erhaltung der Kraft oder Energie besagen will, nämlich, dafs die in dem grofsen Naturganzen vorhandene wirkungsfähige Kraft zwar sehr mannigfaltige Formen annehmen kann, ohne aber dadurch in ihrer Leistungsfähigkeit oder in ihrer Gröfse irgendwie vermehrt oder vermindert zu werden [51].

5. Dem bisher Entwickelten ist nur noch Weniges hinzuzufügen, um unseren Lesern eine genaue Vorstellung von dem in Rede stehenden Gesetze zu vermitteln.

Bei der Behandlung desselben fühlt die Naturforschung mehr, als sonst irgendwo, das Bedürfnis, die sämtlichen von ihr angenommenen Naturkräfte auf zwei Kategorieen zurückzuführen. „Kraft“ oder „Energie“ wird ihr jetzt der Gattungsbegriff, welcher zwei Arten unter sich befafst, die durch verschiedene dem Gattungsworte zugefügte Eigenschaftswörter voneinander unterschieden werden. Vernehmen wir hierüber den „für Studierende und Ärzte“ verfafsten, bereits in 5. Auflage vorliegenden, vielgebrauchten „Grundrifs der Physiologie des Menschen“ von Prof. Dr. J. Steiner.

Leipzig 1890. Hier heiſst es S. 3 wörtlich also: „Die Formen, unter denen die Energie (oder Kraft) auftreten kann, zerfallen in zwei Kategorieen; die eine Form ist die Energie der Lage oder potentielle Energie, die andere die Energie der Bewegung oder kinetische Energie. Die erstere repräsentiert Kräfte, welche Bewegungsursachen darstellen, ohne selbst Bewegung zu sein; die letztere solche, die selbst Bewegung sind und durch welche wieder Bewegung hervorgerufen wird. Ein einfaches Beispiel wird am besten die Definition erläutern. Ein Rammklotz, der in einer bestimmten Höhe schwebend gehalten wird, stellt, da er jeden Augenblick in Bewegung geraten kann, eine bestimmte Summe von potentieller Energie dar; die Bewegungsursache bildet die Schwere des Rammklotzes oder, was dasselbe heiſst, seine Anziehung durch die Erde. Sobald die der Schwere entgegenwirkende Kraft, welche den Klotz auf seiner Höhe erhält, zu wirken aufhört, setzt sich derselbe gegen die Erde hin in Bewegung, schlägt auf den einzurammenden Pfahl und treibt denselben bis zu einer gewissen Tiefe in die Erde ein. Der gegen die Erde bewegte Klotz repräsentiert die kinetische Energie, denn der Klotz bewegt sich selbst und setzt den Pfahl in Bewegung, dem er einen Teil seiner Bewegung mitteilt. Wird der Rammklotz durch entsprechende Vorrichtungen zu seiner Höhe wieder emporgezogen, so haben wir damit von neuem eine Energie der Lage, die in Energie der Bewegung übergehen kann.“

Energie der Lage oder potentielle Energie und Energie der Bewegung oder kinetische Energie, welche letztere auch „lebendige“, erstere „Spannkraft“ genannt wird [52], sind also die beiden Kategorieen, in welche die moderne Naturwissenschaft bei der hier zur Verhandlung stehenden Gelegenheit die unbestimmte Vielheit der von ihr in der Natur behaupteten Kräfte zusammenfaſst. Die wirkungsfähige Kraft der Natur, im Sinne des erwähnten Gesetzes, ist nun die Kraftsumme, welche sich aus der Addition der in jener jederzeit vorhandenen potentiellen und kinetischen Energie

ergiebt und eben von dieser Kraftsumme, nicht aber auch von den einzelnen Summanden, wird behauptet, dafs sie in dem grofsen Ganzen der Natur weder jemals sich mehrt noch sich mindert, sondern zu allen Zeiten unverändert dieselbe bleibt. Demnach kann sich das Gröfsenverhältnis von potentieller zu kinetischer oder lebendiger Kraft und umgekehrt in der Natur zwar ändern, und es ändert sich thatsächlich in jedem Augenblicke. Ja es ist nicht undenkbar und es wäre, unter der Voraussetzung, dafs auf das Naturganze ihm fremde, von aufsen kommende Einwirkungen nicht statt finden, sogar wahrscheinlich, dafs einmal, wenn zwar in ungemessener Ferne, eine Zeit käme, in der alle kinetische in potentielle Energie umgewandelt und sonach das Naturganze zu ewigem Stillstande verurteilt, damit aber auch jede Möglichkeit eines Lebens in demselben vernichtet sein würde. Doch — lassen wir diese nicht gerade ermunternde Aussicht in die Zukunft der Natur und ihres Lebens, welche wir dem Scharfblicke S. Carnots, R. Clausius' und W. Thomsons verdanken, auf sich beruhen [52ᵃ], zumal dieselbe, wenigstens nach rückwärts in die Vergangenheit, auf eine Annahme sich stützt, die, wie wir schon wissen, durchaus falsch ist, nämlich auf die Annahme, dafs „das Weltall (richtiger: die Natur) als ein von aufsen unbeeinflufstes System anzusehen sei", d. i. als ein System materieller Massen, welches eine von aufsen in dasselbe eindringende fremde Einwirkung weder jemals erfahren habe noch auch irgendeinmal erfahren werde [53]. Denn war die Natur, wie § 7 S. 147 f. bewiesen worden, ursprünglich ein noch indifferentes und als solches ein völlig inaktives Realprinzip, so war es für sie auch eine absolute Unmöglichkeit, aus und durch sich diesen ihren primitiven Zustand zu verlassen und in die Differenz oder Bestimmtheit sich überzusetzen. Nun steht aber die Natur als eine thatsächlich differenzierte vor aller Augen. Sie mufs daher auch zum wenigsten einmal eine fremde Einwirkung erfahren haben, und eben diese gab die Möglichkeit und Veranlassung, dafs jene aus einem noch indifferenten zu einem differenten Real-

prinzipe wurde oder aus einem bloſsen Realprinzipe zu einem Real- und Kausalprinzipe sich entwickelte. Aber genug hiervon als von einer uns und unseren Lesern ohnehin bekannten Sache. Unterziehen wir statt dessen, nachdem wir den Sinn des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft deutlich erörtert haben, dasselbe jetzt einer eingehenden, prüfenden Beurteilung.

6. Vor allem will uns die Einteilung sämtlicher Naturkräfte in potentielle und kinetische Energie nicht genügen. Und warum nicht?

Bei der durch zahllose Thatsachen begründeten und infolge dessen auch allgemein recipierten atomistischen Konstitution der Materie kann das, was die Naturforschung als „potentielle und kinetische Energie“ oder als „Spann- und lebendige Kraft“ bezeichnet, im eigentlichen und wahren Sinne überhaupt nicht als „Kraft“ angesehen und behandelt werden. Vielmehr ist dasselbe schon ein Produkt oder eine Wirkung der in der Natur vorhandenen Kräfte, weshalb es denn auch von diesen sorgfältig unterschieden werden muſs, wofern ein klarer und gründlicher Einblick in die Natur und ihr Leben gewonnen werden soll. Alle sogenannte „lebendige“ Kraft, in welcher Form sie auch auftreten mag, reduziert sich wenigstens in der objektiven Hemisphäre des Naturlebens auf eine so oder so modifizierte Bewegung materieller Massen und in letzter Instanz materieller Atome. Darüber kann bei dem mit der atomistischen Konstitution der Materie unzertrennlich verbundenen Mechanismus alles (objektiven) Naturgeschehens gar kein Zweifel sein. Helmholtz sagt: „Es giebt kaum einen Naturprozeſs irgendwelcher Art, bei dem nicht mechanische Wirkungen mit vorkämen, und durch den nicht mechanische Arbeit gewonnen werden könnte“ [54]. Ist aber die atomistische Konstitution der Materie eine Wahrheit, so sagt dies Wort des groſsen Physikers noch viel zu wenig. Es muſs dann ohne weiteres heiſsen: Alle Naturprozesse ohne Ausnahme sind nur mechanischer Art und bringen ausschlieſslich mechanische Wirkungen hervor. Die ganze

Natur ist nichts als ein ungeheurer Mechanismus. Und es ist dieses so sehr der Fall, dafs auch diejenigen lebendigen Kräfte, deren spezielle Bewegungsform, wie die der Wärme, Elektrizität u. s. w. von der Wissenschaft noch nicht ergründet ist, dennoch als eine bestimmte Form von mechanischer Bewegung vorausgesetzt werden müssen und dafs der Forschung das Vertrauen, dieselbe nach ihrer wahren Beschaffenheit dereinst ebenfalls an das Licht des Tages zu bringen, gar wohl ansteht [55]. Nun bewegt sich aber kein einziges materielles Atom und keine materielle Masse in reiner Aktivität aus und durch sich selbst, sondern alle Bewegung in dem Naturganzen ist die Folge der Wechselwirkung, in welcher die Bestandteile dieses Ganzen und in letzter Instanz die Atome zu einander sich befinden, hier einander sich anziehend und dort einander sich abstofsend und dadurch die alles (objektive) Naturgeschehen bewirkende mannigfaltige Bewegung fort und fort erzeugend. Hieraus wird aber auch einleuchtend, dafs alle Bewegung und alle sogenannte „lebendige“ Kraft in der Natur schon das Produkt eines zweiseitigen Verhaltens der in Bewegung befindlichen Atome und Massen ist, eines receptiven und eines reaktiven, und nur diese beiden Verhaltungs- oder Bethätigungsweisen jener sind es, welche nach unseren früheren Erörterungen auf den Namen und die Würde der Naturkräfte mit Fug und Recht Anspruch erheben können. Nicht anders verhält es sich auch mit der sogenannt „potentiellen“ Energie oder der Spannkraft der Naturforschung. Man erinnere sich des vorher von J. Steiner angeführten, in einer bestimmten Höhe schwebend gehaltenen Rammklotzes. Hier ist der Rammklotz nicht allein oder für sich zu betrachten, sondern als Glied eines materiellen Systems, dessen Bestandteile der Reihe nach die Erde, der Klotz selbst, die Rolle und Winde sind, über denen sich das Seil, welches mit dem Rammklotz verbunden und von ihm wieder gelöst werden kann, auf- und abwickelt. In diesem Systeme zieht die Erde den Klotz an, aber in demselben Mafse, als dies ge-

schieht, wird er durch das an ihm befestigte und aufgewundene Seil auch von der Erde abgezogen. Die Folge dieser antagonistisch wirkenden und einander neutralisierenden An- und Abziehung ist, dafs der Klotz so lange in der Höhe gehalten wird, bis die der Anziehung der Erde entgegen wirkende Abziehung von dieser durch Abwickeln des Seiles oder Loslösen des Klotzes von demselben beseitigt wird. Was ist demnach die sogenannte „potentielle“ Energie des gehobenen Klotzes? Als was giebt sie sich unzweideutig genug zu erkennen? Sie ist derjenige Zustand oder die Lage des Klotzes, in welcher er die auf ihn stattfindende Einwirkung der Erde nicht so gleichsam beantworten oder gegen jene nicht so reagieren kann, wie es, wenn er von dem ihn haltenden Seile losgelöst wäre, geschehen würde. Die Einwirkung, welche der Klotz von der Erde empfängt, ist ganz dieselbe, wie die, welche er empfangen würde, wenn er frei in der Luft schwebte; aber die Rückwirkung des Klotzes gegen die empfangene Einwirkung und ihr Erfolg sind andere, weil beide durch ein ihnen entgegenstehendes Hindernis zeitweilig aufgehalten werden. Die sogenannte „potentielle“ Energie oder die Spannkraft des Klotzes ist also wieder nicht selbst eine Kraft, sondern sie ist die Wirkung der beiden, dem Klotze, wie jedem materiellen Atome, wesentlichen Kräfte der Receptivität und Reaktivität, nur mit der Modifikation, dafs die naturgemäfse Wirkung der letztern gegenüber der Erde jetzt nicht eintritt und nicht eintreten kann, weil sie in ihrer Wirksamkeit gehemmt ist.

Aus diesen Erörterungen ergiebt sich und das mit aller Deutlichkeit, dafs der nächste und unmittelbarste Gegenstand des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft nicht sowohl die in der Natur vorhandene wirkungsfähige Kraft als solche ist, als vielmehr die der Natur in der objektiven Hemisphäre ihres Lebens eigentümliche Bewegung. Demnach besagt das Gesetz zunächst, dafs dem Naturganzen als solchem ein- für allemal ein bestimmtes, weder vermehrbares noch verminderbares Quantum

von Bewegung immanent und wesentlich ist. Dabei mufs nun aber eine zweifache Art von Bewegung unterschieden werden, wirkliche, aktuelle und mögliche, potentielle Bewegung, die sogenannte kinetische und potentielle Energie der Physiker. Die wirkliche, aktuelle Bewegung tritt wieder in sehr verschiedenen Formen auf, als Fallen, Rotation, Wärme, Magnetismus, Elektrizität u. s. w. Aber auch die mögliche, potentielle Bewegung in der Natur ist sehr verschiedenartig; sie ist in anderer Form vorhanden in einem in der Höhe schwebenden Gewichte, in anderer in jedem Explosionsstoffe, wieder in anderer in einer gespannten elastischen Feder und in anderer in jedem Verbrennungsmaterial u. s. w. u. s w. Zerlegen wir nun das in Rede stehende Gesetz in seine einzelnen Teile, so wird durch dasselbe in erster Linie behauptet, dafs jede aktuelle Bewegung in demselben Mafse, als sie Arbeit verrichtet oder bestimmte Wirkungen hervorbringt, auch vernichtet wird. Ein fallendes Gewicht vollbringt Arbeit, aber in demselben Mafse, als es dies thut, wird seine Bewegung vernichtet. Die auf eine ruhende gestofsene Billardkugel verliert an eigener Bewegung eben so viel, als sie an jene überträgt und abgiebt u. s. w. Diese jeder aktuellen Bewegung anhängende Eigentümlichkeit macht ein perpetuum mobile für immer unmöglich. Durch das erwähnte Gesetz wird aber ferner behauptet, dafs die in der Natur durch die Wechselwirkung der materiellen Massen, beziehungsweise der Atome in jedem Augenblicke vernichtete aktuelle Bewegung doch nicht zu schlechthin nichts wird, sondern ihre Vernichtung ist in jedem einzelnen Falle identisch mit einer Umwandlung derselben in eine andere Form von sei es aktueller, sei es potentieller Bewegung, so dafs die Totalsumme beider Arten von Bewegung in dem grofsen Naturganzen unverändert stets dieselbe bleibt. Freilich schliefst das nicht aus, dafs möglicherweise einmal alle aktuelle Bewegung in der Natur gegen potentielle ausgelöst und somit das Naturganze zu absolutem Stillstande gekommen sein wird. Aber sollte dies in fernster Zukunft wirklich auch

eintreten, so würde die dann vorhandene Summe von potentieller Bewegung genau der Summe von aktueller und potentieller entsprechen, die in jedem Augenblicke, so lange das Naturganze in dem Fortgange seiner Veränderung sich befunden hat und befindet, in demselben vorhanden ist. Würde daher, durch welchen Umstand es sei, das Gleichgewicht der in der potentiellen Bewegung ebenfalls wirksamen, aber sich gegenseitig gebunden haltenden Naturkräfte durchbrochen, so wäre auch die Möglichkeit wieder da, daſs durch die fortschreitende Umwandlung von potentieller in aktuelle Bewegung aus der zu absolutem Stillstande gekommenen Materie ein neuer Kosmos mit dem ganzen Reichtume seines vergangenen Lebens sich bildete.

7. In dem Vorhergehenden wurde dargethan, daſs beide Arten von Bewegung, die aktuelle wie die potentielle, die Wirkung der in der Natur und in jedem Teile derselben vorhandenen Kräfte seien. Daraus läſst sich nun freilich nach dem Grundsatze: causa aequat effectum mit Sicherheit schlieſsen, daſs, wie die Wirkung an Gröſse sich stets gleich bleibt, so auch die dieselbe hervorbringenden Kräfte in dem Ganzen der Natur rücksichtlich ihrer Leistungs- oder Arbeitsfähigkeit stets die gleichen sein werden. Dieselbe Wahrheit drängt sich dem methodisch geschulten und systematisch denkenden Kopf auch noch von einer andern Seite her als Überzeugung auf. Die Kräfte der Natur, Receptivität und und Reaktivität, sind so wenig, wie die des Geistes, Dinge an sich selbst, sondern in jeder Region des Seienden liegt den sogenannten Kräften ein Ding an sich selbst oder eine Substanz zugrunde, deren Kräfte sie sind und welche mittels derselben die in ihr verborgene Lebensfülle zur Offenbarung bringt. Die alle Naturerscheinungen ohne jede Ausnahme aus sich heraussetzende Substanz ist aber, wie wir wissen, der Stoff, die Materie. Daher hat rücksichtlich der Natur vor allem der Grundsatz des Materialismus volle Wahrheit: „Keine Kraft ohne Stoff.“ Aber nicht weniger wird in der Naturforschung auch die Umkehr dieses Grundsatzes: „Kein Stoff ohne Kraft“ rückhaltslose Anerkennung verdienen.

Denn der Stoff selbst ist, was uns ebenfalls bekannt, das Produkt der Entwickelung, in welches die ursprünglich unentwickelte (indifferente) und als solche noch nicht stoffliche oder noch nicht materielle Natursubstanz in dem Prozesse ihrer Differenzierung sich um- und übergesetzt hat. Und diese Materialisierung der Natursubstanz ist dadurch vor sich gegangen, dafs dieselbe als eine primitiv d. i. während ihres Indifferenzzustandes noch völlig unthätige zu einem doppelten Verhalten oder zu einer zweifachen Bethätigung, einer receptiven und einer reaktiven, sich aufraffte und hierdurch ihre eigene Zersetzung bis zur Atomisierung bewirkte. Die erwähnte zweifache Bethätigung der Natursubstanz und nur sie sind nun aber auch ihre beiden und ihre alleinigen Kräfte. Jede derselben ist daher der Materie und jedem Teile der Materie durchaus wesentlich. So wenig eine der beiden Kräfte ohne die Materie, deren Kräfte sie sind, denkbar und möglich ist, so wenig diese ohne jene. Mit einem Worte: die Materie und die Zweiheit der Kräfte sind, obgleich an sich nicht identisch und voneinander wohl zu unterscheiden, doch eine unlösliche Einheit. Sie sind die eine ursprüngliche Natursubstanz, aber nicht in dem Zustande ihrer Indifferenz, sondern in dem der Differenz, indem jene durch den Prozefs ihrer Differenzierung sowohl materiell als kräftig (receptiv und reaktiv) geworden ist, um es von da an in alle Zukunft zu bleiben.

Wir haben oben die Kräfte die Ursachen der in der Natur auftretenden Veränderungen genannt. Allein dieser Ausdruck ist nach dem soeben Erörterten nur cum grano salis zu verstehen. Die eigentliche Ursache, welche alles Werden innerhalb des grofsen Naturganzen hervorruft, ist die Natursubstanz, die Materie, aber sie nicht an sich, sondern, wie schon gesagt, mit Hilfe ihrer doppelten Bethätigungsweise oder ihrer beiden Kräfte. Die Kräfte sind daher nur die uneigentlichen und mittelbaren Ursachen alles Naturgeschehens, während die eigentliche und erste Ursache desselben die Materie als die differenzierte Natursubstanz ist. Und wie nun die Materie in der Totalität ihrer Atome weder

vermehrt noch vermindert werden kann, sondern in alle Ewigkeit notwendigerweise schlechthin dieselbe bleibt, so wird es auch mit den der Materie wesentlichen und unverlierbaren Kräften als denjenigen Mitteln, durch welche jene alle Veränderungen in der Natur oder alle ihre „Arbeit" hervorbringt, der Fall sein müssen. Fassen wir daher in dem Ausdruck „Arbeitskraft" beide Kräfte der Natur zusammen, so werden auch wir uns zu dem schon mitgeteilten Satze Helmholtzens zu bekennen haben. „Das Weltall" (d. i. die Natur) „besitzt ein- für allemal einen Schatz von Arbeitskraft, der durch keinen Wechsel der Erscheinungen verändert, vermehrt oder vermindert werden kann und der alle in ihm vorgehende Veränderung unterhält". Und bezeichnen wir die einem jeden Atome immanenten Kräfte der Receptivität und Reaktivität in ihrer einheitlichen Zusammenfassung als „Kraftmengen", so werden wir auch den den obigen vorhergehenden Worten desselben Gelehrten unsere Zustimmung nicht versagen können. „Die Summe der wirkungsfähigen Kraftmengen im Naturganzen bleibt bei allen Veränderungen in der Natur ewig und unveränderlich dieselbe." Wenn nun aber Helmholtz fortfährt: „Alle Veränderung in der Natur besteht darin, daſs die Arbeitskraft ihre Form und ihren Ort wechselt, ohne daſs ihre Quantität verändert wird", so können wir dem nicht, wenigstens nicht vollständig, beipflichten. Zwar ist es, wie dargethan, richtig, daſs „die Quantität der Arbeitskraft" unveränderlich ist. Auch wechselt dieselbe „ihren Ort", was bei der Wanderung eines jeden Atoms von einer Stelle im Raume zu einer andern eintritt. Aber wechselt dieselbe auch, wie Helmholtz ebenfalls behauptet, „ihre Form"? Offenbar ist hier wieder die Kraft mit ihrer Wirkung, der durch sie erzeugten (aktuellen oder potentiellen) Bewegung verwechselt. Und dieselbe Verwechselung kehrt bei Clausius (sowie bei allen Naturforschern ohne Ausnahme) wieder, wenn auch jener in dem uns gleichfalls schon bekannten Ausspruche versichert, „daſs man wohl eine Form von mechanischer Energie in eine andere verwandeln, aber nie-

mals Energie aus nichts erschaffen oder vorhandene Energie vernichten könne". Denn die Energie oder Kraft, richtiger die beiden Energieen oder Kräfte haben ihre festbestimmte Form, an der so wenig als an der Materie in der Gestalt des Atoms jemals eine Änderung sich vollziehen kann. Receptivität (Passivität) bleibt in alle Ewigkeit Receptivität und Reaktivität Reaktivität. An eine Verwandlung der einen in die andere oder deren Möglichkeit ist gar nicht zu denken. Aber die Wirkungen oder Bewegungen, welche die Materie mittels ihrer Energieen hervorbringt, sind der Form nach sehr verschiedenartig, doch so, dafs die eine Form in alle übrigen übergeführt werden kann.

8. In dem von Clausius angeführten Ausspruche sind wir dem Worte begegnet: „Energie könne niemals aus nichts erschaffen werden." Diese Phrase kehrt bei allen Naturforschern wieder; auch Helmholtz bedient sich ihrer öfters· „Eine Maschine, die Arbeit aus nichts schaffen konnte", schreibt er, „war so gut wie eine, welche Gold machte. So war dieses Problem eine Zeit lang an die Stelle der Goldmacherei getreten und verwirrte manchen grübelnden Kopf. Dafs ein perpetuum mobile mit Benutzung der bekannten mechanischen Kräfte nicht herzustellen sei, konnte schon im vorigen Jahrhundert mittels der inzwischen entwickelten mathematischen Mechanik nachgewiesen werden. Um aber zu zeigen, dafs es auch nicht möglich sei, wenn man Wärme, chemische Kräfte, Elektrizität und Magnetismus mitwirken lasse, dazu mufste man das von uns ausgesprochene Gesetz in seiner allgemeinen Fassung kennen. Die Möglichkeit eines Perpetuum mobile wurde erst durch das Gesetz von der Erhaltung der Kraft endgültig verneint, und man könnte dieses Gesetz auch ebenso gut in der praktischen Form aussprechen, dafs kein Perpetuum mobile möglich sei, dafs Arbeitskraft nicht aus nichts und ohne Verbrauch geschaffen werden könne" [56].

Nimmt man den Ausdruck: „Kraft könne nicht aus nichts geschaffen werden" im strengen und eigentlichen Sinne d. i. so, wie von uns der Begriff: „Schaffen" wiederholt

definiert worden ist und weiter unten ausführlich wird begründet werden, so läſst sich die Richtigkeit desselben nicht bestreiten, ja mehr als das, sie ist selbstverständlich. Denn was in wahrhaftem Sinne allein geschaffen werden kann, sind nur Substanzen oder Realprinzipien und zwar in primitiver Indifferenz. Aber jede geschaffene Substanz, der Geist wie die Natur, ist oder wird zu dem Zwecke und mit der Befähigung geschaffen, daſs sie aus ihrer Indifferenz in die Differenz oder Bestimmtheit übertrete. Und dieser Übertritt vollzieht sich durch einen Prozeſs, den sogenannten Differenzierungsprozeſs. Nun ist es aber gerade dieser Prozeſs, in welchem die Substanz zu einer zweifachen Bethätigungsweise gelangt und dadurch die beiden Kräfte der Receptivität und Reaktivität aus sich entwickelt. Kräfte sind also Erscheinungen oder Lebensmomente der Substanz und zwar ihre ursprünglichsten Lebensmomente, mit deren Hilfe allein jene alle übrigen Momente ihres Lebens zu setzen vermag. Da versteht es sich denn auch ganz von selbst, daſs Kräfte als solche nicht geschaffen werden und nicht geschaffen werden können, selbst nicht durch die Macht eines allmächtigen Gottes. Als Lebens- oder Entwickelungsmomente sind sie Setzungen eben derjenigen Substanz, deren Kräfte sie sind. Und Setzung mittels Entwickelung ist etwas ganz anderes als Setzung mittels „Schöpfung aus nichts“, woran kein besonnener Leser unserer Arbeit mehr zweifeln kann. Aber — die Naturforscher lieben es, das Nichtgeschaffensein der Kräfte mit dem Nichtgeschaffensein des Stoffs, der Materie, in Beziehung zu setzen und beiden Behauptungen einen Sinn unterzulegen, wodurch das Gesetz von der Erhaltung der Kraft, wie man ihm aus noch christlich gesinnten naturwissenschaftlichen Kreisen selbst schon zum Vorwurfe gemacht hat, zu „einer einfachen unwahren Phrase“ und im Interesse des ebenso seichten als verderblichen Materialismus verwertet wird [57]. Dieser Ausbeutung des erwähnten Gesetzes müssen wir unsere Aufmerksamkeit noch zuwenden.

9. Band 36 der „Deutschen Rundschau“, Berlin 1883, brachte eine Abhandlung L. Sohnckes unter dem Titel:

„Über den Zustand und die Ziele der heutigen Physik". Daselbst begegnen wir S. 268 folgenden Aussprüchen: „Alle Veränderungen in der Natur erscheinen nur als Verwandlungen des Arbeitsvermögens aus einer Form in die andere. Das Quantum des Arbeitsvermögens der Welt ist konstant; Arbeitsvermögen läſst sich weder schaffen noch vernichten. Dieser Satz von der Erhaltung des Arbeitsvermögens (oder der „Energie") ist von fundamentaler Bedeutung; er bildet den einen der beiden Grundpfeiler der exakten Naturwissenschaften; den andern bildet der ganz analoge Satz: „Das Quantum des Stoffs der Welt ist konstant; Stoff läſst sich weder schaffen noch vernichten." Nun wird der negative Ausdruck: Arbeitsvermögen oder Kraft und Stoff (Materie) lassen sich nicht schaffen von sehr vielen Naturforschern ohne weiteres und ohne jedes Bedenken wieder in die positive Behauptung umgesetzt, daſs beide „ewig" oder „von Ewigkeit seien". So geschieht es z. B. v. Helmholtz. „Aus einer . . . Untersuchung aller . . . bekannten physikalischen und chemischen Prozesse geht . . . hervor, daſs das Naturganze einen Vorrat wirkungsfähiger Kraft besitzt, welcher in keiner Weise weder vermehrt noch vermindert werden kann, daſs also die Quantität der wirkungsfähigen Kraft in der unorganischen Natur ebenso ewig und unveränderlich ist, wie die Quantität der Materie" [58].

Aus unseren vorherigen Erörterungen leuchtet ein, daſs auch wir das Geschaffensein sowohl der Kraft als der Materie im eigentlichen Sinne in Abrede stellen und in Abrede stellen müssen. Denn sind beide Entwickelungsprodukte der ursprünglich noch unentwickelten Natursubstanz infolge ihres Differenzierungsprozesses, so können sie höchstens nur mittelbar und in uneigentlichem Sinne als „geschaffen" gedacht werden, für den Fall nämlich, daſs das wirkliche Geschaffensein der Natursubstanz in ihrer Indifferenz, wie allerdings geschehen wird, in strenger Form sich nachweisen läſst. Auch mit dem positiven Ausdrucke, daſs Stoff und Kraft „ewig" seien und zwar sowohl a parte ante wie a parte post können

wir uns noch sehr wohl befreunden, wofern derselbe nur in dem rechten Sinne verstanden wird. Über die Ewigkeit beider a parte post d. i. über ihre schlechthinige Unvergänglichkeit brauchen wir hier kein Wort mehr zu verlieren. Sie ist aus der wesentlichen Beschaffenheit derselben in dem Vorhergehenden so deutlich und gründlich dargethan, daſs wir bei keinem einsichtigen Leser unserer Arbeit einen Zweifel in der erwähnten Richtung mehr für möglich halten. Anders steht es freilich mit der Ewigkeit von Materie und Kraft a parte ante d. h. rückwärts nach der Vergangenheit. Schon oben S. 48 und 157 haben wir angedeutet, daſs wir der Naturforschung für die Differenzierung oder Entwickelung der Natur, falls jene von ihrem Standpunkte aus für dieselbe solch ungemessene Zeiträume in Anspruch zu nehmen genötigt ist, Millionen, ja Milliarden von Jahrtausenden zuzugeben kein Bedenken tragen. Und selbst mehr als das. Den Anfang der Differenzierung der Natursubstanz, um wie viel mehr die Schöpfung derselben, legen wir unbedenklich in die Ewigkeit, d. i. wir räumen ein, daſs die Natursubstanz niemals nicht, sondern immer dagewesen, wofern diese Annahme durch irgendeinen Umstand z. B. durch das Verhältnis derselben zu Gott, dem Sein schlechthin, als eine notwendige und unerläſsliche sich erweisen sollte. Diese Behauptung eines immer oder ewigen Dagewesenseins der Natursubstanz und ihrer von Ewigkeit her stattgefundenen Differenzierung, — zwei Punkte, auf die wir erst weiter unten näher eingehen können — birgt auch für die Weltanschauung des positiven Christentums schlechterdings keine Gefahr in sich, wenn anders das Immergewesensein nicht mit einer schlechthinigen Existenz oder mit einem Nichtgewordensein derselben verwechselt und identisch gesetzt wird. Aber gerade diese letztere Auffassung ist die Deutung, welche die materialistische Richtung in der Naturwissenschaft ihrer Behauptung von der Ewigkeit der Materie und Kraft zu geben pflegt. Ich habe dieses in meinem „Emil Du Bois-Reymond“ sowohl bezüglich Du Bois’ als Ernst Haeckels bereits nachgewiesen. Um einen wei-

tern Beleg zu bieten, erinnern wir unsere Leser nur an die bekannte, in einer stattlichen Reihe von Auflagen erschienene Schrift Ludwig Büchners: „Kraft und Stoff“[59]. Indessen die in Rede stehende Behauptung des vulgären Materialismus, durch welche das einmal Gewordensein von Stoff und Kraft ausgeschlossen, dagegen ihre Existenz schlechthin fast in dem Tone einer axiomatischen Wahrheit verkündet wird, ist so willkürlich und unbegründet wie möglich, denn es ist nicht gar schwer, das Gegenteil derselben als eine unbezweifelbare Thatsache darzuthun.

Die bisherigen Untersuchungen haben festgestellt, dafs der Materie als der differenzierten Natursubstanz nicht eine sondern zwei, aber auch nur zwei Kräfte zukommen: Receptivität (Passivität) und Reaktivität. Zu schlechthiniger Aktivität oder zu reinem Wirken aus und durch sich selbst kann kein materielles Atom sich aufschwingen, sondern ein jedes derselben ist oder wird nur thätig in Wechselwirkung zu anderen Atomen; seine Aktivität ist nicht eigentliche und reine Aktivität sondern nur Reaktivität, welche Receptivität zur Voraussetzung hat. Aus dieser Offenbarungs- oder Bethätigungsweise eines jeden Atoms folgt nun aber nach unserm frühern Nachweise ganz unzweifelhaft auch seine Existenz nicht schlechthin oder sein einmal Gewordensein. Nun ist aber kein Atom, wie wir wissen, geworden durch Setzung aus nichts mittels Kreation, sondern als substantiale Bruchеinheit mufs ein jedes derselben aufgefafst werden als Teil einer einmal noch ungeteilten Substanz, welche letztere in ihrem Entwickelungs- oder Differenzierungsprozesse in die Totalität der Atome sich individualisiert oder besondert hat. Aber auch der Natursubstanz vor ihrer Differenzierung oder der noch ungeteilten Natursubstanz kann nach § 7 S. 147 f. so wenig eine Existenz schlechthin als ein reines Wirken aus und durch sich selbst zugesprochen werden. Wie dieselbe vielmehr, um selbst in Wirksamkeit zu treten, der Einwirkung eines andern substantialen Seins, nämlich Gottes, bedurfte, so bedurfte sie auch desselben Gottes, um ins Sein oder zur Existenz zu gelangen, und der Akt, durch welchen

Gott dieselbe ins Sein übersetzte, mufs, wie später sich herausstellen wird, als ein wahrhafter Schöpfungsakt behauptet werden. Zwar ist die Schöpfung der Natursubstanz vonseiten Gottes möglicherweise als eine immer vollzogene und vollendete zu denken, so dafs dieselbe niemals nicht, sondern immer d. i. von Ewigkeit her existiert hat. Aber sollte dieses auch der Fall sein und als Thatsache sich nachweisen lassen, so existiert sie deshalb doch nicht schlechthin, wie Gott, sondern durch Gott mittels Kreation, ist also zwar ewig aber nicht gleichewig mit Gott, ihrem Schöpfer. Vielleicht wird der eine oder andere unserer Leser in dem hier als möglich verteidigten Begriffe einer ewigen Schöpfung einen sich selbst vernichtenden Widerspruch zu erblicken versucht sein. Wen ein solcher Versuch anwandelt, den verweisen wir einstweilen auf die kurzen, den gleichen Gegenstand berührenden Bemerkungen auf S. 47 Nr. 5 und S. 92 f. Nr. 20, bitten ihn aber, sein Endurteil in der Sache noch so lange zu suspendieren, bis er die unten in der spekulativen Theologie folgende ausführliche Begründung unserer Ansicht sich zu vollem Verständnisse gebracht hat. Denn nicht hier, sondern erst dort ist die Stelle, an welcher die zur Diskussion stehende Frage ihre endgültige Erledigung finden mufs.

10. Mit der durch und durch unwissenschaftlichen und unchristlichen Behauptung des Nichtgewordenseins oder der schlechthinigen Existenz von Materie und Kraft verbindet eine grofse Schar von Naturforschern noch eine andere, ohne deren Richtigkeit nach ihrer Ansicht das Gesetz von der Erhaltung der Kraft keine Gültigkeit haben würde, die wir aber zu bekämpfen uns ebenfalls verbunden erachten. Dem erwähnten Gesetze soll nämlich nur unter der Voraussetzung Wahrheit zukommen, dafs der Natur fremde d. i. von einem andern Wesen, als sie selber ist, z. B. von einem von ihr als solcher verschiedenen Gott oder von einem Geiste ausgehende Einwirkungen weder jemals zugegangen sind noch auch jemals zugehen werden. „Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft“, schreibt J. Steiner, „sagt aus, dafs die

Summe aller der Kräfte, welche in einem Systeme thätig sind, auf das von aufsen her keine Einwirkungen stattfinden, immer dieselbe bleibt oder dafs in einem solchen Systeme niemals neue Kräfte entstehen oder vorhandene verschwinden können, sondern dafs nur eine Umsetzung der Kräfte in eine andere Form stattfinden kann. Da das Weltall (?) als ein solches von aufsen unbeeinflufstes System anzusehen ist, so findet auf die Gesamtheit desselben dieses Gesetz ebenfalls seine Anwendung [60].

Über die Unrichtigkeit der hier gemachten Voraussetzung kann für meine Leser kein Zweifel bestehen. Denn hätte, wie schon bemerkt, die Natur als ursprünglich indifferente substantiale Einheit nicht wenigstens eine fremde Einwirkung schon empfangen, so würde sie sich gegenwärtig noch in der Indifferenz befinden, es könnte von Naturkräften und Naturleben noch gar keine Rede sein. Dieser Punkt ist für uns erledigt. Eine ganz andere Frage ist aber die, ob die Gültigkeit des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft in der That an die von vielen Naturforschern gemachte Voraussetztung gebunden sei? Ist dasselbe wirklich hinfällig, wofern letztere nicht zutrifft und als eine nicht zutreffende, wie von uns geschehen, deutlich erwiesen werden kann? Wer dies behauptet, giebt eben dadurch zu erkennen, dafs er sich einen gründlichen Einblick in die Natur und ihr Leben noch keineswegs erworben hat.

Alles objektive Naturgeschehen d. i. alle Vorgänge in der Natur mit einziger Ausnahme der in den animalischen Individuen auftretenden subjektiven oder Bewufstseinserscheinungen bestehen ausschliefslich in mechanischen oder Ortsbewegungen der materiellen Massen und in letzter Instanz der an denselben beteiligten Atome. Mit dieser Auffassung steht und fällt die heutzutage von allen namhaften Naturforschern mit vollem Rechte vertretene atomistische Konstitution der Materie. Nun sind aber die sämtlichen Atombewegungen in dem gewöhnlichen d. i. von aufen unbeeinflufsten Naturlaufe die Produkte der Wechselwirkung, in welche die Atome zueinander gestellt sind und in welcher

ein jedes die beiden ihm wesentlichen Kräfte der Receptivität und Reaktivität zu bethätigen genötigt ist. In dem von aufsen unbeeinflufsten Naturlaufe entsteht daher niemals und unter keinen Umständen eine neue Kraft, sondern die einmal vorhandenen und jedem Atom wesentlichen beiden Kräfte wechseln fort und fort nur in dem Ort und der Form ihrer Wirksamkeit und eben hierdurch werden die in der Natur auftretenden Veränderungen herbeigeführt. Eben dasselbe wird aber auch der Fall sein müssen, wenn angenommen wird, dafs die Natur, wann immer und an welchem Teile derselben das sei, Einwirkungen von aufsen erfahren, welche sie zu neuer Bethätigung und dadurch zur Setzung gewisser Wirkungen sollicitieren. Denn auch in diesem Falle, so oft oder so selten derselbe eintreten mag, werden der Natursubstanz oder der Materie weder neue Kräfte eingeschaffen noch solche, die sie vorher nicht schon besessen, von aufsen ihr zugebracht. Beide Vorstellungen sind in dem Vorhergehenden als unhaltbare und unmögliche bereits zurückgewiesen. Das einzige, was in den berührten Fällen geschehen würde, ist vielmehr dieses, dafs durch eine der Natur an sich fremde Macht ein Teil ihrer Atome zueinander in eine solche Beziehung und Wechselwirkung gebracht wird, in die sie ohne jene äufsere Einwirkung auf sie zu dieser Zeit nicht würden getreten sein. Und die unausbleibliche Folge hiervon wird wieder die sein, dafs die betreffenden Atome oder körperlichen Massen in ihren veränderten Beziehungen zueinander jetzt Wirkungen hervorbringen, welche sie ohne dieselben zu derselben Zeit nicht hätten hervorbringen können, obgleich die zu ihrer Erzeugung notwendigen Kräfte in dem grofsen Naturganzen an sich gar wohl vorhanden sind. Setzen wir das, was wir sagen wollen, durch einen historisch berühmt gewordenen Vorgang in möglichst helles Licht.

Bekannt genug ist die von Matthäus, Markus und Lukas übereinstimmend berichtete Begebenheit, dafs Christus einmal mit seinen Jüngern auf dem Meere sich befand, während ein heftiger Sturm tobte und das Schiff von den

Wellen ganz bedeckt wurde. Christus schlief. Da traten die erschreckten Jünger zu ihm, weckten ihn und baten um Hilfe. Und er stand auf, drohte den Winden und dem Meere und es ward eine grofse Stille [61]. Nehmen wir an, wie durch die Christologie des positiven Christentums gefordert wird, dafs die plötzlich eintretende Stille die Folge der Einwirkung war, welche der göttliche Wille in Christus auf die erregten Elemente ausübte und dafs mithin die Begebenheit in die Kategorie des eigentlichen und wahrhaften Wunders gehört. Wie wird man dieselbe denn nun sich zu denken haben? Etwa so, dafs Christus den bei dem Sturme beteiligten Atomen der Luft und des Meeres neue Kräfte eingeschaffen habe, welche ihren Übergang vom Sturme zur Ruhe bewirkten? Sicherlich nicht. Denn die Natur als solche hatte, auch ohne das Wunder Christi, die ausreichenden Kräfte, um den Sturm in Stille zu verwandeln und sie würde dieses Werk sicherlich, auch ohne das Eingreifen des Willens Christi, nachher vollbracht haben. Aber zu eben der Zeit, da, und in eben der Weise, wie die Begebenheit stattfand, trat sie nicht ohne die Einwirkung des Willens Christi auf die im Aufruhr befindlichen Elemente ein. Man wird demnach sich vorstellen müssen, dafs Christus durch seinen Willen die Wechselwirkung der bei dem Sturme beteiligten Atome, so viele ihrer in dem weiten Umkreise der Natur gewesen sein mögen, in der Art änderte, dafs, physikalisch zu reden, ihre lebendige Kraft in Spannkraft sich wandelte und dadurch ihre aktuelle Bewegung in potentielle oder in Ruhe sich umsetzte. Der Vorgang ist also seiner Beschaffenheit nach ganz derselbe, wie ihn die Natur selbst ohne fremde Einwirkung jeden Augenblick unzähligemal ausführt und nur die Weise, wie er in diesem Falle sich vollzog, ist eine von der gewöhnlichen abweichende. Aus dieser Darlegung ist ersichtlich, dafs keine fremde Einwirkung auf die Natur, sei dieselbe eine Einwirkung Gottes, also ein Wunder oder eine solche eines kreatürlichen von der Natur wesenhaft verschiedenen Geistes, jener neue Kräfte zuführt oder auch nur die Art ihrer Wirksamkeit oder die

in ihr herrschenden Gesetze irgendwie ändert. Das einzige, was durch solche Einwirkungen erzielt wird, ist dieses, daſs die substantialen Bestandteile der Natur oder ein Teil derselben, die materiellen Atome, in die erforderliche Beziehung zueinander gebracht werden, worauf dann sie selbst mit den ihnen immanenten Kräften die der Absicht des Einwirkenden entsprechende Wirkung hervorbringen. Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft behält daher seine volle Bedeutung auch dann, wenn fremde Einwirkungen auf die Natur in der Vergangenheit schon stattgefunden haben — wie dies unzweifelhaft geschehen ist — und in der Gegenwart und Zukunft noch stattfinden und stattfinden werden. Und es ist so weit gefehlt, daſs jenes Gesetz jede fremde Einwirkung auf die Natur, also auch die Gottes oder das Wunder, ausschlieſse und zur Unmöglichkeit mache, daſs vielmehr das richtige Verständnis desselben die unerläſsliche Grundlage bildet, über der allein eine widerspruchslose Theorie des Wunders sich errichten und dieses als ein Ereignis sich begreifen läſst, welches die in dem groſsen Naturganzen waltenden Kräfte und Gesetze nicht hemmt, nicht suspendiert, sondern nur nach der Absicht desjenigen lenkt, welcher im Anfange der Welt die Natur selbst geschaffen und in ihr einen ewigen Gedanken seiner eigenen Intelligenz, wie der Fortgang unserer Untersuchungen darthun wird, realisiert hat. Übrigens versteht sich von selbst, daſs der von auſsen unbeeinfluſste Naturlauf das Gewöhnliche, dagegen die erwähnten Eingriffe Gottes in denselben oder die Wunder das Un- und Auſsergewöhnliche sein werden. Daher hat die Wissenschaft freilich überall nach den natürlichen Ursachen der Erscheinungswelt zu forschen und sie darf nicht eher sich beruhigen, bis sie ausnahmslos gültige Gesetze des Naturgeschehens gefunden hat. Aber sie von ihrem Standpunkte aus hat auch keine Befugnis und kein Recht, die Möglichkeit des Wunders und das ausnahmsweise Eintreten desselben, wenn nämlich ohne es eine Endabsicht Gottes mit der Kreatur nicht erreicht werden kann, in Abrede zu stellen. Und wenn die Wissenschaft unserer Tage

dies in breiten Strömen dennoch thut, so ist das kein wissenschaftliches sondern ein durch und durch unwissenschaftliches Beginnen, denn es kann nur geschehen auf dem Boden einer Verabsolutierung der Natur und ihres Lebens — eine Standeserhöhung derselben, welche sich in dem Vorhergehenden als Unwahrheit bereits erwiesen hat und in dem Nachfolgenden noch ausführlicher erweisen wird.

§ 9.

Die Differenzierung der Natursubstanz.

Die Analyse und die mittels derselben aufgeführte Theorie des sinnlichen, selbstbewufstlosen Denkens in den animalischen Individuen hat uns zur Erkenntnis verholfen, dafs die Materie als die Substanz sämtlicher Naturerscheinungen aus einem Aggregate kleinster Massenteilchen, der sogenannten Atome, bestehe. So ist die erkenntnistheoretische Bahn, welche wir durchlaufen, für uns das Mittel geworden, um uns in unserer Naturbetrachtung auf dieselbe Grundlage zu stellen, von der auch die Naturforschung der Gegenwart in allen ihren Untersuchungen ausgeht. Aber die von uns durchlaufene Bahn hat, namentlich nach einer Richtung hin, uns in der Erkenntnis der Atome um einen Schritt weiter geführt, als die Naturforschung durch ihre Untersuchungsmethode kommen kann oder bis jetzt wenigstens gekommen ist. Die qualitative oder wesentliche Verschiedenheit, welche wir unter dem Vorgange Günthers zwischen dem sinnlichen und geistigen, dem selbstbewufstlosen und dem selbstbewufsten Denken ermittelt haben, hat nämlich in uns die Überzeugung befestigt, dafs dieselbe Verschiedenheit auch zwischen den Subjekten, Geist und Natur, vorhanden sein müsse, welche sich als die Träger und Bildner jenes zweifachen Denkens zu erkennen geben. Nun haben wir die Grundbeschaffenheit des Geistes als eines selbstbewufsten Subjektes oder eines Ich darin entdeckt, dafs derselbe ein substantiales Eins, ein Sein an und für sich, eine ganzheit-

liche, in und an sich selbst abgeschlossene reale Monas sei. Und so sahen wir uns genötigt, die Grundbeschaffenheit der Natur als eines in ihren animalischen Individuen nur zu selbstbewuſstlosem Denken befähigten Realprinzips darin zu finden, daſs, während auch sie vor dem Beginne ihrer Differenzierung, wie der Geist, eine res tota, ein substantiales ganzheitliches Eins gewesen, sie in dieser ihre Ein- und Ganzheit verloren und sich durch fortschreitende Zersetzung ihrer selbst in die Totalität der Atome auseinander gelegt habe. Demnach sind uns die Atome die minimalen Bruchteile der einen, ursprünglich ungebrochenen, noch nicht atomisierten Natursubstanz [62]. Aber die Atomisierung der letztern tritt selbst nur ein als Mittel zu einem höhern Zwecke. Und dieser ist darin zu erkennen, daſs die eine Natursubstanz die Atome, in welche sie selbst sich zerlegt hat, durch die mannigfaltigsten und in stetem Wechsel sich ändernden Verbindungen und Auflösungen derselben benutzt zur Bildung einer unübersehbaren Reihe der verschiedenartigsten Körper, angefangen von den untersten anorganischen bis hinauf zu den höchsten Organismen in den anthropoiden Affen, um durch dieses Stufenreich von Wesen den ganzen unermeſslichen Reichtum des ihr möglichen Lebens zur Erscheinung zu bringen. Alles Einzelne in dem groſsen Naturganzen, jedes Atom, jedes wie immer beschaffene Körpergebilde, das organische wie das anorganische, und jedes Moment des in allen diesen pulsierenden mannigfaltigen Lebens ist mithin eines unter den zahllosen Produkten, zu welchen die ursprünglich unatomisierte Natursubstanz in dem Prozesse ihrer Differenzierung sich entwickelt hat und immer von neuem wieder sich entwickelt. Unsere Naturauffassung ist notwendigerweise eine einheitliche, alle Körpergebilde mit einziger Ausnahme des Menschen — denn dieser als ein dualistisches Wesen und ein Weltglied für sich gehört nach dem im 1. Bande geführten Beweise nicht zur Natur — und alles Naturleben als Entwickelungsmomente einer und derselben substantialen Wurzel, der urprünglich indifferenten Naturmonas begreifende. Es kann für uns keine Frage

sein, dafs nichts in der differenzierten Natur, was immer es sei, sein Werden oder Dasein einem Schöpfungsakte verdankt oder auch nur verdanken kann. Denn hier ist alles und jedes ohne Ausnahme Entwickelung der ursprünglich unentwickelten Natursubstanz und Entwickelung ist nicht Schöpfung sondern der ontologische Gegensatz derselben. Bei dieser Sachlage entsteht für uns als Naturphilosophen nun aber auch noch eine gewichtige Aufgabe. Es liegt uns noch ob, die hauptsächlichsten Gesichtspunkte festzustellen, welche bei dem Bemühen, die Entwickelung oder Differenzierung der Natur in ihren jetzigen Zustand zu ergründen, für den Forscher die Leitsterne sein müssen. Die Ergründung der Naturentwickelung selbst, so weit dieselbe überhaupt möglich sein mag, kann uns nicht zur Aufgabe gemacht werden. Sie als solche ist offenbar die Domäne der Naturforschung, nicht der Philosophie. Aber die von uns noch zu bewältigende Aufgabe ist selbst für die Naturwissenschaft nicht ohne Belang, denn die Lösung derselben ist wohl geeignet, auch ihr Fingerzeige zu geben und die Richtung der Wege zu bezeichnen, welche sie zu wandeln hat, wofern sie dem grofsen von ihr erstrebten Ziele eines vollständigen Verständnisses der Natur und ihrer gesamten Entwickelung immer näher kommen will.

1. Die ursprüngliche substantiale Einheit, von der alle Entwickelung der Natur und ihres Lebens den Ausgang genommen, ja die sich selbst zu allem diesem entwickelt hat, haben wir in § 5 S. 112 f. als eine ungeheure, die unermefslichen Höhen und Tiefen des endlosen Raumes erfüllende Kugel angenommen. Zwar denken wir diese Kugel nicht, wie den Raum selbst, nach irgendeiner Richtung hin „endlos“ oder, wie man sich auch auszudrücken pflegt, „unendlich“; denn eine räumlich endlose Substanz ist ein Unding, ihre Vorstellung unvollziehbar, weil jedes wahrhaft Substantielle, so ausgedehnt es immer sein mag, notwendigerweise räumlich begränzt ist, während der Raum selbst nach allen Dimensionen ebenso notwendig ins Endlose sich ausdehnt [63]. Die erwähnte ungeheure Kugel war ferner ein

kontinuierliches, ununterbrochenes substantiales Eins oder Ganzes und als solches in vollständiger Ruhe. Diese Ruhe ist nicht identisch mit dem, was die Physiker „potentielle Energie“ oder „Spannkraft“ nennen. Denn die letztere ist nach § 8 S. 179 f. Nr. 5 ein Zustand der Materie, während die ursprüngliche Naturmonas sich erst materialisieren sollte; jene hat in der Materie die Bethätigung der beiden Kräfte der Receptivität und Reaktivität zur Voraussetzung, wogegen die Natursubstanz in ihrer Ursprünglichkeit erst auf den Moment harrte, in welchem sie diese Kräfte zur Bethätigung bringen konnte. Die Ruhe der letztern ist daher identisch mit vollkommner Inaktivität (Regungs- und Bewegungslosigkeit) und ebendeshalb auch mit vollkommner Indifferenz oder Unbestimmtheit, denn nur durch ihre Bethätigung konnte die Naturmonas sowohl materiell werden als sich in derselben durch jene auch erst differente Momente oder Einzelnes einstellen konnte, von dem jedes allem andern gegenüber eine feste Bestimmtheit annahm. Endlich ist gewifs, dafs die Naturmonas den charakterisierten Zustand aus und durch sich selbst nicht verändern konnte. Sollte dieses geschehen, so mufste sie dazu notwendigerweise durch eine fremde auf sie stattfindende Einwirkung angeregt werden.

Die in § 7 S. 147 f. nachgewiesene Beschränktheit der Materie als der differenzierten Natursubstanz nötigte uns, die ursprüngliche Naturmonas als ein bedingtes Sein und damit als ein durch Kreation vonseiten Gottes zur Existenz gekommenes anzusetzen. Sowohl über das Wann dieses Vorganges als über das Wann der durch Gott herbeigeführten Differenzierung der von ihm geschaffenen Natursubstanz haben wir uns hier nicht mehr auszusprechen, da dies in einer für unsern Zweck hinreichenden Ausführlichkeit oben S. 37—49 bereits geschehen ist. Dagegen werfen sich uns an dieser Stelle noch einige andere Fragen in den Weg, die nicht unerledigt bleiben können, und zwar a) wie wird man sich die von Gott auf die indifferente Naturmonas ausgehende differenzierende Einwirkung wohl denken müssen? und b) welche nächste Folge wird diese für jene gehabt haben?

Ad a. Bekanntlich lehrt Aristoteles keine Weltschöpfung sondern nur eine Weltbildung durch den ersten Beweger, die von ihm angenommene Gottheit. Hierdurch wurde auch er in seinen metaphysischen Untersuchungen auf die Frage geführt: Wie die Gottheit auf die nach seiner Ansicht neben dieser und unabhängig von ihr bestehende gleichewige Materie einzuwirken vermöge und von welcher Beschaffenheit die Einwirkung selbst sei. Die Antwort, welche der grofse Grieche darauf erteilt, ist so unbefriedigend als möglich. Die Gottheit, ein selbst unbewegtes Bewegendes, ein *κινοῦν οὐ κινούμενον* (Met. XII, 7. 1072 a. 25), ist als reine (immaterielle) Form zugleich das schlechthin höchste Gut und in dieser Eigenschaft der Zweck der Welt. Als solcher wird sie von der Materie begehrt, sie erweckt in dieser ein Verlangen nach ihr und setzt sie in ähnlicher Art in Bewegung, wie der Liebende von dem Geliebten bewegt wird, *κινεῖ ὡς ἐρώμενον* (a. a. O. b. 3. Phys. I, 9. 192 a. 17 f.). Dafs diese Deutung des Vorganges keine Erklärung desselben ist, leuchtet um so mehr ein, als dieselbe einmal mit dem aristotelischen Begriffe der Materie als eines potentiellen Seins ohne alle und jede Aktualität (*τὸ δυνάμει ὄν*) wenig übereinstimmt und als anderseits Aristoteles auch wieder behauptet, dafs ein Unbewegtes nur durch Berührung (*ἅπτεσθαι*) seitens des Bewegenden bewegt werden könne, — eine Behauptung, die ausdrücklich auch auf das Verhältnis des ersten Bewegers oder der Gottheit zur Materie ausgedehnt wird. (Phys. VIII, 10. 266 b. 25 f. Gen. et. corr. I, 6, 323 a 20.)

Die aristotelische Auffassung der Materie kann mit unserer Ansicht von der Natursubstanz in ihrer Indifferenz insofern verglichen werden, als die letztere von uns ebenfalls als ein rein pontentielles Sein, ein blofses *δυνάμει ὄν* noch ohne alle und jede Aktualität vorgestellt wird. In einem solchen potentiellen Sein ist aber noch kein Trieb wirksam; es kann nicht, wie Aristoteles von seiner Materie behauptet, zufolge seiner eigenen Natur (*κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν*) d. i. aus sich selbst nach irgendetwas, was dies auch sei,

„begehren und verlangen“ (ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι: Phys. I, 9. 102 a. 18). Möglicherweise kann und wird sich in demselben ein solcher Trieb entwickeln; soll dies aber geschehen, so wird hierzu in absoluter Weise erfordert, dafs auf dasselbe zuvor eine fremde Einwirkung stattfindet, durch welche es aus seiner Inaktivität zur Aktivität sollicitiert wird. Diese Sollicitation von aufsen werden wir rücksichtlich der Natursubstanz aber auch nicht mit Aristoteles als eine Berührung jener vonseiten Gottes zu denken genötigt sein. Denn da wir Gott als den Schöpfer der Natursubstanz zuvor erkannt haben und da Schöpfung nichts anderes ist als Neusetzung einer Substanz lediglich durch den Willen Gottes, so wird derselbe Wille, welcher die Natursubstanz zuvor ins Dasein gerufen, wohl auch imstande sein, die noch indifferente ohne Berührung derselben eben durch einen blofsen Willensakt zur Differenzierung anzuregen und letztere in jener wirksam einzuleiten. Und welches wird der nächste Erfolg des die Natur differenzierenden Willensaktes Gottes für jene gewesen sein?

Ad b. Ich denke mir, dafs die ungeheure als Kugel vorgestellte Naturmonas von Gott in sehr langsame Bewegung gesetzt wurde und zwar in Bewegung um ihre eigene Axe. Die unmittelbare Wirkung des differenzierenden Willensaktes Gottes war also dieselbe, wie sie auch ein an die Naturmonas von aufsen gelangender richtig geführter Stofs hervorgebracht haben würde. Zugleich trat mit der erwähnten Axendrehung aber noch ein anderes ein, nämlich dieses, dafs die Kontinuität der Natursubstanz, sei es an einzelnen, sei es an sehr vielen Stellen derselben, zerrifs und dafs somit die ursprünglich numerische Einheit der letztern in eine Teil- oder kollektive Einheit derselben sich um- und übersetzte. Schon der erste, mehr noch der zweite dieser Vorgänge ist nicht denkbar, ohne dafs in den einzelnen Teilen, in welche die Natursubstanz sich zersetzte, die beiden Kräfte der Receptivität und Reaktivität aus ihrer ursprünglichen Potentialität in Aktualität oder Wirksamkeit traten. Einmal erwacht kamen diese beiden Kräfte aber auch nicht mehr zur Ruhe, und die nächsten Wirkungen,

welche sie auf vielleicht unermeſsliche Zeiten hinaus erzeugten, werden wohl nur darin bestanden haben, daſs die einzelnen Teile der Natursubstanz mehr und mehr einander sowohl anzogen als abstieſsen, woran die Zersetzung derselben in immer mehr und immer kleinere Teile notwendigerweise sich anschloſs. Dieses Anziehen und Abstoſsen läſst sich aus der Beschaffenheit der ursprünglichen Naturmonas und aus der Bestimmung, welche der Schöpfer ihr gegeben hatte, auch vollkommen begreiflich machen. Auch nach ihrer Zerteilung zogen die Teile der Natursubstanz einander an, sie strebten wieder nach Vereinigung, weil sie ja alle eben nur Teile einer und derselben ursprünglich kontinuierlichen Einheit, eines und desselben Ganzen waren. Durch jenes Anziehen bewiesen sie ihre Zusammengehörigkeit und ihr trotz der eingetretenen Teilung und Trennung fortbestehendes Auf-einander-angewiesensein. Aber die Naturmonas wurde, wie wir wissen, geschaffen als substantialer oder ontologischer Gegensatz des kreatürlichen Geistes. Als dieser sollte und muſste sie in ihrer Differenzierung sich zerteilen und eben, weil das Leben in substantialer Geteiltheit ihre Bestimmung ist, deshalb wird es erklärlich, daſs das Streben ihrer Teile nach Vereinigung die ursprüngliche Einheit nie und nirgendwo in ihrem weiten Bereiche wieder herzustellen vermag, vielmehr das gerade Gegenteil, eine immer gröſsere Zersetzung der Natursubstanz herbeiführt. Und diesen Zersetzungsprozeſs, welcher zugleich die Materialisierung derselben bedeutet, hat man so lange sich fortsetzend zu denken, bis die ursprüngliche ungeheure Seinskugel allenthalben in die kleinsten ihr möglichen Teile, die Totalität der Atome, dirimiert war, sei es, daſs man die Atome als schlechthin gleichartige und die chemischen Elemente als verschiedene Gruppierungen jener gleichartigen Uratome annehmen, sei es, daſs man schon in den chemischen Elementen die kleinsten Teile erblicken will, in welche die Natursubstanz sich zu zerlegen das Vermögen besaſs. Ist dieses der Fall, so kann selbstverständlich von einem gleichartigen Urstoffe oder von gleichartigen Uratomen keine Rede sein. Die Natur-

substanz hat dann hier in den Atomen des Sauerstoffs, dort in denen des Wasser-, Stick-, Kohlenstoffs u. s. w. zwar jedesmal einen Teil ihrer selbst, aber in ungleichartiger Weise individualisiert, doch so, daſs keins der verschiedenartigen Atome, sei es durch die Natur selbst, sei es durch irgendeine andere Macht, noch weiter zersetzt und mit den Atomen der übrigen chemischen Elemente zu gleichartigen Uratomen individualisiert werden kann [64].

2. Die auf die ursprüngliche Naturmonas stattfindende differenzierende Einwirkung Gottes hatte nach dem Vorhergehenden sowohl die Axendrehung jener als ihr Zerfallen in mehrere, vielleicht zahllose gröſsere und kleinere Teile zur Folge. Man wird sich denken dürfen, daſs alle oder viele dieser Teile schon sehr bald, jedenfalls vor Vollendung ihrer Atomisierung, von ihrem Zentralkörper sich trennten, in die Weiten des unermeſslichen Raumes hinauseilten, hier ihre eigenen Bahnen beschrieben und durch fortschreitende Zersetzung ihrer vollendeten Atomisierung zustrebten. Zwar wird man nicht annehmen können, daſs die Trennung auch nur einer einzigen dieser Körpermassen von allen übrigen eine *absolute* geworden sei, so daſs sie zu keiner der letzteren in irgendeiner Beziehung und Wechselwirkung mehr geblieben wäre. Denn dadurch wäre die *Einheit* der Natur und ihres Lebens aufgehoben, — ein Vorgang, der deshalb undenkbar ist, weil die ursprüngliche Naturmonas ja nur zu dem Zwecke in die Zersetzung ihrer selbst einging, um sich als das eine, die zahllosen Individualitäten, in welche sie sich zerlegte, beherrschende Ganze zur Offenbarung zu bringen. Vielmehr wird man bei unserer Grundansicht von dem allmählichen Werden des materiellen Kosmos zu denken haben, daſs alle jene Körpermassen, welche von der ursprünglichen Seinskugel sich trennten und im Fortschritte ihrer Differenzierung zu eigenen Systemen sich bildeten, dennoch im Zusammenhange des einen, alles umfassenden Naturganzen verharrten, so daſs letzteres als eine aus zahllosen, relativ mehr oder weniger selbständigen Einzelsystemen bestehende ungeheure Systemeinheit sich zu er-

kennen giebt. Nehmen wir nun an, dafs die Körpermasse, welche in unserm Sonnen- und Planetensystem Verwendung gefunden, einer jener Teile gewesen, in die die ursprüngliche Naturmonas bald nach dem Beginne ihrer Differenzierung zerfallen, und welcher, nachdem er sich von seinem Zentralkörper entfernt, die Rotation um seine eigene Axe fortsetzte, bis er durch stetig fortschreitende Zersetzung nach und nach zur vollkommnen Atomisierung gelangte. Hierdurch haben wir, was die Entstehung unseres Sonnen- und Planetensystems angeht, ganz denselben Gesichtspunkt gewonnen, von dem auch, bei der Erklärung derselben, zuerst Kant und später einer der ausgezeichnetsten französischen Astronomen, der Marquis Pierre Simon de Laplace (1749—1827) sich leiten liefsen, jener als Einunddreifsigjähriger in seiner berühmt gewordenen Schrift: „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ aus dem Jahre 1755 (S. W. VI, 41 f.), dieser in seiner auf den sorgfältigsten mathematischen Berechnungen beruhenden „Mécanique céleste“. „Eine Menge von auffallenden Eigentümlichkeiten in dem Bau unseres Planetensystems“, schreibt Helmholtz, „deuten darauf hin, dafs es einst eine zusammenhängende Masse mit einer gemeinsamen Rotationsbewegung gewesen sei. Ohne eine solche Annahme würde sich nämlich durchaus nicht erklären lassen, warum alle Planeten in derselben Richtung um die Sonne laufen, warum sich alle auch in derselben Richtung um ihre Axe drehen, warum die Ebenen ihrer Bahnen und die ihrer Trabanten und Ringe alle nahehin zusammenfallen, warum ihre Bahnen alle wenig von Kreisen unterschieden sind, und manches andere. Aus diesen zurückgebliebenen Andeutungen eines frühern Zustandes haben sich die Astronomen eine Hypothese über die Entstehung unseres Planetensystems gebildet, welche, obgleich sie der Natur der Sache nach immer eine Hypothese bleiben wird, doch in ihren einzelnen Zügen durch Analogieen so gut begründet ist, dafs sie wohl unsere Aufmerksamkeit verdient . . . . Kant war es, der, sehr interessiert für die physische Beschreibung der Erde und des

Weltgebäudes, sich dem mühsamen Studium der Werke Newtons unterzogen hatte und als Zeugnis dafür, wie tief er in dessen Grundideen eingedrungen war, den genialen Gedanken fafste, dafs dieselbe Anziehungskraft aller wägbaren Materie, welche jetzt den Lauf der Planeten unterhält, auch einst imstande gewesen sein müsse, das Planetensystem aus locker im Weltraum verstreuter Materie zu bilden. Später fand unabhängig von ihm auch Laplace, der grofse Verfasser der ‚Mécanique céleste', denselben Gedanken und bürgerte ihn bei den Astronomen ein“ [65]. Und welches ist, mehr ins Einzelne ausgeführt, die Kant-Laplacesche Hypothese von der Entstehung unseres Planetensystems? Wir geben dieselbe ebenfalls nach der Darstellung Helmholtzens. Er schreibt:

„Nach Kants und Laplaces Ansicht war unser System ursprünglich ein chaotischer Nebelball, in welchem anfangs, als er noch bis zur Bahn der äufsersten Planeten reichte, viele Billionen Kubikmeilen kaum ein Gramm Masse enthalten konnten. Dieser Ball besafs, als er sich von den Nebelballen der benachbarten Fixsterne getrennt hatte, eine langsame Rotationsbewegung. Er verdichtete sich unter dem Einflufs der gegenseitigen Anziehung seiner Teile und in dem Mafse, wie er sich verdichtete, mufste die Rotationsbewegung zunehmen und ihn zu einer flachen Scheibe auseinandertreiben. Von Zeit zu Zeit trennten sich die Massen am Umfang dieser Scheibe unter dem Einflufs der zunehmenden Zentrifugalkraft, und was sich trennte, ballte sich wiederum in einen rotierenden Nebelball zusammen, der sich entweder einfach zu einem Planeten verdichtete, oder während dieser Verdichtung auch seinerseits noch wieder peripherische Massen abstiefs, die zu Trabanten wurden, oder in einem Fall am Saturn als zusammenhängender Ring stehen blieben. In einem andern Falle zerfiel die Masse, die sich vom Umfang des Hauptballes abschied, in viele voneinander getrennte Teile und lieferte den Schwarm der kleinen Planeten zwischen Mars und Jupiter.“

„Unsere neueren Erfahrungen über die Natur der Stern-

schnuppen“, fährt Helmholtz fort, „lassen uns nun erkennen, daſs dieser Prozeſs der Verdichtung lose zerstreuter Masse zu gröſseren Körpern noch gar nicht vollendet ist, sondern, wenn auch in schwachen Resten, noch immer fortgeht; vielleicht nur dadurch in der Erscheinungsform etwas geändert, daſs inzwischen auch die gasartig oder staubartig zerstreute Masse des Weltraumes sich unter dem Einfluſs der Attraktionskraft und Krystallisationskraft ihrer Elemente in gröſsere Bröckel vereinigt hat, als deren im Anfang existierten“ [66].

3. In der erwähnten Art wie die übrigen die Sonne umkreisenden Planeten denken wir uns in Übereinstimmung mit der heutigen Naturforschung auch unsere Erde entstanden. Aber mit der anfänglichen Loslösung der Erde von ihrem Zentralkörper, der Sonne, und mit der Zusammenballung derselben zu einem relativ selbständigen Weltkörper war ihr Bildungsprozeſs noch lange nicht vollendet. Auch auf und in ihr schritt die einmal begonnene Verdichtung noch ungemessene Zeiträume hindurch fort, denn sie sollte, vielleicht als der einzige unter allen, zu einem Weltkörper sich herausbilden, welcher geeignet sei, organisches Leben in reicher Fülle aus seinem Schoſse hervorgehen zu lassen und der Pflanzen- wie der Tierwelt und in letzter Instanz dem Menschen eine angemessene Wohnstätte zu bieten. Es liegt nicht in dem Rahmen dieser Arbeit, die Evolutionen und Revolutionen, welche die Erde von dem Momente ihrer Entstehung an zu diesem Zwecke durchzumachen hatte, näher zu charakterisieren. Soweit das überhaupt eine lösbare Aufgabe ist, fällt sie der Naturwissenschaft, nicht der Naturphilosophie anheim. Wir versetzen uns daher hier einfach in die Zeit, in der die Erde ihren Bildungsprozeſs insoweit abgeschlossen hatte, daſs ihre Oberfläche mit dem gewaltigen Wassergürtel der Meere, Seen und Flüsse, sowie mit einer weitausgedehnten Schichte fruchtbaren Humus bedeckt war, in welchen Pflanzen und Tiere der mannigfaltigsten Art gedeihen und welche beiden auch die erforderlichen Subsistenzmittel gewähren konnten. Aber wo

waren die Pflanzenkeime (-Zellen), mit denen das Wasser und der Erdboden behufs Erzeugung einer Pflanzenvegetation sich hätten befruchten und wo die Embryonen, aus denen eine Tierwelt in der ungeheuren Mannigfaltigkeit der früher und jetzt bestehenden Arten und Geschlechter hätte hervorgehen können? Wie kann und soll man sich mit anderen Worten die erste Entstehung von Pflanzen und Tieren auf Erden vorstellen? Und wie werden namentlich wir sie uns vorstellen müssen, wofern wir einerseits unserer durch und durch mechanichen Naturansicht treu bleiben und anderseits auch der des positiven Christentums, welche zu verteidigen wir uns vorgesetzt haben, nicht zu nahe treten wollen?

Unserer Grundansicht von der Natur durchaus entsprechend haben wir alles, was in derselben nach Vollendung ihrer Differenzierung sich befindet, mit einziger Ausnahme des Menschen als Produkt der normalen Entwickelung der von Gott geschaffenen ursprünglichen Naturmonas kennen gelernt. Als Konsequenz aus dieser Auffassung ergiebt sich die weitere Annahme, dafs die Gesamtentwickelung der Natursubstanz in zwei Hauptperioden sich teilen wird, nämlich in die Bildung der anorganischen und in die der organischen Körperwelt. Nach eingetretener Atomisierung der Natursubstanz vereinigten und trennten sich die Atome zunächst zu der unübersehbaren Zahl von Himmelskörpern, welche im Weltraume umherkreisen, und dieser Prozefs brachte, wie auf jedem andern jener Körper, so auch auf unserer Erde alle diejenigen Gebilde zur Erscheinung, aus welcher sich das Gebiet der anorganischen Natur zusammensetzt. Nun aber trat die Erde und, wie gesagt, sie vielleicht ganz allein in eine zweite Periode ihrer Entwickelung, in diejenige nämlich, in welcher die Gesamtheit der Organismen in Flora und Fauna zur Entstehung kam. Aber wie? Eine Entstehung der Organismen mittels Schöpfung d. i. als Setzung derselben aus nichts, wie sie nicht selten von gläubigen Theologen für möglich gehalten wird, ist für uns ausgeschlossen, eben weil sie von uns als schlechthin unmöglich erkannt ist [67]. Ebenso

wenig können wir von den ursprünglichsten Pflanzen- und Tierkeimen (-Zellen), mögen ihrer nun viele oder wenige gewesen sein, aus denen sich die mannigfaltigsten Individuen, Arten und Gattungen entwickelt haben, eine Existenz schlechthin oder ein Nichtgewordensein behaupten; denn schlechthin existiert oder nicht geworden ist nicht einmal die primitive noch indifferente Naturmonas, wenngleich dieselbe vielleicht von Ewigkeit her oder niemals nicht sondern immer existiert hat. Die Begriffe einer ewigen Existenz oder eines Immergewesenseins und einer Existenz schlechthin oder eines Nichtgewordenseins sind eben nicht identische sondern sehr verschiedene und voneinander wohl zu unterscheidende Begriffe. Was bleibt bei dieser Sachlage anders übrig als die Annahme, dafs die Welt der Organismen bei der ersten Entstehung der letzteren aus den anorganischen Naturgebilden sich entwickelt hat oder dafs die Erde, nachdem sie mit Wasser und fruchtbarem Humus überdeckt war, in ihrer Entwickelung nun aus der Sphäre ihres anorganischen in die des organischen Lebens überging, indem sie in ihrem zur Erhaltung von Organismen geeigneten Wasser und Boden auch die ersten Pflanzenzellen erzeugte und aus ihrem Wasser und Boden ebenfalls die ersten und allereinfachsten Tierindividuen hervorgehen liefs, aus welchen sich dann, der Auffassung des grofsen Engländers Charles Darwin vielleicht mehr oder weniger entsprechend, in ungemessenen Zeiträumen die heutige Flora und Fauna auf Erden entwickelte. Die erste Entstehung der organischen Lebewesen führen wir demnach auf sogenannte Urzeugung, generatio aequivoca oder spontanea, die man auch Abiogenese oder Heterogenie genannt hat, zurück. Und wir thun dieses ohne jedes Bedenken, wiewohl wir recht gut wissen, dafs namentlich durch Pasteurs (geb. 1822) Untersuchung der Gährungsprozesse die angebliche Thatsache der noch jetzt vorkommenden gleichen Entstehung von organischen Wesen gründlichst und vielleicht auf immer beseitigt worden ist [68]. Aber was jetzt auf Erden nicht mehr geschieht, das kann doch früher unter ganz anderen Verhältnissen und Zuständen

unseres Planeten geschehen sein, und es mufs geschehen sein, wofern unsere Grundanschauung der Natur und ihres Lebens richtig ist, der zufolge sich jedes wie immer beschaffene materielle Gebilde mit einziger Ausnahme des Menschen aus der ursprünglich noch indifferenten Naturmonas in ganz normaler Weise entwickelt hat. Ja, es steht schlechterdings nichts im Wege, dafs wir uns derjenigen Auffassung der Entstehung und Entwickelung der Organismen auf Erden anschliefsen, welche der in so manchen anderen Beziehungen uns sehr wenig sympathische Jenaer Zoologe Ernst Haeckel in seiner Schrift: „Das Protistenreich. Eine populäre Übersicht über das Formengebiet der niedersten Lebewesen", Leipzig 1878 als diejenige vorgetragen hat, „welche heutzutage am meisten innere Wahrscheinlichkeit für sich habe" (S. 65).

4. Haeckel geht von der „wichtigen Thatsache" aus, „welche", wie er behauptet, „heute unzweifelhaft festgestellt ist", dafs „beide Reiche, nämlich das Tier- und Pflanzenreich, durch eine zusammenhängende Kette von einfachen Übergangsformen untrennbar verbunden sind". Diese Übergangsformen sind ihm „die Protisten oder Zellinge, das Reich der neutralen Urwesen". „Wir fassen demnach", schreibt Haeckel, „die ganze organische Natur, die Gesamtheit aller lebenden Wesen unseres Erdballs, als ein grofses einheitliches Ganze auf und dieses umfassende Universalreich teilen wir in drei Reiche: das Tierreich einerseits, das Pflanzenreich anderseits, mitten zwischen beiden das neutrale Reich der Protisten" (S. 7 u. 8). Auf Grund dieser Gliederung aller Organismen in drei verschiedene Reiche glaubt Haeckel nun „annehmen zu müssen, dafs das Leben auf unserm Planeten mit der selbständigen Entstehung der allereinfachsten Protisten aus anorganischen Verbindungen begonnen hat. Diese ältesten Lebewesen der Erde werden den heute noch existierenden Moneren ähnlich gewesen sein: einfachste lebende Protoplasmastückchen ohne jegliche Organbildung. Daraus werden sich zunächst durch Sonderung eines Darmes im Innern einzellige Protisten gebildet

haben, und zwar höchst einfache, formlose und indifferente Zellen, gleich den Amoeben. Indem einige von diesen einzelligen Protisten, von geselligen Neigungen getrieben, sich daran gewöhnten, in kleinen Gesellschaften vereinigt zu leben, werden die ersten vielzelligen Organismen entstanden sein, und zwar zunächst auch nur wieder einfache Zellenhorden, lockere Gesellschaften von gleichartigen Zellen."

„Nun ist es wohl wahrscheinlich, dafs diese ältesten und einfachsten Entwickelungsvorgänge des organischen Lebens sich an zahlreichen verschiedenen Stellen des jugendlichen Erdballs gleichzeitig und unabhängig voneinander wiederholt haben. So können also verschiedene und vielleicht zahlreiche Formen von Protisten unabhängig voneinander entstanden sein; zuerst einzellige, später vielzellige. Durch den allgemeinen Kampf ums Dasein, der auch unter diesen Protisten frühzeitig sich geltend machte, werden dieselben allmählich zu höherer Sonderung und Vervollkommnung angetrieben worden sein. Als wichtigster Vorgang ist da sicher die gegensätzliche Sonderung von tierischen und pflanzlichen Lebensprozessen hervorzuheben. Die einen Protisten begannen mehr an tierische, die anderen an pflanzliche Lebensweise sich anzupassen, und mit der Lebensweise in Wechselwirkung entstand die charakteristische Körperform. Eine dritte konservative Gruppe von Protisten behielt den ursprünglichen neutralen Charakter bei. Indem jene Anpassungen sich im Laufe der Zeit durch Vererbung befestigten, bildeten sich nebeneinander die drei grofsen organischen Reiche aus."

„Mit Beziehung auf den Stoffwechsel und die Ernährung würden wir freilich sagen können, dafs diese ältesten Bewohner unseres Planeten Pflanzen waren, — richtiger: Protisten mit pflanzlichem Stoffwechsel; Protisten, welche gleich echten Pflanzen aus Wasser, Kohlensäure und Ammoniak die wichtigste „Lebensbasis", das Plasson, zusammensetzten und dieses Plasson sonderte sich später in Protoplasma und Nucleus."

„Die ältesten Tiere hingegen — oder richtiger: die

ältesten Protisten mit tierischem Stoffwechsel waren Parasiten, schmarotzende Protisten, welche es bequemer fanden, sich das von anderen Protisten gebildete Protoplasma anzueignen, als selbst solches zu bilden. Da eben ursprünglich viele Protistenstämme sich unabhängig voneinander entwickelt haben können, von verschiedenen autogenen Moneren abstammend, so können auch diese Anpassungen sich mehrmals (polyphyletisch) wiederholt haben."

„Aber auch wenn wir diese vielstämmige (polyphyletische) Hypothese verwerfen und wenn wir mehr zu der einstämmigen (monophyletischen) Annahme hinneigen, daſs der Ursprung aller lebenden Wesen auf eine einzige gemeinsame Stammform zurückgeführt werden muſs, auch dann werden wir doch im ganzen wieder zu ähnlichen Vorstellungen über das Verhältnis der drei Reiche gelangen. Auch in diesem Falle werden wir annehmen müssen, daſs jene älteste ursprüngliche Stammform eine einfachste Cytode, ein Moner war, und daſs sich aus den Nachkommen jenes Moners zunächst einfache Zellen entwickelten. Diese Zellen werden sich wieder in tierische und pflanzliche gesondert haben, und so wird sich nach einer Richtung hin das Tierreich, nach einer andern das Pflanzenreich ausgebildet haben, zwei gewaltigen, weit verzweigten Stämmen vergleichbar. Aber aus der gemeinsamen Wurzel, in der diese beiden groſsen Stämme zusammenhängen, haben sich auſserdem noch zahlreiche niedere und indifferente Wurzelschöſslinge selbständig entwickelt; und diese bilden zusammen unser Reich der Protisten."

„Gleichviel ob wir dieser einstämmigen oder jener vielstämmigen Hypothese den Vorzug geben", schlieſst Haeckel, „so bleibt jedenfalls so viel sicher, daſs Tierreich und Pflanzenreich nur in ihren vollkommneren Formen sich schroff gegenüberstehen, in ihren niederen Formen dagegen durch das Protistenreich untrennbar zusammenhängen. Die wissenschaftliche Begründung dieser wichtigen Anschauung ist uns erst durch die groſsartigen Fortschritte der letzten vierzig Jahre möglich geworden. Aber mit dem Genius des

Propheten hat schon vor siebzig Jahren einer unserer tiefblickendsten (? tiefstblickenden) Naturphilosophen, Deutschlands genialster Dichter, dieselbe Anschauung ahnungsvoll ausgesprochen. In Jena schrieb Goethe 1806 den merkwürdigen Satz nieder: ,Wenn man Pflanzen und Tiere in ihrem unvollkommensten Zustande betrachtet, so sind sie kaum zu unterscheiden. So viel aber können wir sagen, dafs die aus einer kaum zu sondernden Verwandtschaft als Pflanzen und Tiere nach und nach hervortretenden Geschöpfe nach zwei entgegengesetzten Seiten sich vervollkommnen, so dafs die Pflanze sich zuletzt im Baume dauernd und starr, das Tier im Menschen zur höchsten Beweglichkeit und Freiheit sich verherrlicht' (a. a. O. S. 65 f.)."

Soweit unser Jenaer Naturphilosoph. Man fühlt seinen Erörterungen an, dafs die Ansichten desselben über die Entstehung und Entwickelung des Pflanzen- und Tierreichs, mit denen unsere Erde bevölkert ist, nach allen wesentlichen, prinzipiellen Gesichtspunkten durchaus fest sind und als gewisse vorgetragen werden, während sie in mancherlei Einzelheiten verschiedene Möglichkeiten zulassen und der Forschung die Bahn frei und offen halten. Es ist der Grundgedanke der Lehre Charles Darwins, an dessen Richtigkeit für die Flora und Fauna der Erde Haeckel keinen Zweifel hegt und dessen Verbreitung und Ausgestaltung er eine geraume Reihe von Jahren hindurch sein Talent und seine reichen Kenntnisse gewidmet hat. Ein Schüler des im Jahre 1858 verstorbenen unvergefslichen Johannes Müller und Rudolph Virchows fielen Haeckels akademische Studien in eine Zeit, in welcher Physiologie und Anorganologie „die alten teleologischen und vitalistischen Dogmen" aus ihrem Bereiche „gänzlich verbannt hatten", wohingegen sie „in der organischen Morphologie nicht allein geduldet sondern sogar noch herrschend waren, und allgemein zu Erklärungen benutzt wurden, die in der That keine Erklärungen sind". Die Physiologen „sahen in richtiger kritischer Erkenntnis den Organismus als eine nach mechanischen Gesetzen gebaute und wirkende Maschine an",

während „die Morphologen nach Darwins treffendem Vergleiche ihn immer noch ebenso, wie die Wilden ein Linienschiff, betrachteten“. „Man wird nun“, meint Haeckel, „begreifen, weshalb ich, um mich Baers Ausdrucks zu bedienen, Darwins That ‚mit so jubelndem Entzücken begrüfste, als ob ich von einem Alp, der bisher auf der Kenntnis der Organismen ruhte, mich befreit fühlte‘. Es fielen mir in der That die Schuppen von den Augen.“ Schon im Jahre 1866 gab Haeckel seiner Begeisterung für Darwins Lehre denn auch einen bezeichnenden und nachhaltig wirkenden Ausdruck. Es geschah dies in dem umfassenden, zweibändigen Werke: „Generelle Morphologie der Organismen. Allgemeine Grundzüge der organischen Formenwissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformierte Descendenztheorie.“ Berlin 1866 bei Reimer. „Die Grundzüge der ‚generellen Morphologie der Organismen‘“, sagt Haeckel, „unternehmen zum erstenmal den Versuch, den heillosen und grundverkehrten Dualismus aus allen Gebietsteilen der Anatomie und Entwickelungsgeschichte völlig zu verdrängen, und die gesamte Wissenschaft von den entwickelten und von den entstehenden Formen der Organismen durch mechanisch-kausale Begründung auf dieselbe feste Höhe des Monismus zu erheben, in welcher alle übrigen Naturwissenschaften seit längerer oder kürzerer Zeit ihr unerschütterliches Fundament gefunden haben.“ Obgleich „der grofsen Schwierigkeiten und vielen Gefahren seines Unternehmens vollkommen bewufst“, ging Haeckel dennoch „siegesgewifs und furchtlos in den Kampf“. „Der Ausgang desselben“, schrieb er 1866, „kann nicht mehr zweifelhaft sein, nachdem Charles Darwin .... durch seine bewunderungswürdige Selektionstheorie die von Wolfgang Goethe und Jean Lamarck aufgestellte Descendenztheorie zur siegreichen Eroberungswaffe gestaltet hat“ [69]. Dieser seiner Überzeugung ist Haeckel seitdem in allen wesentlichen Punkten treu geblieben, wiewohl er viele Einzelheiten seiner Ansichten heute so wenig wie vor zwanzig Jahren schon zu einem bestimmten Abschlusse ge-

bracht, manche derselben auch im Laufe der Jahre entweder modifiziert oder selbst aufgegeben hat.

5. Aus unseren bisherigen Erörterungen geht hervor, daſs auch wir vor allem „der mechanisch-kausalen" Auffassung der Natur und ihres Lebens für den ganzen Umfang desselben zugethan sind. Alles und jedes Geschehen in der Natur ist das Produkt einer unabwendbaren, aus dem Zusammenwirken der bei einem Vorgange beteiligten Atome resultierenden Notwendigkeit. Das gilt für die Hemisphäre des organischen Naturlebens nicht weniger als für die des anorganischen, so daſs die Natur in der That als eine gewaltige Maschine oder als ein ungeheurer Mechanismus vor unseren Augen dasteht. Es ist selbstverständlich, daſs wir bei dieser unsrer Grundansicht des Naturlebens, wenigstens in weitem Umfange, auch der Lehre Darwins, wenn nicht unsere volle Zustimmung, so doch unsern Beifall nicht versagen können. Vor allem ist der Darwinismus im Rechte, daſs er die erste Entstehung von Organismen durch „Urzeugung" aus anorganischen Stoffen zustande kommen läſst. Denn da den ersten auf Erden vorhanden gewesenen Organismen, wie wir bewiesen haben und wie die Naturforschung auſser Zweifel stellt, weder eine Existenz schlechthin (ein Nichtgeworden- sondern Immergewesensein) zuerkannt werden kann, noch sie auch durch Kreation in dem eigentlichen und wahren Sinne können entstanden sein, so ist der Denker unausweichlich zu der Annahme genötigt, daſs dieselben aus anorganischen Stoffen mittels Urzeugung sich entwickelt haben, wenngleich die letztere gegenwärtig nicht mehr nachweisbar sein, ja selbst nicht einmal mehr vorkommen sollte. In dieser Beziehung sind uns die folgenden Worte Haeckels aus der Seele geschrieben. „Die Erde als Planet, als Teil unseres Sonnensystems, hat sich ebenso entwickelt wie jeder andere Teil der Welt. Die einzige Theorie, welche wir von der Entwickelung der Erde besitzen, ist die bekannte mathematisch begründete Theorie von Kant und Laplace, nach welcher die Erde allmählich durch Abnahme der Temperatur aus dem gasförmigen in den feurigflüssigen,

aus diesem in den festen (oder wenigstens auf der oberflächlichen Rinde festen) Aggregatzustand übergegangen ist. Diese Theorie involviert selbstverständlich einen zeitlichen Anfang des organischen Lebens auf der Erde, da dieses erst dann entstehen konnte, nachdem die Temperatur bis zur tropfbar-flüssigen Verdichtung des Wassers gesunken war. Eine notwendige Konsequenz dieser Theorie ist die Autogenie d. h. die (wenigstens einmal stattgehabte) unmittelbare Entstehung von einfachsten Organismen (Moneren) aus anorganischen Materien . . . Diese Kant-Laplacesche Theorie ist die einzige wissenschaftliche Entwickelungstheorie der Erde, welche wir besitzen, und sie befindet sich in vollkommnem Einklang mit allen unseren sonstigen Naturerkenntnissen, insbesondere mit der Astronomie und Morphogenie." Auch wir halten mit Haeckel an ihr „in der Geogenie, ebenso wie an der atomistischen Theorie in der Chemie, so lange fest, als dieselbe mit allen beobachteten Thatsachen in Einklang, und als sie nicht durch eine bessere Theorie ersetzt ist" [70]. Nicht so sicher wie über die Thatsache der Urzeugung sind wir über die Zahl, Form und Beschaffenheit der ersten autogenen Organismen, sowie über die Art und Weise, wie die bereits untergegangenen und die jetzt lebenden organischen Individuen in Pflanzen- und Tierreich aus jenen sich entwickelt haben. Die von Haeckel, offenbar in übergroſser Hast und mit allzu sprudelnder Phantasie, entworfenen Stammbäume befriedigen wissenschaftlich nur sehr wenig. Ja trotz Haeckels vielfachen, enthusiastischen Anpreisungen der Leistungen Darwins wird es uns selbst schwer, mit diesem und seinen Anhängern „den Kampf ums Dasein" als das ausreichende Mittel anzusehen, welches wenige wenig entwickelte Urorganismen zu der unübersehbaren Mannigfaltigkeit der Pflanzen- und Tierarten, die gegenwärtig die Erde bewohnen, umgebildet habe. Es wird uns dies schwer, wenn wir für diesen Umbildungsprozeſs auch noch so groſse Zeiträume in Anspruch nehmen. „Der Kern der eigentlichen Darwinschen

Theorie“, sagt Haeckel, „besteht in folgenden einfachen Gedanken: der Kampf ums Dasein erzeugt planlos in der freien Natur in ähnlicher Weise neue Arten, wie der Wille des Menschen planvoll im Kulturzustande neue Rassen züchtet. Ebenso wie der Gärtner und der Landwirt für seinen Vorteil und nach seinem Willen züchtet, indem er die Verhältnisse der Vererbung und Anpassung zur Umbildung der Formen zweckmäfsig benutzt, in ähnlicher Weise bildet der Kampf ums Dasein die Formen der Tiere und Pflanzen im wilden Zustande um. Dieser Kampf ums Dasein oder die Mitbewerbung der Organismen um die notwendigen Existenzbedingungen wirkt allerdings planlos, aber dennoch in ähnlicher Weise direkt umbildend auf die Organismen. Indem unter seinem Einflusse die Verhältnisse der Vererbung und Anpassung in die innigste Wechselbeziehung treten, müssen notwendig neue Formen oder Abänderungen entstehen, die für die Organismen selbst von Vorteil, also zweckmäfsig sind, trotzdem kein vorbedachter Zweck ihre Entstehung veranlafste“ [71]. Oder: „Der Kampf ums Dasein bildet im Naturzustande die Organismen um und erzeugt neue Arten mit Hilfe derselben Mittel, durch welche der Mensch neue Rassen von Tieren und Pflanzen im Kulturzustande hervorbringt. Diese Mittel bestehen in einer fortgesetzten Auslese oder Selektion der zur Fortpflanzung gelangenden Individuen, wobei Vererbung und Anpassung in ihrer gegenseitigen Wechselwirkung als umbildende Ursachen wirksam sind“ [72]. Gut! Legen wir dem Kampfe ums Dasein eine noch so grofse Bedeutung für die Umbildung der organischen Formen und für die Neubildung von Arten im Naturzustande bei, es wird uns doch schwer zu glauben, dafs derselbe imstande gewesen, nach Darwins und Haeckels Vorstellung aus wenigen recht formlosen Urorganismen die ganze Mannigfaltigkeit der frühern und heutigen Flora und Fauna in ihrer reichen Gliederung selbst in endlos langer Zeit hervorzubringen. Auch stehen wir mit dieser Auffassung der Sache nicht allein, da selbst eine ansehnliche

Reihe hervorragender Naturforscher der gleichen Ansicht ist. Aber dem sei, wie ihm sei: die absolute Unmöglichkeit der Darwinistischen oder einer im wesentlichen ähnlichen Erklärung der Entstehung der verschiedenen Arten in Tier- und Pflanzenreich können und wollen wir doch nicht behaupten. Ja nicht blofs das, sondern auch „wir beginnen“, mit Helmholtz zu reden, „einzusehen unter dem Lichte von Darwins grofsen Gedanken, dafs nicht blofs Lust und Freude, sondern auch Schmerz, Kampf und Tod die mächtigen Mittel sind, durch welche die Natur ihre feineren und vollendeteren Lebensformen herausbildet“ [73]. Darwins Entwickelungslehre des Pflanzen- und Tierreichs gilt uns daher zwar nicht wie die Urzeugung als eine bewiesene, wohl aber als eine mögliche Thatsache, deren Begründung und vollendetere Ausgestaltung wir getrosten Mutes der Naturforschung überlassen, und die, wenn sie in Zukunft gelingen sollte, wir nicht ohne grofse Freude begrüfsen werden. Allein eben mit Darwins Selektionstheorie werden von einer namhaften Zahl von Naturforschern, vor allem von Haeckel, noch eine Reihe von Behauptungen als unantastbare Wahrheiten verbunden, die an sich mit jener gar nicht in einem unlöslichen Zusammenhange stehen und gegen die als ebenso viele offenbare Unwahrheiten wir uns energisch zu erheben allen Grund haben. Es sind das genau die Punkte, in welchen der Darwinismus sowohl mit unserer philosophischen Welt- und Naturanschauung als mit der des positiven Christentums in Konflikt gerät. Wir wollen dieselben in dem Folgenden kurz und bündig auseinandersetzen.

6. Haeckel bekennt sich von vornherein mit aller Entschiedenheit zum Monismus. Es giebt nach ihm nur ein Real- und Kausalprinzip, von dem alles Geschehen, alle Erscheinungen im Himmel und auf Erden verursacht werden, die kraft- oder geisterfüllte Materie. „Der Monismus“, schreibt er, „kennt weder die Materie ohne Geist, von welcher der Materialismus spricht, noch den Geist ohne Materie, welchen der Spiritualismus annimmt. Vielmehr

giebt es für ihn „weder Geist noch Materie im gewöhnlichen Sinne, sondern nur eins, das beides zugleich ist“. Wir kennen eine geistlose Materie d. h. einen Stoff ohne Kraft ebenso wenig, als einen immateriellen Geist d. h. eine Kraft ohne Stoff. Jeder Stoff als solcher besitzt eine Summe von Spannkräften, welche als lebendige Kraft in die Erscheinung treten, und jede Kraft kann nur durch die Materie, an welcher sie haftet, als solche wirksam sein. Diese rein monistische Ansicht, welche wir auf das Entschiedenste vertreten, ist schon vor langer Zeit von einem unserer hervorragendsten Denker und Naturforscher, von Wolfgang Goethe, klar und bestimmt ausgesprochen worden“ [74]. Die kraft- und geisterfüllte Materie oder mit einem Worte die Natur ist zugleich der Haeckelsche Gott. „Gott“, sagt Haeckel, „ist die Summe aller Kräfte, also auch aller Materie. Jede Vorstellung von Gott, welche ihn von der Materie trennt, setzt ihm eine Summe von Kräften gegenüber, welche nicht göttlicher Natur sind, jede solche Vorstellung führt zum Amphitheismus, mithin zum Polytheismus.“ Dagegen „erhebt sich der Monismus, indem er alle Naturgesetze als göttliche anerkennt, zu der gröfsten und erhabensten Vorstellnng, welcher der Mensch als das vollkommenste aller Tiere fähig ist, zu der Vorstellung der Einheit Gottes und der Natur“ [75].

Selbstverständlich ist die von Haeckel zum Range der Gottheit erhobene krafterfüllte Materie ferner ewig im Sinne von nichtgeworden, sie ist eine Substanz oder ein Realprinzip schlechthin. Schon in der „Morphologie“ lesen wir hierüber wörtlich folgendes: „Vollkommen undenkbar ist der Begriff der Schöpfung, wenn man darunter „ein Entstehen von etwas aus nichts“ versteht. Diese Annahme ist ganz unvereinbar mit einem der ersten und obersten Naturgesetze, welches auch allgemein anerkannt ist, dem grofsen Gesetze nämlich, dafs alle Materie ewig ist, und dafs nicht ein einziges Atom aus der Körperwelt verschwinden, so wenig als ein einziges neues hinzukommen kann“ [76]. Dasselbe behauptet Haekel wieder in: „Natürliche Schöpfungs-

geschichte“ 4. Aufl., S. 8. „Die Schöpfung . . . als die Entstehung der Materie, geht uns hier gar nichts an. . . Die Naturwissenschaft hält die Materie für ewig und unvergänglich, weil durch die Erfahrung noch niemals das Entstehen und Vergehen auch nur des kleinsten Teils der Materie nachgewiesen worden ist“ [77]. Ist die Materie aber ein schlechthin existierendes Realprinzip, so ist es auch nur konsequent, wenn Haeckel sie allenthalben als ein schlechthin wirkendes Kausalprinzip in seine Weltanschauung einführt d. i. wenn er ihr ein Wirken rein aus und durch sich selber oder reine, absolute Aktivität zuschreibt. Darüber belehrt Haeckel die Leser seiner „Anthropogenie“ in folgender Art. „Die Gegner der Entwickelungslehre“, meint er, „lieben es, die darauf gegründete monistische Philosophie als ‚Materialismus‘ zu verketzern, . . . allein streng genommen, könnte man unsern ‚Monismus‘ mit ebenso viel Recht oder Unrecht als Spiritualismus wie als Materialismus bezeichnen. Die eigentliche materialistische Philosophie behauptet, dafs die Bewegungserscheinungen des Lebens gleich allen anderen Bewegungserscheinungen Wirkungen oder Produkte der Materie sind. Das andere, entgegengesetzte Extrem, die spiritualistische Philosophie, behauptet gerade umgekehrt, dafs die Materie das Produkt der bewegenden Kraft ist, und dafs alle materiellen Formen durch freie und davon unabhängige Kräfte hervorgebracht sind. Also nach der materialistischen Weltanschauung ist die Materie oder der Stoff früher da als die Bewegung oder die lebendige Kraft; der Stoff hat die Kraft geschaffen. Nach der spiritualistischen Weltanschauung ist umgekehrt die lebendige Kraft oder die Bewegung früher da als die Materie, die erst durch sie hervorgerufen wurde; die Kraft hat den Stoff geschaffen. Beide Anschauungen sind dualistisch und beide Anschauungen halten wir für gleich falsch. Der Gegensatz beider Anschauungen hebt sich für uns auf in der monistischen Philosophie, welche sich Kraft ohne Materie ebenso wenig denken kann wie Materie ohne Kraft

. . . . ‚Geist‘ und ‚Seele‘ sind nur höhere und kombinierte oder differenzierte Potenzen derselben Funktion, die wir mit dem allgemeinsten Ausdruck als ‚Kraft‘ bezeichnen, und die Kraft ist eine allgemeine Funktion aller Materie. Wir kennen gar keinen Stoff, der nicht Kräfte besäfse, und wir kennen umgekehrt keine Kräfte, die nicht an Stoff gebunden sind. Wenn die Kräfte als Bewegungen in die Erscheinung treten, nennen wir sie lebendige (aktive) Kräfte oder Thatkräfte; wenn die Kräfte hingegen im Zustande der Ruhe oder des Gleichgewichts sind, nennen wir sie gebundene (latente) Kräfte oder Spannkräfte. Das gilt ganz ebenso von den anorganischen wie von den organischen Naturkörpern“ [78].

Die Ansicht von der Materie als des einzig vorhandenen Real- und Kausalprinzips und zwar als eines solchen, welches selbst nicht geworden sondern schlechthin existiert und dem infolge dessen auch reines Wirken durch sich selbst oder absolute Aktivität zuerkannt wird, ist die Grundlage, über welcher die Darwin-Haeckelsche Selektionstheorie sich erhebt und aus welcher alles Geschehen sowie alles Werdende und Gewordene seine Erklärung und Begründung finden soll. Durch die erwähnte Ansicht geschieht es, dafs der Darwinismus nicht auf die Natur beschränkt bleibt sondern zur Weltanschauung sich erweitert, wodurch er in den mannigfaltigsten und keineswegs unwichtigen Beziehungen zur Unwahrheit wird und sowohl zur Weltanschauung des positiven Christentums als zu jeder gründlichen, in die Tiefe der Dinge eindringenden Wissenschaft in den flagrantesten Gegensatz tritt. Es ist nach dem in den §§ 6 und 7 S. 133 f. gelieferten Beweise vor allem unwahr, dafs die Materie ein rein aus und durch sich selber wirkendes oder ein rein aktives Real- und Kausalprinzip ist, da ihr empirisch nachweisbar nicht eine Kraft, nämlich reine oder absolute Aktivität, sondern eine Dualität von Kräften: Receptivität und Reaktivität zukommt. Daher ist zweitens die Behauptung der Materie als eines schlechthin existierenden oder nicht gewordenen Realprinzips ebenfalls eine Unwahrheit, so lange

der Geist des Menschen infolge seiner Vernünftigkeit ein in seinem Wirken beschränktes Realprinzip zugleich als ein im Sein oder der Existenz nach bedingtes zu denken und somit als ein einmal gewordenes anzusehen genötigt ist. Nichtsdestoweniger ist die Materie aber nicht mittels Schöpfung oder Kreation — ein Vorgang, über den Haeckel und mit ihm Darwin allerorts die konfusesten Vorstellungen hegt — zur Existenz gelangt, weil das bei ihr als einem bis zur Atomisierung zersetzten Realprinzipe ebenso undenkbar als unmöglich ist. Vielmehr mufs dieselbe als das Entwickelungsprodukt aus einem ursprünglich noch nicht geteilten Realprinzipe, nämlich aus der ursprünglich ganzheitlichen substantialen Natureinheit oder Naturmonas gedacht werden. Und diese selbst ist wieder als eine primitiv indifferente zu denken, weil sie so wenig als ihr Entwickelungsprodukt, die Materie, ein rein aktives Realprinzip gewesen ist oder sein konnte. Als primitiv indifferente Substanz verdankt die ursprüngliche Naturmonas aber auch einem Kreationsakte vonseiten Gottes ihre Entstehung und nur ihm kann sie dieselbe verdanken. Schaffen in dem wahren Sinne des Wortes ist überhaupt identisch mit Neusetzung realen oder substantialen Seins und zwar als eines primitiv indifferenten. Nicht weniger mufs die indifferente Naturmonas, nachdem sie von Gott geschaffen, von ihm auch eine erste Einwirkung erfahren haben, welche die Differenzierung derselben einleitete, da sie ohne eine solche auf ewig in ihrer primitiven Indifferenz hätte verharren müssen. Über die Kreation, sowie namentlich über die Einleitung, den allmählichen Fortschritt und die endliche Vollendung der Differenzierung der geschaffenen Naturmonas berichtet denn auch die Bibel auf ihrem ersten Blatte in dem mosaischen Hexaemeron.

7. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, die Übereinstimmung darzuthun, die zwischen unserer Auffassung der Natur und ihrer Entwickelung mit dem biblischen Berichte, welcher über dieselben Gegenstände handelt und dem grofsen Gesetzgeber der Juden zugeschrieben wird, im ein-

zelnen obwaltet. Bemerken wollen wir nur, daſs unter dem ersten Verse des Alten Testamentes: „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde“ bei vernünftigen exegetischen Grundsätzen ohne alles Bedenken die von uns behauptete Kreation der ursprünglich noch indifferenten Naturmonas verstanden werden kann. Zu jenen gesunden exegetischen Grundsätzen gehört in erster Linie aber der, daſs die Bibel nie und nirgends der Wissenschaft in ihrer Entwickelung durch den Geist des Menschen vorgreifen will, sondern ihre Lehrverkündigung überall auf die Mitteilung religiöser und sittlicher Wahrheiten einschränkt. Der erste Vers der Bibel stellt daher nichts fest als die in der That groſse und wichtige religiöse Wahrheit, daſs alles dasjenige, was der gewöhnliche Sprachgebrauch in den Ausdruck „Himmel und Erde“ zusammenfaſst, nämlich der sinnlich wahrnehmbare Kosmos oder mit einem Worte: die Natur nicht schlechthin existiert, auch nicht aus Gottes eigenem Wesen via emanationis hervorgegangen ist, sondern im Anfange d. i. als sie zu sein anfing, von Gott aus nichts gemacht oder in dem allein wahren Sinne des Wortes geschaffen wurde. In welcher Beschaffenheit „Himmel und Erde“ aber geschaffen wurden, ob, wie wir bewiesen haben, als ursprünglich indifferente, noch nichtmaterielle Naturmonas oder aber als geteilte Substanz oder Materie — darüber sagt die Bibel in ihrem ersten Verse und auch sonst schlechterdings nichts. Es darf und kann daher unsere Auffassung der Sache auch nicht als durch diese ausgeschlossen betrachtet werden, da der biblische Bericht auch bei jener vollkommen wahr ist, indem ja die ursprünglich indifferente Naturmonas die Bestimmung und Befähigung hatte, zu „Himmel und Erde“ d. i. zu dem ganzen materiellen Kosmos sich zu entwickeln. Und diese Entwickelung ist nach dem weitern Berichte der Bibel durch das Zusammenwirken zweier Faktoren vor sich gegangen, durch Gott und die Kreatur. Die Mitwirkung Gottes bei der Entwickelung der Natursubstanz haben wir als in absoluter Weise notwendig dargethan, denn kein ursprünglich thatsächlich indifferentes Realprinzip wird

aus und durch sich selber zu einem Kausalprinzipe sondern nur auf Veranlassung fremder Einwirkung, durch welche es aus der Potentialität zur Aktualität wachgerufen wird und allein wachgerufen werden kann. Und diejenige Kausalität, welche die geschaffene indifferente Naturmonas differenzierte, war notwendigerweise der Wille Gottes. Aber nicht der Wille Gottes allein sondern er in Verbindung mit der Natursubstanz selber, denn die von jenem auf diese stattfindende Einwirkung forderte die letztere zur Gegenwirkung heraus und das gemeinsame Produkt der göttlichen Ein- und der kreatürlichen Gegenwirkung war die fortschreitende Entwickelung der Kreatur zu dem Ziele hin, für welches sie im Anfange von Gott geschaffen worden.

Der biblische Schöpfungsbericht bezeichnet die Einwirkung Gottes auf die Natursubstanz zum Zwecke ihrer sich steigernden Differenzierung oder Entwickelung als ein „Sprechen" Gottes und die Entwickelung selbst läſst er in sechs sogen. „Tagen" vor sich gehen. Bei dem „Sprechen" Gottes wird man sich erinnern dürfen, daſs die Bibel in Beziehung auf Gott sich häufig anthropomorphistischer Ausdrücke bedient nach der Bemerkung des Augustinus: „Habent enim consuetudinem divinae scripturae de rebus humanis ad divinas res verba transferre" (De Gen. c. Man. I, 14, 20). Eine gesunde und besonnene Exegese wird nichts dagegen haben, daſs die Wissenschaft diese Anthropomorphismen ihrer Bildlichkeit entkleidet und den in ihnen verhüllten Gedanken in begrifflicher Fassung sich zum Bewuſstsein bringt. Versuchen wir das in dem vorliegenden Falle, so werden wir unter dem biblischen „Sprechen" Gottes einfach den die Differenzierung der Natursubstanz bei ihrer Schöpfung schon bezweckenden und jene durch eine erste Einwirkung auf diese auch wirklich einleitenden Willen Gottes verstehen dürfen. Ob die Einwirkung Gottes auf die in der Entwickelung einmal begriffene Natursubstanz sich von Zeit zu Zeit wiederholt hat und ob dieses wiederholte Eingreifen Gottes durch das öfter vorkommende „Sprechen" Gottes in der Bibel hervorgehoben werden soll,

oder aber ob es bei der ersten, wie gesagt, absolut notwendigen Einwirkung Gottes auf die Natursubstanz zum Zwecke ihrer Differenzierung verblieben ist und das oftmalige biblische „Sprechen“ Gottes nur die einzelnen Phasen bezeichnet, welche die Naturentwickelung durchgemacht und in deren jeder sie zu einem bestimmten, der Idee und Absicht Gottes entsprechenden Abschlusse gekommen ist — das und vieles andere lassen wir um so eher auf sich beruhen, als keine der beiden Ansichten irgendeiner Lehre des positiven Christentums widerspricht und als keine derselben, wenigstens wie die Sachen gegenwärtig noch stehen, als die allein richtige streng wissenschaftlich bewiesen werden kann. Ebenso unbedenklich ist es, in den sechs „Tagen“ des mosaischen Schöpfungsberichtes, wie früher schon hervorgehoben, mit der heutigen Naturwissenschaft ungemessene und unmeſsbar lange Zeitabschnitte zu erblicken. Mag nun aber nur eine einmalige oder eine mehrmalige Einwirkung Gottes auf die Natursubstanz zum Zwecke ihrer vollen Entwickelung stattgefunden haben, alles das, wozu dieselbe sich nach und nach entwickelte, ist in letzter Instanz doch ihr und nicht Gottes Werk. Es verhält sich damit ganz ähnlich wie mit der fortschreitenden Bildung eines unter dem Einflusse seines Erziehers sich entwickelnden Geistes. Zwar verdankt dieser die zunehmende Bildung nicht sich allein, aber er verdankt sie auch nicht dem Lehrer, sondern in letzter Instanz ist doch er es und kein anderer kann es sein, welcher auf Veranlassung der fremden Anregungen durch eigene Thätigkeit zu immer höherer Bildung sich emporhebt. Ebenso schritt auch die Natursubstanz, einmal durch Gottes Einwirkung auf sie zur Entwickelung angeregt, in ihrem Bildungsgange von Stufe zu Stufe fort, bis sie zu alledem, wozu sie im Schöpfungsakte von Gott bestimmt und worauf sie von diesem angelegt war, durch eigene Thätigkeit sich entwickelt hatte. Nun ist die Thätigkeit oder Wirksamkeit der Natursubstanz aber immer und überall eine ihrer selbst bewuſstlose, notwendige, mechanische. Dieselbe strebt daher durch ihre Bethäti-

gung zwar keine Ziele an und sie kann es nicht, welche sie selber sich ausgesteckt, noch verwirklicht sie Ideen, die sie selber gedacht, aber deswegen ist ihr Mechanismus doch nicht ziel- und gedankenlos, sondern sie erreicht durch ihre Entwickelung diejenigen Ziele, die der Ewige ihr vorgezeichnet, und sie verwirklicht diejenigen Gedanken, welche Gott selber in der Schöpfung derselben der Potenz oder Möglichkeit nach in ihr realisiert hat. Ist ja doch die Natur nicht weniger als der kreatürliche Geist in und aufser dem Menschen nach unserer später folgenden Beweisführung nichts als ein durch Gottes Allmacht substantialisierter Gedanke seiner eigenen Intelligenz; sie ist der substantial gewordene Gedanke Gottes von nichtgöttlichem Sein und Leben. Und eben weil die Natursubstanz das und nichts anderes ist, so steht auch ihre Entwickelung unter dem Typus des Gedankens. Alle ihre Bildungen, obwohl ohne Überlegung und ohne selbstbewufste Vernunfthätigkeit von ihr hervorgebracht, sind nichtsdestoweniger beherrscht von einer ihnen immanenten Gesetzlichkeit und Zweckmäfsigkeit, denn sie spiegeln die objektive Vernunft wieder, welche der Schöpfer bei ihrer Realisierung in sie hineingelegt. Und da ist es nun in der That, mit Helmholtz zu reden, wieder Darwins grofses Verdienst, durch eine sorgfältige und scharfsinnige Beobachtung dem Naturmechanismus alle die Mittel abgelauscht zu haben, durch welche er auch seinen Bildungen den Charakter der Zweckmäfsigkeit und Vernünftigkeit zu geben vermag. Mechanische und teleologische Wirksamkeit der Natur sind seitdem nicht mehr unversöhnliche Gegensätze. Darwin hat die Möglichkeit ihrer Identität dargethan, eine Leistung, die ihm in den Annalen der Wissenschaft unvergessen bleiben wird. Begreiflich aber wird diese Möglichkeit nur aus der oben kurz geschilderten und später ausführlich zu besprechenden Beschaffenheit der Natur als eines substantialisierten Gedankens Gottes [79]. Vernehmen wir zum Schlusse einen Ausspruch Günthers aus dem Jahre 1839, worin dieser die vorher skizzierte Auffassung der Differenzierung der Natursubstanz und ihres Verhält-

nisses zu dem sogen. mosaischen Schöpfungsberichte schon anticipiert zu haben scheint. Er schreibt: „Sehr viele finden es auf der Höhe der Naturphilosophie unserer Tage undenkbar, dafs Gott die Schöpfung der Natur mit einer leb- und formlosen Masse begonnen haben soll, statt mit einer Substanz, mit einem Lebensprinzipe, dessen Differenzierung wohl abermal den Willen des Schöpfers in Anspruch nimmt, ohne jedoch jenen als schöpferischen d. h. abermal setzenden zu postulieren. Wie nun die erste Zersetzung (ebenso wie die ursprüngliche Setzung) auf Gott und zwar unmittelbar bezogen werden mufs, so können auch die späteren und stufenweisen Produktionen alle, wie solche aus jener als ihrer Bedingung hervorbrechen, gleich unmittelbar auf Gott bezogen werden."

„So hat der Verfasser der Schöpfungsgeschichte in der Bibel gethan und er ist darum desto mehr zu loben, als er der Menschheit in jener Arbeit einen gröfsern und edleren Dienst erwies, als wenn er ihr Vorlesungen über Geognosie und Geologie hinterlassen hätte" [79[a]].

8. Wir haben vorher die Annahme als eine mögliche und dem christlichen Lehrbegriffe nicht widersprechende eingeräumt, dafs zur vollen Entwickelung der ursprünglich indifferenten Naturmonas eine erste einmalige Einwirkung Gottes auf diese genügt habe. Die unmittelbare Folge dieser Einwirkung, wenn anders sie wirklich wie die erste so auch die einzige geblieben sein sollte, war, dafs die Naturmonas in Teile zerfiel und somit in bewegte Materie sich umsetzte. Denken wir diesen Materialisierungsprozefs der Natursubstanz bis zu ihrer vollkommnen Atomisierung fortschreiten, so haben wir dadurch, wie schon bemerkt, die Grundlage gewonnen, von der aus wir uns der Kant-Laplaceschen Theorie über die Entstehung der Himmelskörper und namentlich unseres Sonnensystems voll und rückhaltlos anschliefsen können. Ebenso wenig brauchen wir Darwins Lehre von der Entstehung der Arten im Pflanzen- und Tierreich in unserer Auffassung der Natur und ihres Lebens die Aufnahme zu versagen. Denn mögen die verschiedenen

Arten von Pflanzen und Tieren durch ein unmittelbares Einwirken Gottes auf die mit Wasser, Humus und Atmosphäre umgürtete Erde in ihren ersten Individuen mit vollendeter Ausbildung aus der Erde hervorgegangen sein oder mag die Entstehung und Entwickelung unserer Flora und Fauna nach Darwins Auffassung ohne (unmittelbare) fremde Einwirkung auf die jugendliche Erde sich vollzogen haben, immerhin bleibt bei unserer Grundansicht von der Natur als einer wahrhaft kreatürlichen Substanz die von der Bibel und dem positiven Christentume vorgetragene religiöse Wahrheit bestehen, daſs alles in dem materiellen Kosmos an wie immer beschaffenen Wesen Vorhandene sei es unmittelbar sei es mittelbar Geschöpfe Gottes sind. Dieses und nur dieses ist in dem sogen. mosaischen Schöpfungsberichte die Hauptsache; alles andere kann und darf, auch vom Standpunkte des positiven Christentums aus, der Ermittelung der Wissenschaft anheim gestellt werden. Nehmen wir daher einmal an: Darwins Selektionstheorie mit oder ohne Modifikation derselben sei richtig und sie sei oder werde in Zukunft wissenschaftlich unwiderleglich bewiesen. Dann wäre die ganze Flora und Fauna der Erde durch eine in undenklichen Zeiträumen sich vollziehende, allmähliche Umbildung weniger einfachster Organismen auf mechanischem Wege entstanden. Daſs jene auf m e c h a n i s c h e m Wege entstanden, ist unter allen Umständen unzweifelhaft richtig, denn die Wirksamkeit der Natur ist immer und überall Mechanismus, auch dann, wenn sie durch eine fremde Einwirkung z. B. durch die Gottes oder des Menschengeistes zur Wirksamkeit angeregt wird. Aber angenommen: der ganze Reichtum unserer Pflanzen- und Tierwelt beruhe auch auf der Umwandlung (Transformation) weniger sehr unvollkommnen Urorganismen, die selbst durch „Urzeugung“ zur Existenz gelangt seien, ja, woran wieder kein Zweifel ist, sein müssen. In diesem Falle wäre die Entwickelung der Natur und ihres Lebens in der That eine vollkommen einheitliche, von Stufe zu Stufe bis zu ihrer Vollendung in den höchsten Pflanzen- und Tierorganismen, den anthro-

poiden Affen, fortschreitende. Ich leugne nicht, dafs mir diese Ansicht von der Natur und ihres Lebens wegen ihrer Grofsartigkeit aufserordentlich zusagt, und ich hoffe, dafs ihr mit der Zeit durch die Wissenschaft das Siegel der Wahrheit noch wird aufgedrückt werden. Aber würde in den Bereich jener normalen, einheitlichen Naturentwickelung auch die Entstehung des Menschen und seines Geschlechtes hineinfallen? Hier ist wieder ein Punkt, auf welchem der Darwinismus, freilich ihm selbst keineswegs zur Ehre, das Christentum Lügen straft und der Wissenschaft, ich sage: der Wissenschaft und ihren sicheren Resultaten ins Gesicht schlägt. Darüber nur noch wenige Bemerkungen.

9. Bekanntlich hat Darwin in dem die Selektionstheorie begründenden Hauptwerke: „Über die Entstehung der Arten im Tier- und Pflanzenreich durch natürliche Züchtung" („On the origin of Species by means of natural selection." London 1859) die Anwendung seiner neuen Lehre auf den Menschen noch nicht vorgenommen. Man könnte darin ein Zeichen weiser Mäfsigung und wissenschaftlicher Besonnenheit erblicken, wenn Darwin sein ursprüngliches Verhalten später nicht selber aufgegeben, und wenn man durch seine Schüler z. B. Ernst Haeckel nicht belehrt würde, dafs die anfängliche Zurückhaltung desselben nur äufseren Klugheitsrücksichten, die er auf das lesende Publikum glaubte nehmen zu müssen, entsprungen sei. „Allerdings hat Darwin", schreibt Haeckel, „die wichtigste von allen Folgerungen seiner Lehre, nämlich die von der tierischen Abstammung des Menschengeschlechts nicht sofort selbst ausgesprochen. In seinem Werke „von der Entstehung der Arten" findet sich kein Wort von der tierischen Abstammung des Menschen. Der ebenso vorsichtige als kühne Naturforscher ging damals absichtlich mit Stillschweigen darüber hinweg, weil er voraussah, dafs dieser bedeutendste von allen Folgeschlüssen der Abstammungslehre zugleich das bedeutendste Hindernis für die Verbreitung und Anerkennung derselben sein werde. Gewifs hätte Darwins Buch vom Anfang an noch weit mehr Widerspruch und

Ärgernis erregt, wenn sogleich diese wichtigste Konsequenz darin klar ausgesprochen worden wäre. Erst zwölf Jahre später, in dem 1871 erschienenen Werke über „die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl" („The descent of man and selection in relation to sex." 2. Vol. London 1871) hat Darwin jenen weitreichendsten Folgeschlufs offen anerkannt und ausdrücklich seine volle Übereinstimmung mit den Naturforschern erklärt, welche denselben inzwischen schon selbst gezogen hatten" [80]. Schon in dem ersten Bande der „Metaphysik" S. 372 f. u. 414 f. Nr. 38 haben wir diese Eingliederung des Menschen in die Reihe der Tiere und zwar als höchstes und letztes der Säugetiere unter besonderer Berücksichtigung des dabei von Darwin und Haeckel beobachteten Verfahrens ausführlich beleuchtet. Dem dort Gesagten haben wir hier kein Wort hinzuzufügen. Die Darwin-Haeckelsche Anthropologie in der Form der (von Haeckel phantastisch ausgestalteten) Pithekoidentheorie bleibt so lange eine wissenschaftliche Ungeheuerlichkeit und eine nackte Unwahrheit, als der von uns in dem Menschen nachgewiesene Dualismus des Gedankens und der daraus unabweisbar sich ergebende Dualismus der Substanzen von Geist und Natur, Seele und Leib nicht widerlegt ist. So mag die Darwin-Haeckelsche Ansicht von der Entstehung und Entwickelung der Organismen mit oder ohne Modifikation innerhalb der monistisch konstituierten Natur ihre Berechtigung haben. Der dualistisch konstituierte Mensch aber ist nicht das höchste und letzte Glied in der langen Wesenskette der Naturorganismen, sondern er mit seinem Geschlechte steht als selbständiges Weltglied wie dem Geiterreiche so der gesamten Natur gegenüber, indem er Geist und Natur sowie beider Leben in sich zur Einheit miteinander verbindet und dadurch dem Auge des vorurteilslosen und scharfsinnigen Forschers als das Schlufsglied der dreigliederigen Weltkreatur sich zu erkennen giebt [81].

Anmerkungen zur Lehre von der antithetischen Natur.

[1.] Über die Materie als die Substanz der (differenzierten) Natur vergleiche I § 18 S. 197—207. Diese unsere Ansicht macht uns bezüglich der Natur und ihres Lebens konsequenterweise zu einem Materialisten. Ich habe das auch stets offen ausgesprochen, so schon in: „Emil Du Bois-Reymond u. s. w.“ S. 249 u. 250, ferner I, 206; II, 58 f. u. a. a. St. Aber nach meiner Überzeugung kommt dem Materialismus eben auch nur für die Natur, also für einen Teil des Seienden, nicht für alles Sein und mithin eine nur relative Wahrheit zu. Auch hierüber habe ich für halbwegs aufmerksame Leser meiner Schriften keinen Zweifel gelassen. Und selbst mein nur bezüglich der Natur und ihres Lebens vorgetragener Materialismus unterscheidet sich von dem unserer vulgären Materialisten à la Vogt, Moleschott, Büchner etc. noch in einigen sehr wesentlichen Punkten, die ich oben II, 59 mit allem Nachdrucke hervorgehoben habe. Bei dieser offenkundigen Sachlage ist es für mich verwunderlich zu sehen, wie Professor J. Rehmke in Greifswald mich zu einem vollständigen Materialisten gewöhnlichen Schlages stempeln will. Er versucht dies bei Besprechung des ersten Bandes der „Metaphysik“ in „Deutsche Litteraturzeitung“ Nr. 1 vom 5. Januar 1889. Indessen diese Besprechung bietet noch andere Wunderlichkeiten, weshalb ich es für nützlich halte, sie ihrem ganzen Umfange nach hier zu beleuchten.

a. Rehmke sieht nicht mit Unrecht in meiner Metaphysik einen „Versuch, den alten metaphysischen Dualismus (von Gott und Welt und innerhalb der letztern den von Geist und Natur) zu rechtfertigen vor der Jetztzeit; der Verfasser, sagt Rehmke, ist der Überzeugung, diesen Dualismus zur wissenschaftlichen Evidenz gebracht und gerechtfertigt zu haben“. Ja wohl! Das ist in der That meine Mei-

nung. Und was meint mein Kritiker dazu? Ihm zählt der erwähnte Dualismus, welcher ohne allen Zweifel zugleich einer der Grundpfeiler der Weltanschauung des positiven Christentums ist, zu denjenigen „alten Anschauungen, die in Wahrheit schon unter das alte Eisen gehören". Nun! mit dieser Geringschätzung oder vielmehr Verwerfung des erwähnten Dualismus und jeder christlichen Metaphysik steht Rehmke unter den Gelehrten der Gegenwart freilich nicht allein. Denn eine Unzahl derselben glaubt in der That mit jenem wie mit dieser endgültig fertig zu sein, und jeden, der sich zu ihnen noch bekennt, als einen in der Wissenschaft Zurückgebliebenen über die Achseln ansehen zu dürfen. Wir haben das im Vorworte zu Bd. I der „Metaphysik" und schon vorher in unserer Arbeit: „Stöckls Geschichte der neueren Philosophie" S. 42 f. Nr. 18 ausdrücklich konstatiert. Allein diese, ich möchte sagen, grenzenlose Arroganz mufs zuletzt denn doch in denjenigen Kreisen, in welchen man weder auf den positiv-christlichen Glauben noch auf eine wissenschaftliche Bildung Verzicht leisten will und in denen man eine Versöhnung beider nach wie vor für möglich hält, die Kräfte zu einer energischen, nachhaltigen Opposition herausfordern. Die charakterisierte Lage ist es auch, welche mich zur Abfassung der Metaphysik veranlafst hat, und ich hoffe, dafs ich mit dem Versuche, die Wesensdiversität von Gott und Welt und in der letztern die von Geist und Natur, damit aber zugleich die Grundlagen des positiven Christentums wissenschaftlich zu rechtfertigen, auf die Dauer nicht allein bleiben werde. Zwar hält Rehmke den von mir angestellten Rechtfertigungsversuch für nichts; er ist ihm „ein schöner Traum, aber nichts als ein Traum". Allein dieser Machtspruch ist selbst viel zu träumerisch, als dafs ihm irgendein Wert beigelegt werden könnte. Will Rehmke gegen mein Unternehmen etwas Begründetes vorbringen, so habe ich ihm I, 414 f. u. a. a. St. selbst den Weg dazu angegeben. Er zeige, dafs in der Begründung eines Dualismus des Gedankens im Menschen, also in der von mir entwickelten und in nicht wenigen Punkten neuen Erkenntnistheorie wesentliche, die Resultate derselben alterierende Irrtümer sich eingeschlichen haben. So lange er das nicht gethan, ist sein unser Bemühen blofs beiseite schiebendes Behaupten eben nichts als ein — ganz und gar unwissenschaftliches Behaupten, was weder ihn selbst der wissenschaftlichen Welt empfehlen noch der Wahrheit, wir sagen: der Wahrheit und ihrer Ermittelung einen Nutzen schaffen kann.

b. Doch — Rehmke berührt wenigstens meine erkenntnistheoretischen Bemühungen, nur schade, dafs alles, was er über dieselben vorbringt, nicht zutrifft sondern gänzlich verkehrt ist. „Alle Erklärung des Seienden", sagt Rehmke, „mufs auf einer Analyse des Bewufstseienden stehen." — Diesen „richtigen" Gedanken hätte ich

aber „falsch verstanden und (so hätte ich) aus der Analyse des Bewufstseins eine Analyse des Selbstbewufstseins d. h. des Wissens des Menschen von sich selbst gemacht." Nun solle sich bei mir „angeblich erst aus solcher Analyse des Ichgedankens der Dualismus ergeben, er werde (aber), wie es die falsche psychologische Fassung des Grundgedankens bedinge, der Analyse (thatsächlich) schon vorausgesetzt". Das alles ist, wie gesagt, so verkehrt als möglich, denn die Sache liegt bei mir so.

Das Bewufstsein des Menschen vollzieht sich unleugbar in mehreren verschiedenen Bewufstseinsformen, in Sinnesvorstellungen, Begriffen und den sogen. Kategorieen. Nun ist keine einzige dieser Bewufstseinsformen eine idea innata oder ingenita, sondern sie alle ohne Ausnahme stammen aus der Erfahrung d. i. sie sind die Resultate von Prozessen, welche teils aufser teils in dem Menschen sich vollziehen und deren wesentliche Momente durch eine sorgfältige Analyse derselben festzustellen meines Erachtens die erste und gewichtigste Aufgabe jeder gründlichen und wahrhaft wissenschaftlichen Erkenntnistheorie sein mufs. Dieser Aufgabe habe ich mich denn auch im I. Bande der „Metaphysik" wie früher schon in dem „Emil Du Bois-Reymond" in eingehender Weise unterzogen. Und welches ist das Resultat meiner desfallsigen Untersuchungen? Es stellt sich heraus, dafs die Kategorieen samt und sonders in dem Ichgedanken ihren Ursprung haben und dafs dieser die Selbstunterscheidung des denselben bildenden und gewinnenden Subjekts nach Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung u. s. w. zum Inhalte hat. Dagegen wird umgekehrt von mir bewiesen, dafs jede Sinnesvorstellung, durch welchen der fünf Sinne sie auch vermittelt wird, ausnahmslos nur eine Vorstellung von Erscheinungen ist, ohne dafs es dem dieselbe bildenden Subjekte jemals möglich wäre, mit ihrer Hilfe das blofse Erscheinungsgebiet zu transcendieren und des in diesem sich offenbarenden substantialen und kausalen Seins im Gedanken sich zu bemächtigen. In den Sinnesvorstellungen und in den Kategorieen (oder dem Ichgedanken, dessen einzelne Momente diese sind) treten also Gedankenbildungen von qualitativer oder wesentlicher Verschiedenheit offen zutage. Dagegen steht der (logische) Begriff als Allgemeinvorstellung mit der Sinnesvorstellung insofern auf gleicher Linie, als auch er in jedem Falle nur ein Gedanke von Erscheinungen ist, wiewohl anderseits nicht dasselbe Subjekt, welches die Sinnesvorstellung ausprägt, auch ihn zu gewinnen vermag. Ist aber in der That in der Sphäre der Gedankenbildung der qualitative oder wesentliche Dualismus von Sinnesvorstellung und Kategorie (Ichgedanken oder Selbstbewufstsein) von uns nachgewiesen, nun! so wird auch der Schlufs auf den gleichen Dualismus der in jenen Gedanken sich

offenbarenden Subjekte, welche die Sprache als Leib und Seele (Natur und Geist) bezeichnet, unvermeidlich und nicht als ein Gewaltstreich in der Wissenschaft zu denunzieren sein. Wo in aller Welt steckt hier das falsche Verständnis „des richtigen Gedankens, dafs alle Erklärung des Seienden auf einer Analyse des Bewufstseienden beruhen mufs", welches Rehmke mir zum Vorwurf macht? Denn es ist nicht wahr, dafs ich „aus der Analyse des Bewufstseins eine Analyse des Selbstbewufstseins mache", sondern das ganze Bewufstsein (des Menschen) wird von mir analysiert und dabei nachgewiesen, dafs sich dasselbe aus zwei qualitativ verschiedenen Elementen, einem sinnlichen und einem nichtsinnlichen (geistigen) zusammensetzt, welches letzere in dem Selbstbewufstsein oder dem Ichgedanken seinen Konzentrations- und Gipfelpunkt hat. Und eben weil die Sache für jeden besonnenen und aufmerksamen Leser meiner Schriften so liegt, so ist es auch nicht wahr, dafs der Dualismus von Seele und Leib, Geist und Natur (in und aufser dem Menschen) als zweier qualitativ verschiedener Substanzen der von mir unternommenen „Analyse" des Bewufstseins schon vorausgesetzt wird, vielmehr ergiebt sich derselbe aus dieser als eine Folgerung, die so lange mit Grund nicht beanstandet werden kann, als mir wesentliche Fehler in meiner Bewufstseinsanalyse nicht nachgewiesen sind. Aber eben jener Dualismus von Seele und Leib, Geist und Natur ist es, welcher „meine Anthropologie zu einer materialistischen" machen soll, „denn", sagt Rehmke, „aller metaphysische Dualismus ist und bleibt nichts anderes als Materialismus". Es verlohnt sich der Mühe, bei diesem Gegenstande einige Augenblicke noch zu verweilen.

c. Unter „Materialismus" (ohne Einschränkung) versteht man ganz allgemein und man kann füglich nichts anderes darunter verstehen als diejenige Ansicht, der zufolge alles Leben (oder alles Werden) als die Funktion oder Erscheinung eines einzigen Real- und Kausalprinzips, nämlich des Stoffs oder der Materie gedacht wird. Hiernach ist klar, in welchem Falle „die Anthropologie" eines Philosophen oder sonst eines Gelehrten eine „materialistische" sein wird, nämlich dann, wenn derselbe alles menschliche Leben als die Funktion und Erscheinung des menschlichen materiellen Sinnenorganismus ansieht und behandelt. Der Materialismus (in und aufser der Anthropologie) ist daher notwendigerweise Monismus, die Lehre von der Existenz nur eines einzigen Real- und Kausalprinzips, des Stoffs oder der Materie; er schliefst die Annahme von der Existenz qualitativ verschiedener Substanzen, also den Dualismus der Substantialität schlechthin aus. Nun behaupte ich den letztern sowohl in dem ersten Bande der „Metaphysik" als in allen meinen übrigen Schriften und zwar nicht nur betreffs der Anthropologie zwi-

schen Leib und Seele, Natur und Geist, sondern auch bezüglich der Totalität des Seienden zwischen Gott und Welt, denn auch hier ist mein ernstliches Bemühen darauf gerichtet, einen jeden der drei Weltfaktoren als wahrhaft endliche, Gott dagegen als eine wahrhaft unendliche Substanz nachzuweisen und zwischen jenen und diesem Wesensdiversität, nicht Wesensidentität zu begründen. Und eine solche Beurteilung der Dinge soll Materialismus sein? Etwa deshalb, weil ich endlich einmal mit der Auffassung des (menschlichen) Geistes als einer Substanz ernst mache und infolge dessen ihm ebenso gut als der Materie d. i. der differenzierten Natursubstanz „Räumlichkeit" oder „Raumerfüllung" und „mechanische Bewegung" zuspreche? Oder deshalb, weil ich behaupte, dafs Geist und Leib (Gehirn) im Menschen „einander unmittelbar berühren und aneinander gefügt sind?" Kann es denn überhaupt irgendeine Substanz, ich sage: eine Substanz geben, die nicht irgendwo, also im Raume sich befindet? Den Teil des Raumes, er sei grofs oder klein, in dem sie sich eben befindet, auch erfüllt und mithin selbst räumlich ist? Eine Substanz, von der diese Prädikate schlechthin zu negieren seien, ist für mich gänzlich undenkbar. Ist nun aber der Geist des Menschen, wie die materiellen (Natur-) Atome, ein räumliches Wesen, wer kann dann an der Behauptung noch Anstofs nehmen, dafs Geist und Leib „einander unmittelbar berühren und aneinander gefügt sind?" Oder an der andern Behauptung, dafs der Geist, so lange er mit dem Leibe zur Einheit verbunden ist, ebenso wie die Gehirnatome durch fremde Einwirkungen in (mechanische) Bewegung gesetzt werde, damit mittels derselben seine Entwickelung oder Differenzierung sich einleite und er die Möglichkeit zum Aufbau eines immer reicher werdenden und eines mehr und mehr sich vertiefenden Lebens gewinne? Aber wird durch alles dieses der Geist nicht selbst materialisiert, wird er nicht selbst als Materie behandelt? Wie wäre das möglich, da ich ja ganz genau die Wesensverschiedenheit des Geistes als einer immateriellen und der Natur als einer materiellen Substanz oder als Materie definiere? Materie ist geteiltes Sein, geteilte Substanz; jedes Naturatom ist deshalb und allein deshalb ein materielles Atom, weil es kein Sein an und für sich, keine ungeteilte, ganzheitliche Monas sondern ein Fragment oder ein minimaler Bruchteil der in ihrer Differenzierung sich zerteilt habenden allgemeinen Natursubstanz ist. Dagegen ist jeder Menschengeist gerade umgekehrt kein Fragment einer allgemeinen Substanz, sondern in der That ein Sein an und für sich, eine ungeteilte, ganzheitliche substantiale Monas. Und eben deshalb und nur deshalb hat er auf den Titel der Immaterialität gegründeten Anspruch. Ist aber alles dieses unsere Ansicht und haben wir das im ersten Bande der „Metaphysik" auch deutlich und einleuchtend auseinandergesetzt, wie kommt dann Rehmke dazu, meine

Anthropologie ohne alle Einschränkung als „eine materialistische“ zu bezeichnen, mit dem Zusatze, dafs „aller metaphysische Dualismus nichts anderes sei und bleibe als Materialismus“. Offenbar ist eine solche Behauptung nichts als ein durchaus unbegründeter und unhaltbarer Machtspruch. Wir müssen daher auch die von Rehmke uns zugedachte „Ehre“, den „materialistischen Grund aller dualistischen Metaphysik an sich folgerichtig und ohne Scheu zur Darstellung gebracht zu haben“, zurückweisen. Freilich ist das eine Glied der dreigliederigen Weltkreatur, die Natur, materialistisch konstituiert und, weil der Materialismus dies erkannt hat, so sprechen wir, wie Rehmke richtig hervorhebt, von „einer grofsen Wahrheit“ desselben. Aber an eben derselben Stelle unseres Buches, wo diese Worte stehen, ist auch von „der grandiosen Unwahrheit“ des Materialismus die Rede, was Rehmke ebenfalls hervorzuheben nicht für der Mühe wert erachtet. Und diese grandiose Unwahrheit des Materialismus besteht darin, dafs er seine Auffassung nicht, wie wir, auf die Natur beschränkt, sondern über alles substantial Seiende ausdehnt, so dafs es nach ihm keine andere Substanz (keinen Geist und keinen Gott) giebt als nur die Materie. Diese für die Wissenschaft und das Leben sehr gefährliche Doktrin weisen wir weit zurück und sie im Gebiete der Wissenschaft unmöglich zu machen ist unser ernstes Bemühen. Aber ebenso sehr sind wir bemüht, jedem verkehrten und oft nicht weniger gefährlichen Idealismus die Wege zu verlegen, und das zu dem grofsen Zwecke, um über den Trümmern des falschen und verderblichen (monistischen) Materialismus und des ebenso falschen und verderblichen (monistischen) Idealismus die dualistische Weltanschauung des positiven Christentums in neuem Glanze erstehen zu lassen. Und dafs Rehmke alles dieses nicht erkannt, obgleich wir unserseits es deutlich genug gesagt haben, eben dies ist es, was wir ihm nicht zur Ehre anrechnen können.

[1a.] A. a. O. S. 5 äufsert Meyer sich in ähnlicher Art. Noch während des Streites zwischen Berthollet und seinem Landsmann Proust über die Frage, ob das Mengenverhältnis, in dem sich zwei oder mehr Stoffe chemisch vereinigen, stets konstant sei oder mit den Umständen kontinuierlich wechsele, — „noch während dieses Streites“, sagt Meyer, „war es dem spekulativen Kopfe Daltons gelungen, eine Hyothese zu finden, welche der von Berthollet bestrittenen konstanten Zusammensetzung chemischer Verbindungen eine überraschend lichtvolle Erklärung verlieh. Es war die atomistische Hypothese, die seitdem die Grundlage des ganzen chemischen Lehrgebäudes geworden ist. Die Theorie, welche sich aus dieser Hypothese entwickelte,

gab der Chemie eine ganz neue, ihr vollständig eigentümliche Gestaltung . . . . Die Chemiker . . . . verfolgten die neue eigene Bahn, die zu so unendlich reichen Erfolgen führte, dafs kaum je eine Wissenschaft in einem einzigen halben Jahrhundert solche Riesenschritte der Entwickelung gethan haben dürfte, wie die Chemie unserer Zeit sich rühmen kann.' Es freut uns, ganz ähnlichen anerkennenden Äeufserungen über die Atomistik auch bei Naturforschern zu begegnen, die auf Versöhnung ihrer Wissenschaft mit den Lehren des positiven Christentums alles Ernstes bedacht sind. Es ist dies z. B. der Fall bei Friedrich Pfaff in seinem Buche: „Die Entwickelung der Welt auf atomistischer Grundlage. Ein Beitrag zur Charakteristik des Materialismus." Heidelberg 1883. Pfaff schreibt gleich anfangs der Vorrede S. v wörtlich folgendes: „Ich möchte allen, die Front gegen die moderne Atomenlehre machen möchten, doch das zu bedenken raten, dafs die gesamte moderne Naturforschung, vor allem Physik wie Chemie, auf derselben beruhen, und dieses Fundament hat sich bis jetzt so fest und brauchbar, so zureichend für jede Erweiterung des Aufbaues dieser Wissenschaften erwiesen, dafs es mehr als Thorheit wäre, den Angriff gegen den Materialismus mit einem Angriff auf die Atomenlehre zu beginnen. Sie mag ihre schwachen Seiten noch haben, wer aber gegen sie ankämpfen wollte, dem möchten wir vor allem raten, sich erst einmal genau mit ihr bekannt zu machen, er wird sich dann bald davon überzeugen, dafs sie der heutigen Wissenschaft ganz unentbehrlich ist."

[2.] Vgl. I § 19 u. 20 S. 207 f. mit § 8 u. 9 S. 43 f. Ferner: „Emil Du Bois-Reymond u. s. w." S. 137 f. und: „Zur Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie", S. 33 f.

[3.] Vgl. I § 11 S. 73 f. „Emil Du Bois-Reymond u. s. w." S. 175 f.

[4.] Günther: „Über Trahndorff u. s. w." in „Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie" herausgegeben von Dr. J. H. Fichte. Band VIII. Bonn 1841. S. 288.

[5.] Über die Zahl der chemischen Elemente sind die Naturforscher unter sich nicht einig. H. Helmholtz zählt deren jetzt 65. (Vergl. „Emil Du Bois-Reymond u. s. w." S. 80). Dagegen weifs v. Gorup-Besanez noch in der 6. Auflage seines „Lehrbuch der anorganischen Chemie". Braunschweig 1876. S. 54 u. 55 nur von 63 Elementen, das Indium mit eingeschlossen, und S. 31 wird ganz unbestimmt angegeben, dafs „die Zahl der gegenwärtig für einfach gehaltenen Körper oder Grundstoffe (Elemente) in die sechzig be-

trage“. Dagegen berichtet Victor Meyer in seinem auf der 62. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte am 18. September 1889 zu Heidelberg gehaltenen Vortrage: „Chemische Probleme der Gegenwart“ wieder folgendes: „Wir kennen heute ungefähr siebzig Elemente; Mendelejeffs Tabelle aber deutet bisher die Existenz von je zwei kleinen Perioden zu je sieben und fünf grofsen zu je siebzehn Elementen an. Zu ihnen gesellt sich der Wasserstoff, der eine Gruppe für sich allein bildet. Durch Addition dieser Ziffern $2 \times 7 + 5 \times 17 + 1$ erhalten wir nun gerade die Zahl 100. Niemand vermag freilich zu sagen, ob die noch fehlenden Grundstoffe wirklich entdeckt, ob ferner nicht noch neue Perioden sich andeuten werden, durch welche die Zahl 100 überschritten würde. Aber soweit bisher positive Anzeichen vorliegen, weisen sie gerade auf diese Zahl und deutet nichts über dieselbe hinaus — ein seltsames Spiel des Zufalls, welches die Fünffingerzahl unserer Hände mit der Anzahl der bestehenden Grundstoffe zu verknüpfen scheint.“ (Vgl. „Deutsche Rundschau“ Nr. 3 vom 1. November 1889, S. 219.) Über die den Atomen der chemischen Elemente möglicherweise wieder zugrunde liegenden gleichartigen „Uratome“ vergleiche die längere Ausführung in unserm „Du Bois“ S. 98 f. Auch möge hier noch folgende Äufserung über „die Grund- (Ur-) Materie“ von L. Sohncke in Jena. (Vgl. „Deutsche Rundschau“, Bd. 36, 1883 S. 274) angeführt sein. „Obgleich“, sagt er, „. . . die Zurückführung der Naturerscheinungen auf die ponderable Masse und den Äther allein noch keineswegs als völlig gelungen bezeichnet werden kann, so ist doch von William Thomson bereits der noch weitergehende Versuch gemacht, auch diese beiden Grundmaterien auf eine einzige, den Äther, zurückzuführen, indem er die Körperatome als aus Äther gebildete Wirbelringe, vergleichbar den Rauchringen der Tabakraucher, auffafst. Denn solche Gebilde, erzeugt innerhalb eines reibungslosen Mediums, haben allerdings, wie v. Helmholtz auf dem Wege der Rechnung fand, die Eigenschaft der Unzerstörbarkeit trotz mannigfaltigster Formveränderung. Auch müssen sie, wie die Hydrodynamik lehrt, in einem bewegten Medium befindlich, scheinbare Fernwirkungen aufeinander ausüben, wodurch also die Molekularkräfte einigermafsen begreiflich würden.“ Indessen, setzt Sohncke hinzu, „erscheint die eingehendere Beschäftigung mit dieser Hypothese noch verfrüht.“

[6.] Dafs dieses in Wirklichkeit der Fall ist, werden die zunächst folgenden Erörterungen beweisen. Merkwürdigerweise bekennen sich die Naturforscher aber nur äufserst schwer und sehr selten zu der oben berührten Ansicht. Manche derselben haben sogar offenbar den unüberwindlichen Drang in sich, jeden, der auf anderen Wissensgebieten als sie thätig ist und durch seine Untersuchungen

zur Überzeugung von der Wahrheit und Unentbehrlichkeit obiger Annahme geführt wird, als einen Zurückgebliebenen zu verlachen. Eine solche Behandlung ist z. B. mir von Emil Du Bois-Reymond zuteil geworden, der in der Aussprache jener Ansicht von meiner Seite nichts als eine „Phrase“ zu sehen weifs und um ihretwillen mich in „die grofse Schellingsche Mystifikation“ verwickelt sein läfst. Nun! Meine unterdessen erschienene Kritik der Du Boisschen Weltansicht dürfte jeden Einsichtigen darüber orientiert haben, was von diesem Urteil des Berliner Physiologen zu halten ist. Auch darf man sich füglich darüber wundern, warum Du Bois auf mein Buch über und gegen ihn mit keiner Silbe erwidert und die in der sechsten Auflage seines Vortrages: „Über die Grenzen des Naturerkennens“, Leipzig 1884 S. 59 f. gegen mich geführte Polemik, welche die Kritik seiner Weltanschauung von meiner Seite hervorrief, in der Gesamtausgabe seiner „Reden. Erste Folge. Litteratur, Philosophie, Zeitgeschichte.“ Leipzig 1886 gänzlich getilgt hat. Hat Du Bois inzwischen vielleicht selbst die Unhaltbarkeit seines Materialismus eingesehen? Oder will er, so viel an ihm liegt, jede Erinnerung an eine ihm unbequeme Polemik bei der Mit- und Nachwelt unmöglich machen? Über ersteres würden wir uns von Herzen freuen, während letzteres den Sieg der von uns vertretenen antimaterialistischen Weltanschauung im Gebiete der Wissenschaft auf die Dauer doch nicht aufhalten könnte.

[7.] Vergleiche zu dem obigen die Abhandlung: „Die Kreationsidee des positiven Christentums“ in meiner Schrift: „Kants Dualismus von Geist und Natur aus dem Jahre 1766 und der des positiven Christentums“, Breslau 1866, S. 64 f.

[8.] Die ganze Strophe, aus der die mitgeteilten Verse Schillers entlehnt sind, bringt der Schlufs meiner Schrift: „Schillers metaphysische Anschauung vom Menschen entwickelt aus seinen ästhetischen Abhandlungen“ in dem Programm des königlichen Gymnasiums zu Sagan aus dem Jahre 1864. Diejenigen meiner Leser, welche für Schillers Anthropologie nach der Seite ihres Inhaltes sowohl als ihrer Wissenschaftlichkeit sich interessieren, erlaube ich mir auf die erwähnte kleine Schrift hinzuweisen. Vgl. auch I, 404 f. Nr. 24, sowie Hegels S. W. II, 611 u. 612. Übrigens tritt durch die entschiedene Zurückweisung einer Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Welt wie zwischen Allgemeinem und Besonderm oder Individuellem wieder der scharfe Gegensatz hervor, in welchen Günther mit seiner Schule zu all und jedem Pantheismus sich gestellt hat. „Der Güntherschen Schule“, schreibt jener, — und er hat ein Recht dazu, dies zu betonen — „ist es noch nicht in den Sinn gekommen, nach Momenten, wie die

des Allgemeinen und Besondern sind und (die) in jeder Beziehung ursprünglich dem Leben der Physis anheimfallen, das Verhältnis irgendeines Koefficienten des geschöpflichen Seins zur Gottheit als dem schöpferischen Prinzipe der Weltkreatur zu bestimmen. Dieses Zeugnis haben der Schule — das hält Günther seinen engherzigen, verständnislosen Kritikern im römisch-katholischen Lager entgegen — selbst ihre Gegner auf protestantischem Boden nicht versagt." („Eurystheus und Herakles" S. 313.)

[9.] A. a. O. „Einleitung" S. 1 f.

[10.] Über die Annahme der im Texte besprochenen „Uratome" sowie über „den Stein der Weisen" und die Behauptung einer noch möglichen Entdeckung desselben vonseiten der heutigen Naturforscher vergleiche des Verfassers: „Emil Du Bois-Reymond u. s. w." S. 32. 98 f. Nr. 9 u. 218 Nr. 5. Eine ausführliche geschichtliche Entwickelung der „alchemistischen Ansichten über den Stein der Weisen" und „über die Darstellung desselben" findet sich bei Dr. Hermann Kopp: „Geschichte der Chemie", vier Bände, Braunschweig 1843 f., II, 160—183 u. II, 216—245. Hiernach „giebt es eine Substanz, welche, mit schmelzenden unedlen Metallen in Berührung gebracht, diese augenblicklich in Gold verwandelt. Die Darstellung dieser Substanz ist Zweck und Aufgabe der Alchemie. Die Substanz selbst heifst der Stein der Weisen, eine Benennung, die seit dem neunten Jahrhundert mit einiger Wahrscheinlichkeit, seit dem elften mit Gewifsheit dafür in Gebrauch ist. Sonst heifst sie auch das grofse Elixir, . . . das grofse Magisterium (Meisterstück), die rote Tinktur. . . Die Medizin der dritten Ordnung nennt sie Geber im 8. Jahrhundert" (II, 161). Die Vollkommenheit des Steines der Weisen ist dem Grade nach verschieden. „Einige (Alchemisten) nehmen an, in seiner gröfsten Vollkommenheit dargestellt verwandle er jedes unedle Metall in jedem Mengeverhältnis in Gold; in diesem Zustande wird er das Universal genannt; in minderer Vollkommenheit aber verwandle er nur ein bestimmtes unedles Metall und von diesem nur eine begrenzte Menge. Im letztern Falle heifst er ein Partikular". Nach anderen verwandelt er in diesem Falle „die unedlen Metalle nicht in Gold, sondern (nur) in Silber" (II, 161). Über das Wie der Verwandlung geben erst die Alchemisten des dreizehnten Jahrhunderts genauere Auskunft. „Man schmilzt das unedle Metall oder nimmt Quecksilber und wirft dann den Stein der Weisen darauf. Diese Operation heifst die Projektion. Im Augenblick derselben wird die ganze Masse unedlen Metalls in Gold verwandelt. Nach manchen Beschreibungen indes mufs das Schmelzen noch fortgesetzt werden, und die Verwandlung tritt erst allmählich ein". Und

wie viel mufs von dem Stein der Weisen aufgeworfen werden, um „ein gegebenes Gewicht unedlen Metalls zu veredlen?“ Hierüber gehen die Ansichten der Alchemisten weit auseinander. Nach Roger Baco (1214—1294) „verwandelt ein Gewichtsteil des Steins der Weisen 1000 × 1000 Gewichtsteile unedles Metall. Bescheidener giebt Arnold de Villanova (Villanovanus † 1312) fast gleichzeitig nur 100 Gewichtsteile an. Beide überbietet weit Raymundus Lullus (1234—1315); nach ihm verwandelt, wie Kopp berichtet, ein Gewichtsteil des Steines der Weisen „1000 Billionen Gewichtsteile unedlen Metalles in Gold“ (II, 163 u. 164). Doch — das Mitgeteilte ist ausreichend, um mit Kopps Worten: „Genug des mystischen Unsinns“ (II, 183) ferneren Mitteilungen ein Ziel zu setzen.

[**11.**] Bekanntlich behauptet Spinoza ganz kategorisch, es sei unmöglich, dafs eine Substanz in Teile auseinandergehe. Ex his sequitur, heifst es Eth. I prop. XIII Coroll., nullam substantiam et consequenter nullam substantiam corpoream, quatenus substantia est, esse divisibilem. Woher stammt diese Behauptung Spinozas? Ist sie das Resultat einer sorgfältigen, ihre Wahrheit beweisenden Untersuchung? Gott bewahre, denn sie fliefst aus der willkürlichen Annahme, dafs es nur eine Substanz gebe und geben könne und dafs diese eine unendliche sei. Omnis substantia est necessario infinita lautet Eth. I prop. VIII und prop. XIV desselben Buches wird versichert: Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia. Auf dieser Grundlage war es für Spinoza nun freilich ein Kinderspiel, die Unmöglichkeit der Teilbarkeit der Substanz seinerseits zu behaupten. Quod substantia sit indivisibilis, schreibt er Eth. I prop. VIII Schol., simplicius ex hoc solo intelligitur, quod natura substantiae non potest concipi nisi infinita, et quod per partem substantiae nihil aliud intelligi potest quam substantia finita, quod (per prop. VIII) manifestam contradictionem implicat. Indes der handgreifliche Widerspruch, welchen der Begriff einer endlichen Substanz in sich schliefsen soll, existiert doch nur in der Einbildung Spinozas. Und woher diese wieder? Weil er sich nicht bemühte, der Genesis und Beschaffenheit des Substanzgedankens im Geiste des Menschen auf die Spur zu kommen, sondern statt dessen ohne jedes Bedenken in dem groben erkenntnistheoretischen Irrtume sich festsetzte, der Gedanke derselben sei ein unmittelbarer, mittels Intuition (intellektualer Anschauung) gewonnener, weshalb denn auch ganz nach Art des ontologischen Gottesbeweises der Scholastiker von Spinoza aus dem blofsen Begriffe der Substanz oder Gottes die reale Existenz desselben ohne weiters gefolgert wird. So heifst es schon gleich anfangs in der Ethik def. III: Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu

alterius rei, a quo formari debeat. Und in breiterer Ausführung lesen wir Eth. I prop. VIII Schol. II wörtlich folgendes: „Si . . . homines ad naturam substantiae attenderent, minime de veritate prop. VII (sc. „Ad naturam substantiae pertinet existere“) dubitarent, immo haec prop. omnibus axioma esset et inter notiones communes numeraretur. Nam per substantiam intelligerent id, quod in se est et per se concipitur, hoc est id, cujus cognitio non indiget cognitione alterius rei; per modificationes autem id, quod in alio est et quarum conceptus a conceptu rei, in qua sunt, formatur. Quocirca modificationum non existentium veras ideas possumus habere, quandoquidem, quamvis non existant actu extra intellectum, earum tamen essentia ita in alio comprehenditur, ut per idem concipi possint. Verum substantiarum veritas extra intellectum non est nisi in se ipsis, quia per se concipiuntur. Si quis ergo diceret, se claram et distinctam, hoc est, veram ideam substantiae habere et nihilo minus dubitare, num talis substantia existat, idem hercle esset, ac si diceret, se veram habere ideam et nihilo minus dubitare, num falsa sit (ut satis attendenti fit manifestum), vel, si quis statuat, substantiam creari, simul statuit, ideam falsam factam esse veram, quo sane nihil absurdius concipi potest. Adeoque fatendum necessario est, substantiae existentiam sicut ejus essentiam aeternam esse veritatem. Und in demselben Scholion etwas weiter unten: Jam quoniam ad naturam substantiae . . . . pertinet existere, debet ejus difinitio necessariam existentiam involvere et consequenter ex sola ejus definitione debet ipsius existentia concludi. At ex ipsius definitione . . . . non potest sequi plurium substantiarum existentia. Sequitur ergo ex ea necessario, unicam tantum ejusdem naturae existere, ut proponebatur. (Vgl. auch Eth. I prop. XI Schol.) Gegenüber dem verhängnisvollen erkenntnistheoretischen Irrtume Spinozas ist es nicht unangemessen, daran zu erinnern, um wie vieles der von jenem so geringschätzig behandelte Descartes in dem fraglichen Punkte der Wahrheit näher gekommen. „Respondeo“, schreibt Descartes, „me per rem completam nihil aliud intelligere quam substantiam indutam iis formis sive attributis, quae sufficiunt, ut ex iis agnoscam ipsam esse substantiam. Neque enim substantias immediate cognoscimus . . . . sed tantum ex eo, quod percipiamus quasdam formas sive attributa, quae cum alicui rei debeant inesse ut existant, illam rem, cui insunt, vocamus substantiam“ (Resp. IV p. 122). Zwar hat auch Descartes die Genesis des Substantialitätsgedankens im Geiste des Menschen nicht vollkommen und in einer für den Aufbau der Metaphysik genügenden Weise zu ermitteln vermocht, aber es kann doch keine Frage sein, dafs er wenigstens auf dem richtigen Wege dazu sich befunden und seinen Nachfolgern für die richtige Lösung des tiefliegenden Problems manchen gewichtigen Fingerzeig gegeben hat. Dagegen ist

alles, was Spinoza über dasselbe vorbringt, grundverkehrt und ein Beweis dafür, wie wenig dieser seinem grofsen Vorgänger bei einer gerechten Beurteilung beider in der erwähnten Beziehung gleichgestellt, geschweige denn selbst über ihn erhoben werden darf.

[11 a.] Wir sehen die Natursubstanz in ihrem primitiven Zustand einer noch ungeteilten Einheit als eine räumlich begrenzte an, während wir den Raum selbst als unbegrenzt denken. Beides wird durch die Begriffe beider gefordert. Jede Substanz, wie immer sie sonst beschaffen sein mag, ist räumlich begrenzt, denn eine ins Unbegrenzte oder Unendliche sich ausdehnende Substanz ist ein für die Vernunft des Menschen unvollziehbarer Gedanke; sie wäre ein Realprinzip, also ein „bestimmtes“, ein „dieses“ Ding und doch auch wieder kein „bestimmtes“ und kein „dieses“, weil ein räumlich schrankenloses und somit sich selbst widersprechendes. Anders dagegen verhält es sich mit dem Raume. Denn der Raum als solcher ist keineswegs Substanz, sondern er als solcher ist das leere Nebeneinander, in dem alle Substanzen sich befinden. Daher kann man sich auch, was Kant schon richtig erkannt hat, „nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Teile eines und desselben alleinigen Raumes“ ... jene „beruhen lediglich auf Einschränknngen“ dieses. (S. W. II, 35 u. 36.) Und wie nun der Raum als solcher über jede Substanz hinaus sich erstreckt, da eine jede derselben in ihm ist, so ist auch jede mögliche Einschränkung des Raumes wieder von dem einigen, allumfassenden Raume begrenzt, welcher letztere mithin selbst grenzenlos und in diesem Sinne „unendlich“ ist.

Wir sagen oben: die Natursubstanz in ihrem primitiven Zustande war räumlich begrenzt. Ist das aber richtig, so mufs sie es auch als Materie nach ihrer Differenzierung sein. So weit man daher auch immer die Materie im Weltenraume sich mag erstrecken lassen, vielleicht noch Billionen von Billionen Meilen über die entferntesten Nebelflecken hinaus — es mufs doch irgendwo in den unermefslichen Räumen des Weltalls auch für sie eine Grenze geben, über die hinaus keine Materie mehr sein kann. Hiernach wird man imstande sein, folgende Äufserung Helmholtzens auf ihren wahren Wert zurückzuführen. „Wenn ich“, schreibt derselbe, „eine ungeheure Wärmequantität unserm Systeme verloren gehen liefs ohne Ersatz, so ist das kein Widerspruch gegen das Prinzip von der Erhaltung der Kraft. Sie ist wohl unserm Planetensystem verloren gegangen, nicht aber dem Weltall. Sie ist hinausgegangen und geht noch täglich hinaus in die unendlichen Räume, und wir wissen nicht, ob das Mittel, welches die Licht- und Wärmeschwingungen fortleitet, irgendwo Grenzen hat, wo die Strahlen umkehren müssen, oder ob sie für immer ihre Reise

in die Unendlichkeit hinein fortsetzen." („Vorträge und Reden". Braunschweig 1884, I, 47). Ob das Mittel, welches die Licht- und Wärmeschwingungen fortleitet, nämlich: der Lichtäther irgendwo Grenzen hat, kann man doch recht gut wissen, da auch jener zur Natursubstanz (Materie) gehört und da keine Substanz räumlich unbegrenzt sein kann.

[12.] Empedokles nimmt unter den griechischen Philosophen des fünften vorchristlichen Jahrhunderts zwischen Heraklit von Ephesus und Parmenides, dem Eleaten, eine Mittelstellung ein. Zu Heraklit tritt er dadurch in Gegensatz, daſs er die Möglichkeit einer (qualitativen) Substanzveränderung leugnet, zu Parmenides dadurch, daſs er nicht all und jedes Werden aufhebt, vielmehr ein solches in dem Sinne eines Sich-Verbindens und -Trennens von schlechthin existierenden Grundstoffen zuläſst. Alles Werden ist ihm Mischung und Entmischung der von Ewigkeit her existierenden Grundstoffe (*μῖξις τε διάλλαξίς τε μιγέντων*). Dieser Grundstoffe, von ihm „Wurzeln" (*ῥιζώματα*) genannt, nahm Empedokles vier an, die späteren vier Elemente: Erde, Wasser, Luft und Feuer, und nach dem Berichte des Aristoteles (Met. I, 4, 985 a. 31) war er der erste unter den Alten, welcher die Vierheit und Ursprünglichkeit der Elemente behauptete. Ferner dachte Empedokles die Elemente anfänglich in vollkommenster Ruhe oder gänzlicher Unbewegtheit miteinander vereinigt — ein Gemenge (*μῖγμα*) oder eine Einheit (*ἕν*), die er als kugelförmig sich vorstellte und die er eben deshalb auch ausdrücklich als *σφαῖρος* bezeichnete. Und dieser Sphairos ist dem Empedokles wieder identisch mit der Gottheit (*θεός*), wobei selbstverständlich, nach einer richtigen Bemerkung Zellers, an eine persönliche Gottheit nicht gedacht werden kann. Denn in dem Sphairos als solchem existiert ja, infolge seiner gänzlichen Unbewegtheit, nicht einmal irgendeine Spur von Leben, geschweige denn sogar persönliches Leben. So lange der Sphairos bestanden, gab es noch keine Welt als die Totalität der später vorhandenen Einzeldinge, sondern diese letzteren traten erst ins Dasein, als die im Sphairos gemischten Stoffe sich trennten und wieder verbanden, oder, um uns der Empedokleischen bildlichen Redeweise zu bedienen, als der Haſs (*νεῖκος*) in dem Sphairos heranwuchs, die Elemente trennte, dann aber die Liebe (*φιλότης*) zwischen die getrennten Massen trat und dieselben in mannigfaltigster Art zu Einzelwesen vereinigte. Es wird nicht nötig sein, die Kosmologie des Empedokles hier noch mehr ins Einzelne zu verfolgen, denn für unsern Zweck birgt dieselbe doch nur den einen, allerdings wichtigen und wahren Gedanken, daſs innerhalb der (differenzierten) Natur eine (qualitative) Substanz- (oder Stoff-) Veränderung nicht möglich sei. Alles andere ist phantastisch und ohne

wissenschaftlichen Wert. Übrigens wollen wir nicht unterlassen, unsere Leser auf die gründliche und lichtvolle Darstellung der Empedokleischen Ansichten bei Ed. Zeller: „Geschichte der Philosophie der Griechen“, 3. Aufl., Leipzig 1869, I, 604 f., zu verweisen. An diese haben wir selbst in dem Obigen uns mehrfach angeschlossen.

[**13.**] In dem Texte sind wir nur veranlaſst, die quantitativen (räumlichen) Eigenschaften als den Gegenständen der Natur wirklich (objektiv) zukommende hervorzuheben. Es ist das indes, wie den Lesern unserer Schriften bekannt ist, erst unsere halbe Ansicht, denn dieselbe Objektivität, wie den räumlichen, schreiben wir auch, in direktem Gegensatze zu Kant, den zeitlichen Beziehungen der Dinge, z. B. Bewegung und Ruhe, zu. Ausführlich haben wir uns hierüber ausgesprochen I, 215 f.; ferner: „Emil Du Bois-Reymond u. s. w.“ S. 86 f.; „Zur Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie“, S. 33 f. Im übrigen findet Kants Lehre von der Subjektivität des Raumes und der Zeit als bloſser Vorstellungen immer noch Anhänger. So bekennt sich erst jüngst bei einer kritischen Besprechung von Lockes Raum- und Zeitlehre wieder A. Riehl dazu in: „Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft“, Leipzig 1876 f. Riehl schreibt I, 40 und 41: „Mir scheint, die Wahrheit der Kantischen Lehre, daſs der Raum aus der Form des Empfindens selber entspringe, müsse . . . . einem jeden einleuchten! Wir können eben deshalb an keine Grenze der Dinge gelangen, weil wir alle Dinge in der Form des Raumes empfinden und vorstellen, also den äuſsersten Stern in eben denselben Rahmen bringen müssen, wie das letzte Atom.“ Ebenso wurzelt nach I, 45 u. 46 auch die Zeit „in der Form unserer subjektiven Erfassung der Dinge“; auch ihr „Ursprung kann nirgends anders als in der Form des Vorstellens selbst gesucht werden“. Und so hat nach Riehl denn schlieſslich „Locke durch seine psychologische Raum- und Zeitlehre ein Rätsel aufgegeben, das erst Kant in der transcendentalen Ästhetik glücklich löste“. Nun! was es mit der Lösung der Frage nach dem Wesen von Zeit und Raum durch Kant für eine Bewandtnis hat, dürfte der Leser in den vorher angezogenen Stellen unserer Schriften einleuchtend auseinandergesetzt finden. Kant hat die Frage zwar auch beantwortet, aber in einer Weise, mit der weder das Leben (die Erfahrung) noch die Wissenschaft zusammen bestehen kann. Und Riehl ist sicherlich nicht zu loben, daſs er sich durch den kritischen Philosophen auf dieselben Irrwege hat führen lassen.

[**14.**] Vergl. I § 26 S. 321—338.

[**15.**] Vergl. S. 71 f. Nr. 6.

[16.] Wir werden später bei der Behandlung Gottes als des Schöpfers jeden der drei Weltfaktoren als einen substantialisierten (formalen und negativen) Gedanken Gottes kennen lernen. Die Welt war vor ihrer Schöpfung durch den Willen Gottes ein Gedanke in der Intelligenz Gottes und die Weltschöpfung bestand eben darin, dafs Gott seine (ewigen) Weltgedanken durch seine Willensallmacht in die Weltsubstanzen umsetzte. Und eben deshalb, weil jeder der drei Weltfaktoren: Geist, Natur und Mensch, ein substantialisierter Gedanke Gottes ist, so wird es auch begreiflich, dafs jeder derselben in seinem Differenzierungsprozesse zur Bildung des Gedankens vordringt, der (antithetische) Geist zur Bildung des selbstbewufsten, des von Günther sogen. ideellen, die (antithetische) Natur zur Bildung des selbstbewufstlosen, des von Günther als das begriffliche bezeichneten Denkens und der Mensch zur Bildung von beiden. „Beide Prinzipe (Geist und Natur)“, schreibt Günther, „haben die apriorische Bestimmung: wissendes Sein, seiendes Wissen (Bewufstsein) zu werden. Diese Bestimmung aber realisiert das eine Prinzip in dem Gedanken vom Allgemeinen, der nur formale Einheit von einer objektiven Vielheit ist, und die nur insofern real ist, als das Prinzip selbst in ihr erscheint. Das andere aber in dem Gedanken von sich als Seiendem in seiner Erscheinung, als dem Realgrunde (Ursache) seiner Thätigkeit, als dem Prinzip und Träger der Momente seiner ursprünglichen formalen Entzweiung (der Receptivität und Spontaneität), die zugleich zu Momenten seiner Objektivität werden, weil es sich zu beiden und beide zu sich in den Gegensatz zu stellen, und so sich als Subjektobjekt zu finden vermag. Es bedarf übrigens nur der Andeutung, dafs dieser Gedanke derselbe ist, den der Geist in seiner Offenbarung nach aufsen mit dem Worte Ich (weiland Icht) ausprägt und der allein den Namen der Idee (der Selbsterfassung des Seienden) verdient, um den Unterschied zu bezeichnen zwischen ihm und dem Gedanken vom Allgemeinen, dessen Inhalt nur das Gemeinsame in den Erscheinungen ist, die sich in ihm zusammenfassen und darum auch nur den Namen des Begriffs verdient.

„Auch wird niemand in Abrede stellen wollen“, fährt Günther fort, „dafs beide Gedanken samt den Prozessen, deren Schlufsmomente sie sind, im Menschen zusammentreffen und die Elemente seines menschlichen Bewufstseins ausmachen, wie man auch sonst den Ursprung und das Verhältnis beider zueinander bestimmen möge. Die mittelbare Folge aber aus dem aufgestellten Gegensatze von Geist und Natur als Lebensprinzipien ist, dafs der Mensch nur als Geist, nicht als Naturindividuum die oben besprochene Unterscheidung zwischen Sein und Erscheinung — bei

Günther steht: „zwischen Seele und Leib sowohl an ihm selber als an anderen Individuen des Tierreichs“, weil Günther in der Natur die Materie nicht, wie ich, als Substanz (Sein) sondern als Erscheinung behandelt, eine Auffassung, deren Richtigkeit ich nicht anerkennen kann (I, 197 f.) — vorzunehmen vermag. Nur weil der Geist sich selber als kausales Prinzip seiner eigenen Thätigkeiten in und aus diesen findet, kann er nicht nur, er mufs sogar für alle anderen Erscheinungen, die er nicht auf sich als den Realgrund ihres Daseins beziehen kann, einen andern Realgrund aufser ihm selber voraussetzen und dies mit derselben Gewifsheit, mit welcher er sich selber als Wurzel zuvor gefunden hat. Das Streben des Menschen: aus dem verwickelten Konvolute der Erscheinungswelt aufser ihm, algebraisch zu reden, die Wurzel zu ziehen, ist also durchaus abhängig von dem grofsen Funde seiner selbst als einer Lebenswurzel (Ur-Sache). Es leuchtet aber auch ein, dafs dieser Fund bei aller Gewifsheit selbst in seinem Ursprunge doch noch nicht in diesem Anfange — der vollendete zugleich sein könne, da der Mensch in diesem Beisichsein zunächst noch manche Erscheinung in ihm auf sich als den Geist beziehen kann, die er bei fortgesetzter Selbstbeobachtung wohl dem andern Prinzipe in ihm zu überlassen genötigt sein wird“ („Eurystheus und Herakles“, Wien 1843. S. 184 f.).

[17.] Unter den beiden Ausdrücken: materia prima und secunda verstehen wir dem obigen zufolge jedesmal die Natursubstanz als solche, nur das eine Mal dieselbe vor ihrer Differenzierung als blofse Position Gottes mittels Kreation und in dieser Gestalt als ganzheitliches monadisches reales Prinzip, das andere Mal in dem Zustande seit ihrer Differenzierung d. i. in der Form ihrer Zersetzung oder Geteiltheit. Ganz andere Begriffe verbindet Leibniz mit jenen Ausdrücken.

Die letzten Bestandteile oder Elemente des Seienden sind nach Leibniz die Monaden — lauter einfache, ungeteilte und unteilbare, unausgedehnte (raum-) und gestaltlose Wesen oder Substanzen. (Bei Erdmann: „Leibnitii op. philos.“ p. 705.) Nun ist ferner jede Monade ein rein aktives, blofs aus und durch sich selber wirkendes Wesen, ohne dafs dieselbe für ihre Wirksamkeit irgendeiner fremden Einwirkung oder Anregung bedürfte, ja für eine solche auch nur empfänglich wäre (a. a. O. p. 111. 122 u. v. a.). Nichtsdestoweniger schreibt Leibniz jeder Monade, mit einziger Ausnahme der Gottheit (p. 440. 466 u. a.), auch wieder Passivität zu, die ihr, wie er sich ausdrückt, angeschaffen ist und ohne welche die endliche Monade selbst zu Gott werden würde. Und eben diese der endlichen Monade anhangende Passivität nennt unser Philosoph ma-

teria prima (p. 456. 440 u. v. a.). Er setzt dieselbe in die vis passiva resistendi (p. 157) oder in die sola antitypia et extensio (p. 466), weshalb er denn konsequenterweise allen endlichen Substanzen wie materia prima so auch Undurchdringlichkeit zuschreibt. Solus Deus, sagt Leibniz, substantia est vere a materia separata, quum sit actus purus, nulla patiendi potentia praeditus, quae, ubicunque est, materiam constituit. Et vero omnes substantiae creatae habent antitypiam, per quam fit naturaliter, ut una sit extra alteram adeoque penetratio excludatur (p. 466). Was ist nun aber die Leibnizische Passivität der endlichen Monaden? Im allgemeinen besteht sie in der Begrenzung der Monaden d. i. darin, dafs diese nicht, wie Gott, alle Vollkommenheiten in sich vereinigen oder, da jede Monade ein vorstellendes und zwar ein alles vorstellendes Wesen ist (p. 709 u. 710. 520, Nr. 64; 540 Anf.), darin, dafs jene nicht blofs deutliche sondern in geringerm oder gröfserm Umfange auch verworrene Vorstellungen haben. „La créature", sagt Leibniz, „est dite agir au dehors en tant qu'elle a de la perfection et pâtir d'une autre en tant qu'elle est imparfaite. Ainsi l'on attribue l'action à la Monade en tant qu'elle a des perceptions distinctes et la passion en tant qu'elle a de confuses" (p. 709 Nr. 40). Könnte irgendeine (endliche) Monade alle ihre Vorstellungen in vollkommen deutliche umwandeln, so würde ihre Passivität schwinden, sie wäre nicht mehr Kreatur sondern Gott, actus purus. Si elle (la créature intelligente) n'avait que pensées distinctes, ce serait un Dieu, sa sagesse serait sans bornes (p. 540).

Aus dieser Darlegung geht zunächst hervor, dafs die Leibnizische materia prima oder die Passivität der endlichen Monaden eigentliche und wahrhafte Passivität nicht ist, denn diese ist in einem Wesen, einer Substanz nicht denkbar ohne Empfänglichkeit (Receptivität) derselben für fremde Einwirkungen. Und die Passivität einer Substanz bethätigt sich eben in dem Momente, in welchem eine fremde Einwirkung in dieselbe eindringt, von ihr aufgenommen wird. Nun hat aber Leibniz die Möglichkeit einer Einwirkung der Monaden aufeinander in seinem Lehrgebäude von vornherein ausgeschlossen, denn eine jede derselben ist ihm ein rein aktives Wesen, welches lediglich durch eigene (absolute) Kraftthätigkeit sich entwickelt, zu dem wird, was es auf der bestimmten Stufe, die es innerhalb des unermefslichen Monadenreiches einnimmt, überhaupt werden kann. Leibnizens Passivität der endlichen Monade ist im allgemeinen mit „Unvollkommenheit" derselben identisch. Und so schreibt denn unser Philosoph jener folgende zwei Eigenschaften zu, einerseits absolute Aktivität, reines Wirken aus und durch sich selbst und anderseits auch wieder Begrenzung, Beschränkung, Unvollkommenheit, Passivität, materia prima. Die Vereinigung dieser beiden an sich widersprechenden Eigenschaften in allen endlichen Monaden wird aber nur dadurch

erklärlich, dafs Leibniz zwischen Gott und Welt, der unendlichen und den endlichen Monaden nicht Wesensdiversität sondern Wesensidentität behauptet und dafs ihm somit die Weltschöpfung, von der er allenthalben redet, nichts anderes und nichts Höheres bedeutet als dies, dafs Gott in der Setzung des Monadenreiches seinem eigenen Sein und Leben die Form der Beschränkung und Endlichkeit gegeben hat. Die Leibnizische materia prima verrät daher wieder nur den durch und durch pantheistischen Charakter seiner Weltansicht; sie ist also von dem Begriffe, welchen wir mit jenem Ausdrucke verbinden, himmelweit entfernt.

Ebenso verkehrt wie Leibnizens Begriff der materia prima ist bei ihm auch der der materia secunda. Ungeachtet der einer jeden Monade zugesprochenen reinen oder absoluten Aktivität stehen dennoch, infolge der von Gott bewirkten prästabilierten Harmonie, wie Ed. Zeller sich ausdrückt, „alle Monaden mit allen in Beziehung, sie gehören zusammen, sie bilden ein Ganzes, und es entstehen so aus den einzelnen, ohne alle unmittelbare Wechselwirkung in sich abgeschlossenen Monaden . . . Monadenkomplexe, aus den einfachen Substanzen zusammengesetzte. Ein Monadenkomplex aber ist ein Körper, die zusammengesetzte Substanz ist die Materie" („Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz". 2. Aufl., S. 97 u. 98), nämlich die materia secunda. Leibniz schreibt noch im Jahre 1715: „La matière seconde, comme par exemple le corps, n'est pas une substance . . . ., elle est un amas de plusieurs substances, comme un étang plein de poissons ou comme un troupeau de brebis, et par conséquent elle est ce qu'on appelle Unum per accidens, en un mot, un phénomène." (Bei Erdmann a. a. O. S. 736.) Demnach definiert Leibniz denn auch die materia secunda, das Körperliche oder die „Masse" ebenso kurz als bündig durch die Worte: phaenomenon ex Monadibus resultans (p. 456) oder massa nihil aliud est quam phaenomenon, ut Iris (p. 462). Allein hierbei erinnere man sich, dafs jede Monade, deren Zusammensetzung oder Vereinigung mit anderen das Körperliche, die materia secunda bilden soll (p. 705), ein rein aktives, lediglich aus und durch sich selbst wirkendes Wesen, dafs sie nicht eine wahrhafte Kreatur sondern eine „Effulguration" der Gottheit (p. 708 Nr. 47), dafs sie von dieser nicht wesentlich verschieden sondern mit ihr substantial identisch, dafs sie, sozusagen, un Dieu borné ou limité, während die Gottheit un Dieu sans bornes ou infiniment absolu ist. Ist denn eine Verbindung so beschaffener Monaden zu dem Phänomen der Körperlichkeit, der materia secunda, noch denkbar? Doch abgesehen von allem diesem haben wir I, 197 f. bewiesen, dafs der Stoff, Leibnizens materia secunda, nicht ein blofses Phänomen, sondern in der That und Wahrheit die Natursubstanz selber ist,

diese aber nicht in dem primitiven Zustande vor, sondern in dem sekundären seit und nach ihr Differenzierung. Und nur diese Auffassung der Materie als der differenzierten und in ihrer Differenzierung atomisierten Natursubstanz ist es, welche die Kraft und Macht besitzt, die Philosophie endlich einmal von dem vieltausendjährigen Irrtum der Apotheosierung der Natur und ihres Lebens zu befreien und sie auf die lichte Sonnenhöhe zu erheben, auf welcher sich auch jene, die Totalität des materiellen Daseins oder der Körperwelt, als eine wahrhafte Kreatur des vom positiven Christentume verkündeten über- und aufserweltlichen Gottes enthüllen mufs.

[18.] Kants S. W. II, 244. Nicht nur über die Zahl der Naturkräfte läfst uns die Naturforschung im Dunkel; auch der Begriff der Kraft erhält durch sie eine nur geringe Beleuchtung. Zum Beweise hierfür diene uns Helmholtz. Im Jahre 1875 definiert er die Kraft als „das von aller Zufälligkeit der Erscheinung gereinigte und in seiner Herrschaft über die Wirklichkeit als objektiv gültig anerkannte Gesetz“ („Vorträge und Reden“, I, 24). Und wieder im Jahre 1881 schreibt er: „Das Gesetz, als objektive Macht anerkannt, nennen wir Kraft“ oder „der Stoff und das Gesetz seines Wirkens, die Kraft. Die Unmöglichkeit, beide isoliert zu denken, ergiebt sich also einfach daraus, dafs das Gesetz einer Wirkung Bedingungen voraussetzt, unter denen es zur Wirksamkeit kommt. Eine von der Materie losgelöste Kraft wäre die Objektivierung eines Gesetzes, dem Bedingungen seiner Wirksamkeit fehlen.“ (Ostwalds Klassiker der exakten Wissenschaften Nr. 1. „Über die Erhaltung der Kraft“ von H. Helmholtz. Leipzig 1889, S. 53.) Keiner meiner Leser wird diesen Angaben allzu grofse Deutlichkeit nachrühmen wollen. Dazu kommt nun noch, dafs „wir die Kräfte nie an sich, sondern nur ihre Wirkungen wahrnehmen können“. Daher müssen wir „in jeder Erklärung von Naturerscheinungen das Gebiet der Sinnlichkeit verlassen und zu unwahrnehmbaren, nur durch Begriffe bestimmten Dingen (nämlich: ‚den Kräften‘) übergehen“. („Vorträge und Reden“ I, 18.) Nichstdestoweniger werden aber zu den Kräften gezählt „fallendes Wasser, Wind“ (I, 28 u. 34) u. s. w. — lauter Dinge, die doch wahrhaftig nicht „zu den unwahrnehmbaren, nur durch Begriffe bestimmten Dingen“ gehören. Gegenüber dieser chaotischen Kräftetheorie wird die weiter unten von mir entwickelte meinen Lesern hoffentlich als eine Befreiung aus dicker Finsternis erscheinen.

[19.] Zu dem im Texte Bemerkten vergleiche man meine Schriften: „Zur Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie“, S. 8 f. „Emil Du Bois-Reymond u. s. w.“ S. 166 f. u. 253, Nr. 32. „Metaphysik“ I, 70 f. 85 f. 293 f. Nr. 35. Übrigens ist die Leugnung all und jeder

Substanz und die Beschränkung des Seienden auf bloſse (physikalische und psychische) Erscheinungen nicht nur bei uns Deutschen, sondern auch bei anderen Völkern z. B. den Franzosen, sehr im Schwange, ohne daſs ich anzugeben wüſste, welcher bizarre Kopf der absurden Ansicht zuerst den Einzug in die wissenschaftliche Welt eröffnet hat. Wer sich davon überzeugen will, der lese das übrigens geistreich geschriebene Werk: „De l'intelligence par H. Taine de l'académie française.“ 2 Tomes, 3me édition Paris 1878. (Ein Dr. med. L. Siegfried hat das Buch auch ins Deutsche übersetzt. Die Übersetzung in zwei Bänden ist 1880 bei Emil Strauſs in Bonn erschienen.) Hier heiſst es I, 338 f.: „Jusqu' ici, nous avons considéré nos évènements, sans nous occuper de l'être auquel ils appartiennent et que chacun de nous appelle soi-meme. Il faut maintenant examiner cet être. D'ordinaire, les philosophes lui donnent la place principale et une place tout à fait distincte . . . . On arrive ainsi à considérer le moi comme un sujet ou substance ayant pour qualités distinctives certaines facultés, et, au-dessous de nos évènements, on pose deux sortes d'êtres explicatifs, d'ábord les puissances ou facultés qui les éprouvent ou les produisent, ensuite le sujet, substance ou âme qui possède les facultés.“ Und nun wird diese, richtig verstanden, durchaus wahre Auffassung durch den Machtspruch beseitigt: „Ce sont là des êtres métaphysiques, purs fantômes, engendrés par les mots, et qui s'évanouissent dès qu'on examine scrupuleusement le sens des mots“, — ein Machtspruch, der hinterher nur durch lauter Taschenspielerkünste gestützt wird. Dagegen sinnt Taine seinen Lesern an, das Subjekt der geistigen Vorgänge in und mit diesen Vorgängen selbst zu identifizieren. „Il ne reste de nous“, sagt er S. 343, „que nos évènements, sensations, images, souvenirs, idées, résolutions: ce sont eux qui constituent notre être; et l'analyse de nos jugements les plus élémentaires montre, en effet, que notre moi n'a pas d'autres éléments.“ Und ebenso wie der Geist des Menschen als Substanz bei Taine in den Lebensäuſserungen desselben auf- und untergeht, ist es auch in Beziehung auf die Vorgänge des Naturlebens mit der Materie. Diese ist ebenfalls nicht die von jenen als solchen verschiedene Natursubstanz. Denn, heiſst es I, 349: „l'analyse qui montre dans la substance et dans la force des entités verbales s'applique à la matière aussi bien qu' à l'esprit. Dans le monde physique comme dans le monde morale, la force est cette particularité que possède un fait d'être suivi constamment par un autre fait. Isolée par abstraction et designée par un mot substantif, elle devient un être permanent, subsistant, c'est-à-dire une substance. Mais elle n'est telle que pour la commodité du discours, et, si l'on veut en faire quelque chose de plus, s'est par une illusion métaphysique semblable à celle qui pose à part le moi et ses facultés.“ Auch hieran hat Taine noch nicht

genug. Er fühlt sich aufgefordert, die vorgetragene Thorheit als höchste Weisheit noch einmal in folgende Worte zusammenzufassen. „Ainsi“, schreibt er I, 349 f., „dans le monde physique comme dans le monde moral, il ne reste rien de ce qu'on entend communément par substance et force; tout ce qui subsiste, ce sont les évènements, leurs conditions et leurs dépendances, les uns moraux ou conçus sur le type de la sensation, les autres physiques ou conçus sur le type du mouvement. La notion de fait ou évènement correspond seule à des choses réelles. A ce titre, le moi, est un être aussi bien que tel corps chimique, ou, tel atome matériel; seulement c'est un être plus composé, partant soumis à des conditions de naissance et de conservation plus nombreuses. Corps chimique, atome matériel, moi, ce qu'on appelle un être, c'est toujours une série distincte d'évènements; ce qui constitue les forces d'un être, c'est la propriété pour tel ou tel évènement de la série d'être suivi constamment par tel évènement de sa série ou d'une autre série; ce qui constitue la substance d'un être, c'est la permanence de cette propriété et des autres analogues. C'est pourquoi, si nous embrassons d'un regard la nature et si nous chassons de notre esprit tous les fantômes que nous avons mis entre elle et notre pensée, nous n'apercevons dans le monde que des séries simultanées d'évènements successifs, chaque évènement étant la condition d'un autre et en ayant un autre pour condition.“ Ganz ähnliche Ausführungen finden sich auch II, 76 f.; II, 204 f. u. a. a. St.

Wir haben nicht mehr nötig, eine Widerlegung des mitgeteilten Räsonnements zu versuchen, da dieselbe für jeden, der Augen hat zu sehen, ausführlich genug bereits erfolgt ist.

[**20.**] Dem aufmerksamen Leser wird die Bemerkung nicht entgehen, dafs wir uns in dem Obigen überall sehr vorsichtig ausdrücken, viel vorsichtiger, als dies in naturwissenschaftlichen Kreisen der Fall zu sein pflegt. Einen Beweis hierfür liefert z. B. L. Landois in seinem angesehenen „Lehrbuch der Physiologie des Menschen einschliefslich der Histologie und mikroskopischen Anatomie“. 5. Aufl. Wien und Leipzig 1887. So schreibt Landois S. 4: „Alle Erscheinungen (der Natur) haften an der Materie. Die Erscheinungen sind der wahrnehmbare Ausdruck der dem Stoffe innewohnenden Kräfte. Die Kräfte selbst sind nicht wahrnehmbar, sie sind die Ursachen der Erscheinungen.“ Diese Angaben sind recht zutreffend und mit den unserigen völlig übereinstimmend bis auf — die letzte: „Die Kräfte die Ursachen der Erscheinungen.“ Das ist aber auch streng genommen nicht richtig. Denn die Kräfte gehören, wie dargethan, selbst noch zu den Erscheinungen der Materie. Sie sind daher mit allen übrigen Erscheinungen auch die Wirkungen der Materie

(der sich differenzierenden Natursubstanz), während diese als solche die Ursache ist, welche freilich mittels ihrer Kräfte alle ihre übrigen Erscheinungen hervorbringt.

[21.] Vgl. unsern „Emil Du Bois-Beymond u. s. w." S. 48 f.

[22.] Vgl. a. a. O. S. 223 f. Nr. 10. Übrigens ist es bei der weiten Verbreitung des Wesensmonismus von Geist und Natur, Gott und Welt nicht zu verwundern, daſs der grandiose Irrtum, die subjektiven Erscheinungen des Naturlebens als geistige Erscheinungen zu behandeln, immer und immer wiederkehrt. Ein Beweis hierfür aus der allerjüngsten Zeit ist wieder die im Jahre 1889 von F. A. Brockhaus in Leipzig verlegte Schrift: „Die Sinne und das geistige Leben der Tiere, insbesondere der Insekten von Sir John Lubbock, Bart. Übersetzt von William Marshall, Prof. an der Universität zu Leipzig." Indessen dieses Verfahren, welches nur vor Unkundigen als ein voraussetzungsloses sich behaupten kann, muſs um seiner unausbleiblichen, in theoretischer und praktischer Beziehung fatalen Folgen willen endlich einmal doch eine energische Reaktion gegen sich herausfordern. Die Ankunft dieser Zeit zu beschleunigen ist denn auch der Zweck wie meiner früheren so namentlich der gegenwärtigen Arbeit. Es gilt mit anderen Worten an die Stelle des Wesensmonismus von Geist und Natur einen wissenschaftlich begründeten Wesensdualismus beider zu setzen, von solcher Beschaffenheit, daſs er, mit Günther zu reden, imstande ist, „ein Gebäude zu tragen, welches die Bewohner desselben nicht mit dem (intellektuellen und ethischen) Einsturze bedroht". („Eurystheus und Herakles." Wien 1843 S. 11.)

[23.] Die Verschiedenheit und Unvergleichbarkeit der objektiven und subjektiven Naturerscheinungen, der physikalischen Bewegungs- und der psychischen (sinnlichen) Bewuſstseinsvorgänge veranlaſst immer wieder zu der Behauptung, daſs auch innerhalb der Natur der Materialismus eine rechtmäſsige und wissenschaftlich haltbare Vertretung niemals finden könne. Einen Beweis hierfür bietet die nach dem Tode ihres Verfassers anonym erschienene, von Julius Baumann, ordentl. Professor an der Universität Göttingen bevorwortete „Religionsphilosophie auf modern-wissenschaftlicher Grundlage." Leipzig 1886. Hier heiſst es S. 5 wörtlich: „Nach den Ergebnissen der exakten Naturforschung läſst sich der Materialismus . . . nicht (einmal) als Hypothese aufrecht erhalten. Denn Beobachtung, Experiment und Rechnung führen bei den Körpern auf qualitative Elemente und Bewegung als ihre letzt erreichbaren Bestandteile, aus Gröſse und Bewegung kann man aber wieder Gröſse und Bewegung ab-

leiten, jedoch ein Bewuſstsein, auch nicht in der minimalsten Form. Ableiten heiſst zeigen, daſs trotz anscheinender Verschiedenheit bei näherm Zusehen die Inhalte übereinstimmen, oder daſs eines aus dem andern sich ohne logischen Sprung ergiebt; nun sind aber bei Gröſse und Bewegung einerseits und Bewuſstsein anderseits die Inhalte (die Inbegriffe von Merkmalen, die dabei gedacht werden) verschieden und von einem zum andern ist stets ein Sprung. Wie Gröſse und Bewegung auf einmal nicht mehr dies sondern etwas ganz davon Verschiedenes, irgendwelche Empfindung sein soll, ist logisch nicht einzusehen."

Unsere Leser werden merken, warum der Urheber der mitgeteilten Aussprüche des in Rede stehenden Problems in einer von der unserigen sehr abweichenden Art sich zu entledigen sucht; es liegt an seiner gänzlich verkehrten Behandlung desselben. Bei der Frage, ob der Materialismus, welcher die Materie wie als Träger und bewirkende Ursache der physikalischen Bewegungs- so auch der sinnlichen Bewuſstseinsvorgänge geltend macht, wenigstens innerhalb der Natur zurecht bestehe oder nicht, ist die Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Umwandlung von „Gröſse und Bewegung in Empfindung" von gar keiner Bedeutung. Übrigens haben wir die Unmöglichkeit hiervon in Übereinstimmung mit unserm Gegner oft betont; sie ist auch so einleuchtend, daſs kein nur halbwegs Besonnener daran irgendwie zweifeln kann. Indessen das ist für die Entscheidung über Recht oder Unrecht des Materialismus, wie gesagt, völlig irrelevant, denn worauf es hierbei ankommt, ist einzig und allein Folgendes. Sowohl Bewegung als (sinnliches) Bewuſstsein sind ein Geschehen und als solches Wirkungen, die von einer sie bewirkenden Ursache hervorgebracht werden. Nun ist die bewirkende Ursache der Bewegung ganz offenbar die Materie als solche; fraglich ist, ob diese auch die bewirkende Ursache des sinnlichen Bewuſstseins sei und sein könne. Und die Bejahung dieser Frage muſs ohne weiteres erfolgen, sobald nachgewiesen wird, einmal, daſs wir in dem sinnlichen Bewuſstsein in der That eine Erscheinung des Naturlebens vor uns haben, und zweitens, daſs innerhalb der Natur auf den Titel der Substanz, des realen und kausalen Seins einzig und allein die Materie als solche Anspruch erheben kann. Beides aber haben wir in dem ersten Bande ausführlich dargethan. Damit ist innerhalb der Natur und ihres Lebens zugunsten des Materialismus entschieden. Das heiſst nun aber keineswegs, wie unser Religionsphilosoph meint, daſs „Gröſse und Bewegung nicht mehr dies sondern etwas ganz davon Verschiedenes, nämlich Empfindung sein soll", sondern es heiſst, daſs die Materie als solche die Ursache oder Kausalität von zweierlei Wirkungen, von den physikalischen Bewegungs- und den sinnlichen Bewuſstseinsvorgängen ist. Auch wird bei dieser Auffassung das sinnliche Bewuſstsein nicht „aus Gröſse und Be-

wegung", wohl aber werden die letzteren samt jenem aus der Materie abgeleitet als der Substanz, der Gröfse und Bewegung wie Bewufstsein als Erscheinungen immanent und als der Ursache, von welcher sie als Wirkungen hervorgebracht werden. Und so wenig es dem Geiste des Menschen möglich ist, bezüglich des sinnlichen Bewufstseins das eigentliche Wie seines Werdens aus der Materie d. i. dem sensiblen Nervenapparate der animalischen Individuen zu begreifen, ebenso wenig ist dieses auch rücksichtlich der von der Materie bewirkten mechanischen Bewegungen der Fall. Das eigentliche Wie ihres Werdens ist wie alles Wie des Geschehens schlechthin unbegreiflich. Dafs aber der Materialismus eben nur bezüglich des sinnlichen Bewufstseins, nicht auch in seiner Übertragung auf alles im Menschen vorkommende Bewufstsein Wahrheit ist, haben wir in dem Vorhergehenden nachdrücklichst und zu wiederholtenmalen bereits hervorgehoben. Es ist überflüssig, ein weiteres Wort darüber zu verlieren.

[24.] Vgl. I, 100 f.

]24a.] Günther: „Die Juste-Milieus in der Philosophie gegenwärtiger Zeit", Wien 1838 S. 140 —, neben „der Vorschule" und dem „Eurystheus" eine der reifsten und inhaltreichsten Schriften des genialen Mannes.

[25.] Welchen Unfug man in der neuern und neuesten deutschen Philosophie bis auf unsere Tage mit der Apotheosierung der Natur und ihres Lebens getrieben und noch treibt, ist zu bekannt, als dafs zur Orientierung unserer Leser in diesem gewichtigen und dunkeln Punkte eine weitläufige Auseinandersetzung erforderlich sein könnte. Indessen wollen wir doch nicht unterlassen, die hierauf bezügliche Lehre Hegels, dieses Grofsmeisters des modernen monistischen Pantheismus, kurz zu skizzieren.

Treffend, doch ohne ein Wort des Tadels oder der Mifsbilligung anzufügen, setzt Richard Falckenberg in seiner „Geschichte der neuern Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart", Leipzig 1886, den Inhalt der Hegelschen Philosophie in folgender Art auseinander: „Das Absolute oder die logische Idee (nach Hegels populärem Ausdrucke: ‚Gott, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist'. S. W. III, 33) existiert zuerst als ein System vorweltlicher Begriffe, steigt sodann in die unbewufste Sphäre der Natur hinab, erwacht im Menschen zum Selbstbewufstsein, realisiert ihren Inhalt in sozialen Institutionen, um endlich in Kunst, Religion und Wissenschaft bereichert und vollendet in sich zurückzukehren d. h. eine höhere Absolutheit als die des Anfangs war zu erlangen" (S. 378). Oder in etwas

breiterer Ausführung: „Identitätslehre ist jedes System, welches Natur und Geist als wesensgleich und als Erscheinungsweisen eines über beide erhabenen Absoluten auffafst. Während aber Schelling Reales und Ideales als einander gleichberechtigt behandelt, stellt Hegel die Fichtesche Unterordnung der Natur unter den Geist wieder her, ohne doch Fichtes Naturverachtung zu teilen. Die Natur ist weder dem Geiste koordiniert, noch ein blofses Mittel desselben, sondern eine Durchgangsstufe in der Entwickelung des Absoluten, nämlich die Idee in ihrem Anderssein. Der Geist selbst ist es, der Natur wird, um wirklicher, bewufster Geist zu werden; ehe das Absolute Natur wurde, war es schon Geist, zwar nicht „für sich", aber doch „an sich", es war Idee oder Vernunft. Das Ideale ist nicht blofs der Morgen, der auf die Nacht des Realen folgt, sondern auch der Abend, der ihr vorangeht. Das Absolute (der Begriff) entwickelt sich vom Ansich durch das Aufsersich zum Fürsich, es existiert zuerst als Vernunft (logisches Begriffssystem), hierauf als Natur, zuletzt als lebendiger Geist. Durch zweierlei also unterscheidet sich Hegels Identitätsphilosophie von der Schellings: sie subordiniert die Natur dem Geiste und fafst das Absolute des Anfangs nicht als Indifferenz des Reellen und Ideellen, sondern als Ideelles, als ein Reich ewiger Gedanken."

„Hiernach ist die Behauptung, dafs Hegel die Synthese Fichtes und Schellings darstelle, berechtigt" (S. 379 u. 380). Soweit Falckenberg.

Gott, das Absolute, die Idee hat also nach Hegel dreierlei Existenzweisen. In seiner primären Existenzweise ist der Hegelsche Gott ein System logischer, vorweltlicher Begriffe, Vernunft oder Geist, aber noch nicht Geist „für sich" d. i. noch nicht selbstbewufster, persönlicher Geist, sondern blofs „Geist an sich" d. i. eine ihrer selbst noch nicht bewufste geistige (ideelle) Einheit. Als Geist „an sich" wird das Absolute von Hegel denn auch ganz gewöhnlich „die logische Idee" oder „der allgemeine Begriff" oder kurzweg „der Begriff" genannt, welcher „den Trieb" zur Selbstverwirklichung in sich hat und diese erst durchsetzen mufs, um sich zum Geiste „für sich" und als dieser zum absoluten Geiste zu erheben. „Der Begriff", sagt Hegel, „bedarf zu seiner Verwirklichung keines äufsern Antriebs; seine eigene, den Widerspruch der Einfachheit und des Unterschieds in sich schliefsende und deswegen unruhige Natur treibt ihn, sich zu verwirklichen, den in ihm selbst nur auf ideelle Weise d. h. in der widersprechenden Form der Unterschiedslosigkeit vorhandenen Unterschied zu einem wirklichen zu entfalten, und sich durch diese Aufhebung seiner Einfachheit als eines Mangels, einer Einseitigkeit, wirklich zu dem Ganzen zu machen, von welchem er zunächst nur die Möglichkeit enthält" (S. W. VII, 2. Abt. S. 10), Oder: „Die Philo-

sophie mufs den Geist als eine notwendige Entwickelung der ewigen Idee begreifen . . . Wie bei dem Lebendigen überhaupt, auf ideelle Weise, alles schon im Keime enthalten ist und von diesem selbst, nicht von einer fremden Macht hervorgebracht wird, so müssen auch alle besonderen Formen des lebendigen Geistes aus seinem Begriffe als ihrem Keime sich hervortreiben" (a. a. O. S. 9). Aber Gott, das Absolute, die (logische) Idee oder der Geist an sich vermag nicht, in seiner Selbstverwirklichung sofort d. i. ohne Zwischenstufe die Form des Geistes für sich, des seiner selbstbewufsten Geistes sich zu geben. Vielmehr bedarf derselbe hierzu als einer conditio sine qua non einer mittlern Daseinsweise und diese ist — die Natur.

Die Natur ist somit nach Hegel ebenfalls Gott, das Absolute, der Geist, aber nicht als logische Idee, auch nicht als Geist „für sich" (als selbstbewufster Geist), sondern sie ist die Idee „in der Form des Anders- und zugleich des Aufsersichseins" (S. W. VI, 199). „Die Natur", schreibt Hegel, „hat sich als die Idee in der Form des Andersseins ergeben. Da die Idee so als das Negative ihrer selbst oder sich äufserlich ist, so ... macht die Äufserlichkeit die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist" (VII, 1. Abt. S. 23). Demnach ist „die Natur an sich, in der Idee (zwar) göttlich" (a. a. O. S. 28); auch sie „ist ein Tempel Gottes, den er erfüllt und in dem er gegenwärtig ist" (S. 22); aber „wie sie (die Natur) ist, entspricht ihr Sein (nichtsdestoweniger) ihrem Begriffe nicht, sie ist vielmehr der unaufgelöste Widerspruch ... So ist die Natur auch als der Abfall der Idee von sich selbst ausgesprochen worden, indem die Idee als diese Gestalt der Äufserlichkeit in der Unangemessenheit ihrer selbst mit sich ist" (a. a. O. S. 28). Allein ist die Existenzweise als Natur eine der Idee selbst unangemessene, wie kommt diese dann dazu, „sich als Natur frei aus sich zu entlassen?" (VI, 414)). Oder „ist Gott das Allgenügende, Unbedürftige, wie kommt er dazu, sich zu einem schlechthin Ungleichen zu entschliefsen?" „Die göttliche Idee", antwortet Hegel, „ist eben dies, sich zu entschliefsen, dieses andere aus sich herauszusetzen und wieder in sich zurückzunehmen, um Subjektivität und Geist zu sein. Die Naturphilosophie gehört selbst zu diesem Wege der Rückkehr, denn sie ist es, welche die Trennung der Natur und des Geistes aufhebt und dem Geiste die Erkenntnis seines Wesens in der Natur gewährt" (S. 23). Daher mufs, berichtet Hegel, „die denkende Naturbetrachtung betrachten, wie die Natur an ihr selbst dieser Prozefs ist, zum Geiste zu werden, ihr Anderssein aufzuheben — und wie in jeder Stufe der Natur selbst die Idee vorhanden ist; von der Idee entfremdet ist die Natur nur der Leichnam des Verstandes. Die Natur ist aber nur an sich die Idee, daher sie Schelling eine versteinerte, andere sogar die gefrorene Intelligenz nannten. Der Gott

bleibt aber nicht versteinert und verstorben, sondern die Steine schreien und heben sich zum Geiste auf. Gott ist Subjektivität, Thätigkeit, unendliche Aktuosität, worin das Andere nur momentan ist und an sich in der Einheit der Idee bleibt, weil es selbst diese Totalität der Idee ist. Ist die Natur die Idee in der Form des Andersseins, so ist, nach dem Begriffe der Idee, die Idee darin nicht, wie sie an und für sich ist, obgleich nichtsdestoweniger die Natur eine der Weisen der Idee ist, sich zu manifestieren und darin vorkommen mufs" (S. 24 u. 25).

Das seien der wörtlichen Mitteilungen aus Hegels Schriften genug. Sonnenklar geht aus denselben hervor, dafs es nach Hegel nur ein einziges Real- und Kausalprinzip giebt: die (logische) Idee, das Absolute, Gott, der Begriff, welcher sich selbst zu allem Daseienden, in das natürliche und geistige Universum entwickelt hat. Als logische Idee ist Gott, sozusagen, noch nicht der ganze Gott oder, mit Schelling zu reden, noch nicht „Gott sensu eminenti" (S. W. 1. Abt. VIII, 81), sondern dieser ist er erst, nachdem er seine Entfaltung oder Selbstverwirklichung zur Natur und zum selbstbewufsten Geiste im Menschen vollendet. Aber auch der Geist des (einzelnen) Menschen offenbart das Absolute oder Gott erst in der Form des endlichen Geistes. Zur vollen Selbstverwirklichung des Absoluten gehört daher auch noch, dafs der endliche Geist den auch in ihm noch verborgenen Inhalt ausbreitet in einer Reihe praktischer und theoretischer Lebenssphären, in der Schöpfung des Rechts, der Moralität, der Sittlichkeit, der Kunst, der Religion und der höchsten unter allen, der Philosophie — lauter Entwickelungsphasen, durch welche der endliche Geist zum absoluten Geiste sich erhebt und dadurch die Selbstverwirklichung des Absoluten oder Gottes in ihrer Vollendung herbeiführt. Auch diese letzte und höchste Phase in der Selbstverwirklichung Gottes, die zum absoluten Geiste, kann nur in dem Menschengeiste zur Existenz gelangen. Der absolute Geist ist nichts als eine eigentümliche Gestalt des Bewufstseins des menschlichen Geistes. Denn im Sinne der Hegelschen Philosophie ist der Menschengeist das zum Selbstbewufstsein gekommene Absolute (Gott), aber als solcher noch in der Form der Endlichkeit. Erst das Bewufstsein oder die Erkenntnis, dafs und wie alle Entwickelung, alles Werden und Geschehen in der Welt ein Moment in der Selbstverwirklichung des Absoluten oder Gottes ist, erhebt ihn aus der Endlichkeit zur Unendlichkeit, macht ihn zum absoluten Geiste. „Was sich in der Weltgeschichte thatsächlich vollzieht", schreibt Zeller, „die Macht des Absoluten über jede Besonderheit und Endlichkeit, das ergiebt, ins Bewufstsein erhoben, die Gestalt des ‚absoluten Geistes‘ („Geschichte der deutschen Philosophie" 2. Auflage S. 665). Es ist aber

selbstverständlich, daſs eben dieses Bewuſstsein im Rahmen der Hegelschen Philosophie nur vom Menschengeiste errungen werden kann und daſs also auch nur dieser es ist, welcher zum „absoluten Geiste" sich zu entwickeln vermag. (Vgl. S. 88 f., Nr. 17.)

Über den eigentlichen Charakter der vorher skizzierten Natur- und Weltanschauung brauchen wir hier nicht viele Worte zu verlieren. Ihre Wurzel ist die Leugnung der Kreation der Welt durch Gott im Sinne des positiven Christentums. An ihre Stelle hat Hegel die Entwickelung oder das Werden Gottes selber zur Welt, zu Natur und Geist gesetzt, und sein System ist nichts als der Versuch, diese seine Ansicht nach allen möglichen Seiten durchzuführen und zu begründen. Dadurch offenbart sich seine Philosophie als eine prinzipiell durch und durch antichristliche, denn nach christlicher Auffassung hat Gott in seinem ewigen Dreipersönlichkeitsprozesse, aber nicht dadurch seine Selbstverwirklichung sich gegeben, daſs er sich selber, sein eigenes Wesen, zur Welt entlassen hat. Hieran kann der Umstand nichts ändern, daſs Hegel selbst anderer Meinung war und von einer inhaltlichen Koincidenz und nur formellen Verschiedenheit seiner und der christlichen Welt- und Gottesanschauung träumte. Das war ein Irrtum schlimmster Sorte, denn gerade diesem Irrtume ganz vorzugsweise ist es zuzuschreiben, daſs in Wissenschaft und Leben des deutschen Volkes das Antichristentum so weite Verbreitung gefunden hat und daſs es heutzutage so schwer ist, jene wieder zu christianisieren. Aber mag die Ausführung des groſsen Werkes schwer sein, sie ist doch nicht unmöglich. Die Vorbedingung dazu ist der Einblick in den Grund und die Wurzel des Übels, und diese ist, wie gesagt, keine andere, als Hegels Lehre von der Weltwerdung Gottes. Ist diese Lehre wahr, dann ist die ganze Dogmatik des positiven Christentums von Anfang bis zu Ende unwahr. In diesem Falle verdient letztere, wie einzelne Phantasten und Stürmer z. B. Eduard v. Hartmann für die Zukunft denn auch in Aussicht stellen, aus dem Bewuſstsein der Menschen ausgelöscht und durch eine ganz andere Auffassung der Welt und des Lebens ersetzt zu werden. Und ganz in demselben prinzipiellen Gegensatze zum positiven Christentum wie Hegel stehen alle, in deren Weltanschauung, wie immer sie im einzelnen ausgebaut sein möge, die Wesensidentität von Gott und Welt (oder einem der Weltfaktoren) behauptet wird und die christliche Lehre von der Wesensdiversität beider oder von der Weltschöpfung durch den Willen und nicht der Weltentwickelung aus dem Wesen (der Substanz) Gottes nicht zu ihrem Rechte kommt. Damit haben wir recht eigentlich den Punkt bezeichnet, auf den jeder vor allem andern sein Auge gerichtet

halten mufs, der der Weltanschauung des positiven Christentums neue Siege in der Wissenschaft und im Leben erkämpfen will.

[26.] In den Anmerkungen zu dem vorhergehenden und zu diesem Abschnitte sind wir wiederholt schon auf einzelne Besprechungen zurückgekommen, die dem ersten Bande der Metaphysik zuteil geworden sind. Dieselbe Absicht, welche uns dort leitete, nämlich entweder offenbare Mifsverständnisse unserer Ansicht abzuwehren oder schwierige und streitige Punkte in gröfseres Licht zu setzen, ist es, welche uns hier veranlafst, die Beurteilung noch zu berücksichtigen, welche der erste Band in Nr. 4 des „Litterarischen Zentralblatts“ vom 19. Januar 1889 erfahren hat. Der mir unbekannte, mit A. B. gezeichnete Verfasser hebt im Anfange seiner Ausführung „die Grundzüge“ meiner Metaphysik, so weit sie im ersten Bande zutage treten, zwar sehr kurz, aber im allgemeinen richtig hervor. Ungenau ist nur die Behauptung, dafs nach mir die Verbindung von Geist und Natur, Seele und Leib im Menschen „auf einem Schöpfungsakte Gottes“ beruhen soll. Dagegen bin ich der Überzeugung, dafs Gott zwar den Geist eines jeden Menschen im eigentlichen Sinne „schafft“, während dagegen die Ineinssetzung des Geistes mit dem Leibe nicht auf einem Schöpfungsakte beruht und auf einem solchen nicht beruhen kann (I, 347 f.). Denn „schaffen“ ist stets identisch mit Neusetzen von Substanzen durch den allmächtigen Willen Gottes, und eine solche Setzung findet in der Ineinssetzung von Seele und Leib zum Menschen nicht statt. Doch auf die Ungenauigkeit des Ausdruckes, deren mein Rezensent hier sich schuldig macht, will ich kein besonderes Gewicht legen. Wichtiger sind die Ausstellungen, welche er an meinem Buche glaubt machen zu müssen.

Für meinen Richter kommt die im ersten Bande von mir behandelte Metaphysik „nur nach ihrer theologischen Bedeutung in Betracht“. Allein diese „bemifst sich doch nach ihrem philosophischen Werte“ und „für die Abschätzung“ des letztern „ergiebt sich als Handhabe mein grundsätzlicher Gegensatz gegen Kant“. Mit diesen Behauptungen befindet sich mein Kritiker durchaus auf dem richtigen Wege. Und auch das ist richtig, dafs ich meinen Gegensatz zu Kant, der sich in der Behauptung ausspricht: es sei dem Menschen möglich, erkennend die Erscheinungswelt zu transcendieren und zum wirklichen Sein (zu den der Erscheinungswelt immanenten Real- und Kausalgründen) vorzudringen, durch eine Analyse des Selbstbewufstwerdungsprozesses im Menschsn zu beweisen suche. Aber eben mit den durch diese Analyse erzielten Resultaten ist mein Rezensent nicht zufrieden; sie sind der Punkt, wo er mich angreift. Ob mit Recht, wollen wir sehen. Für den Angriff selbst bin ich ihm unter allen Umständen dankbar, da er zur weitern Aufhellung des gewichtigen Gegenstandes dienen wird.

Mein Kritiker zeiht mich gleich „beim ersten Schritte meiner Untersuchung eines offenbaren Zirkelschlusses". Ich wolle „das Vorhandensein des Geistes als eines der dualistischen Prinzipien" im Menschen „erst nachweisen", setze es aber statt dessen „ganz unbefangen voraus". Das ist ein grofser Irrtum, den unser A. B. bei sorgfältigerer Lektüre der betreffenden Ausführung leicht hätte vermeiden können. Denn wie verfahre ich? Aus einer genauen Analyse des Selbstbewufstseins, die mein Kritiker richtig wiedergiebt und an der auch er nichts auszusetzen findet (I § 8 u. 9 S. 43 f.), thue ich dar, dafs dem selbstbewufsten Denken im Menschen ein Subjekt zugrunde liege und zugrunde liegen müsse, sowie dafs Selbstbewufstsein nichts anderes sei als die Entdeckung oder die Zurücknahme seiner selbst vonseiten dieses Subjekts aus den ihm immanenten Erscheinungen. Darauf wird in § 10 S. 59 f. dieses Subjekt in diametralem Gegensatze zu all und jeder Erscheinung „als reales Sein, Substanz, Realprinzip" und sofort in § 11 S. 73 f. als „ganzheitliches Realprinzip oder als substantiale Monas" nachgewiesen. Aufser dem selbstbewufsten giebt es in dem Menschen nun aber auch ein davon qualitativ oder wesentlich verschiedenes selbstbewufstloses Denken. Mit dem Nachweise seiner Existenz und Beschaffenheit nach Inhalt und Umfang beschäftigen sich die §§ 19 u. 20 S. 207 f. Und nachdem dieser doppelte Beweis erbracht, wird in § 21 S. 241 f. dargethan, dafs auch diesem Denken im Menschen ein Subjekt zugrunde liegen müsse; dieses sei ebenfalls notwendigerweise Substanz wie das Subjekt des Selbstbewufstseins, aber eine von diesem qualitativ verschiedene Substanz und seine Verschiedenheit von ihm müsse vor allem darein gesetzt werden, dafs es nicht wie dieses eine ganzheitliche sondern das Fragment einer allgemeinen, universalen Substanz, eine substantiale Teilgröfse sei. Und diese beiden, von mir nicht erschlichenen sondern thatsächlich nachgewiesenen wesentlich verschiedenen Substanzen als die konstitutiven Bestandteile des Menschen werden, um sie auch durch den sprachlichen Ausdruck als solche erscheinen zu lassen, von mir wie von allen anderen Geist und Natur, Seele und Leib genannt. Wo ist denn nun hier der mir vorgeworfene Zirkelschlufs? Er existiert ganz offenbar nur in der Phantasie meines Kritikers. Doch mag dieser Vorwurf immerhin ungerechtfertigt sein, mein Kritiker versichert ferner, dafs der Nachweis von der Substantialität des Geistes für die Erkenntnis desselben ohne Gewinn sei. Auch Kant, sagt er, leugne nicht, dafs der Geist Substanz sei, aber er leugne, dafs damit eine Erkenntnis gewonnen sei. Ich dagegen behaupte dies; er sehe aber nicht, mit welchem Rechte. Nun! das thut mir recht leid. Der Grund dafür liegt aber wieder nicht in mir sondern in meinem Gegner, in seiner wenig genauen, um nicht zu sagen, oberflächlichen Lektüre meines Buches. Will

mein Kritiker sich davon überzeugen, so lade ich ihn ein, namentlich den § 10 S. 59 f., aber auch die §§ 11 und 12 S. 73 f. noch einmal mit gespannter Aufmerksamkeit zu lesen. Denn vor allem in § 10 ist sowohl der Grund für Kants Irrtum als die Richtigkeit meiner gegenteiligen Auffassung dargethan. Hieran wird auch dadurch nichts geändert, dafs ich, woran mein Gegner erinnert, S. 189 die Erkenntnis, welche der Geist bei dem ersten Erwachen des Selbstbewufstseins in ihm von sich gewinnt, als „Glauben" des Geistes an sich selbst bezeichnet habe. Denn ich führe zugleich den Grund an, warum ich dies gethan, nämlich deshalb, weil „die ursprüngliche Selbsterkenntnis des Geistes vorerst eine unwillkürliche, unreflektierte, keine mit Wissen und Willen erworbene ist". Aber, fahre ich dann fort, „der Selbstbewufstwerdungsprozefs des Geistes im Menschen ist so beschaffen, dafs der Geist, der ursprünglich ohne Wissen und Willen in denselben eingetreten, ihn hinterher mit Wissen und Willen analysieren und von seinem Endpunkte, dem Ichgedanken, bis zu seinem Anfangspunkte in allen seinen Momenten ihn zu einem deutlichen Bewufstsein sich bringen kann". Und gelingt nun dem philosophierenden Geiste diese Analyse, so gewinnt er eben dadurch einen Einblick in die Gründe, auf welche sein ursprünglicher „Glaube" an ihn selbst sich stützt und welche diesen zu einem vernünftigen oder zu einem vernunftnotwendigen machen. Was heifst das aber anderes, als der ursprüngliche „Glaube" des Geistes an sich selbst und seine Beschaffenheit als Substanz, als ganzheitliche Substanz u. s. w. wird in „zweifelloses, sicheres Wissen" erhoben? Jeder, der den Gang meiner Untersuchungen durchschaut, wird daher in folgenden Versicherungen meines Gegners nichts als völlig unbegründete und unwahre Machtsprüche erkennen. „Erkenntnistheoretisch, wähnt dieser, vermögen wir über die Natur des Ich gar nichts auszusagen; auch durch die Pforte des Selbstbewufstseins dringt die Erkenntnis nicht in die Welt des wirklichen Seins." Oder: „Die Kantische Erkenntnistheorie ist durch den Verfasser (mich) unerschüttert. Es bleibt bei Kants Resultat: das reine Sein, das Übersinnliche ist für das Erkennen als solches unerreichbar. Die Theologie, das Christentum wird deswegen in der Metaphysik des Verfassers keine tragfähige Grundlage gewinnen; wir glauben überhaupt in keiner Metaphysik". Nun! wir halten es denn doch für eine bedenkliche Sache, in der Wissenschaft, wie mein Gegner es thut, sich die Rolle eines Propheten zuzutrauen. Wir halten dieses in dem vorliegenden Falle für um so mifslicher, als jener deutlich genug verrät, dafs er weder der Kantischen Philosophie noch der meinigen auf den Grund gesehen.

Aufser dem aus der Analyse des Selbstbewufstseins geschöpften Beweise der Transcendenz unseres Erkennens über das blofse Erscheinungsgebiet hinaus in das substantiale Sein desselben hinein

führe ich verschiedenen Orts (S. 67 f. 305 f.) für dieselbe Thatsache auch noch einen „indirekten“ Beweis. Mein Gegner teilt ihn seinen Lesern mit in folgender Art. „Wenn es wahr wäre, läſst er mich sagen, daſs uns die Dinge immer nur als Erscheinungen gegeben sind, wenn es nicht auch Substanzen objektiv gäbe, so wäre das Auftauchen des Gedankens von Substanzen im Unterschied von Erscheinungen unmöglich; es würde sich immer und ewig nur einerlei Gedanken, der von Erscheinungen in unserm Kopfe bilden können.“ Das ist in der That meine Ansicht; das Referat derselben erkenne ich als richtig an. Aber mein Gegner ist mit derselben wenig zufrieden. Er meint, sie wie im Handumdrehen widerlegen zu können. „Behauptet der“, schreibt er, „in der Physiologie so bewanderte (z. B. S. 191 f. 338 f.) Verfasser (ich) etwa auch: wenn unseren Sinneswerkzeugen immer nur Luft- und Ätherschwingungen gegeben wären, und nicht objektiv Farben, Töne, so wäre es gar nicht denkbar, daſs wir jemals zu der Empfindung von Farben und Tönen kämen; wir müſsten immer nur Schwingungen in unserm Kopfe empfinden?“ Aber hier trifft augenscheinlich meinen Gegner das Wort: Si tacuisses, philosophus mansisses! Oder lassen sich einerseits Luft- und Ätherschwingungen und anderseits Töne und Farben auf gleiche Linie stellen mit einerseits Erscheinungen und anderseits Substanzen? Gehören denn Luft- und Ätherschwingungen nicht ebenso dem bloſsen Erscheinungsgebiete an wie Farben und Töne? Sind nicht die einen wie die anderen Erscheinungen einer und derselben Natur, nur daſs jene in die objektive, diese in die subjektive Hemisphäre des Naturlebens hineinfallen? Ist dieses aber auch mit Erscheinungen und den diesen unterliegenden Substanzen der Fall? Sind die letzteren nicht weniger ebenfalls nur Erscheinungen wie jene? Ja, wenn Kants Auffassung des Substantialitätsgedankens als einer an sich inhaltslosen, leeren Form a priori, der nur aus der Erfahrung d. i. der Wahrnehmung ein Inhalt zuflieſsen kann, nur richtig wäre! Schade aber, daſs gerade diese Ansicht des kritischen Philosophen einer seiner verhängnisvollsten und handgreiflichsten Irrtümer ist, wofür sowohl meine Schrift: „Zur Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie“ als mein „Emil Du Bois-Reymond“ und der erste Band der Metaphysik an verschiedenen Stellen, so viel ich sehen kann, den unwiderleglichsten Beweis erbringen. Besteht nun aber zwischen Erscheinungen und den ihnen unterliegenden Substanzen nicht Wesens*identität* sondern Wesens*diversität*, während Erscheinungen derselben Substanz, so ungleichartig sie immer sein mögen, doch eben sämtlich dem Gebiete der bloſsen *Erscheinung* anheimfallen, so wird der von meinem Gegner angegriffene indirekte Beweis auch nicht so leicht, wie er sich einbildet, sich beseitigen lassen. Denn aus der Thatsache, daſs ein Sinnensubjekt auf Veranlassung der ihm durch Luft- oder Äther-

schwingungen zugeführten Molekularbewegungen Ton- oder Farbeempfindungen ausprägt, folgt noch keineswegs, dafs auch irgendein Denksubjekt, sei es, welches es wolle, zur Bildung des Substantialitätsgedankens vordringen könne, selbst wenn es thatsächlich weder selbst eine Substanz wäre noch überhaupt Substanzen und nichts als Erscheinungen gäbe. Ist ja dort der Inhalt der Empfindung immer wieder nur Erscheinung, nur eine andersartige (eine subjektive) als diejenige (objektive) ist, auf deren Veranlassung jene von dem Sinnensubjekte ausgeprägt wird. Dagegen müfste unter der erwähnten Voraussetzung das betreffende Subjekt bei der Bildung des Substantialitätsgedankens mit seinem Denken ein Gebiet des Seienden, nämlich des substantial Seienden ergreifen, welches überhaupt gar nicht vorhanden wäre. Und da fragen wir doch billigerweise, wie sollte das möglich sein? Oder mit Leibniz zu reden: „Je voudrais bien savoir, comment nous pourrions avoir l'idée de l'être, si nous n'étions des Etres nous mêmes, et ne trouvions ainsi l'être en nous.“ (Bei Erdmann a. a. O. p. 212.)

Schliefslich meint mein Kritiker noch, ich hätte vor, meine Leser „zu dem alten falschen ontologischen Schlusse zu überreden, der mit dem Namen des Cartesius, mit dem Zeitalter der Scholastik für immer unauflöslich verknüpft ist“. Darauf diene zur Antwort, dafs es mir um „Überredung“ ganz und gar nicht zu thun ist, wohl aber um wissenschaftliche Überzeugung. Und es ist allerdings nach wie vor meine Ansicht, dafs die Gründe, welche ich für die Substantialität des Geistes im Menschen und seiner Wesensverschiedenheit von der Natursubstanz vorgebracht habe, jeden, der dieselben durchschaut, von ihrer Stichhaltigkeit auch wirklich zu überzeugen die Kraft besitzen. Darin haben mich die augenscheinlich unzutreffenden Ausstellungen, welche mein Gegner an meinen Ausführungen macht, nur bestärken können. Was übrigens Descartes und die Scholastik angeht, so habe ich mit der Stellung, welche ich beiden und innerhalb der letztern namentlich dem von dem römischen Jesuitismus so sehr auf den Schild gehobenen Thomas von Aquin (1226—1274) gegenüber einnehme, in meinen bisherigen Publikationen keineswegs hinter dem Berge gehalten. Will mein Rezensent davon eine richtige Vorstellung sich machen, so lese er vor allem meine Schrift: „Stöckls Geschichte der neueren Philosophie“ (Gotha 1886); er berücksichtige aber auch sorgfältiger, als er es bisher gethan, die vielen leicht aufzufindenden einschlägigen Ausführungen im ersten Bande der Metaphysik. Ist er hierbei nicht von allen Göttern verlassen, so mufs er meinen Gegensatz zur Scholastik, aus dem Grunde, weil dieselbe als Philosophie viel zu viel unter dem Einflusse des heidnischen Altertums, sei es unter dem eines Plato oder eines Aristoteles gestanden, als einen durchaus prinzipiellen erkennen. Rücksichtlich des Descartes aber wird ihm unter

der erwähnten Voraussetzung die Bemerkung nicht entgehen, dafs ich aus der Deutung, die jener dem Selbstbewufstsein des Menschen in der Formel: Ego cogito ergo sum gegeben, die eingeschlichenen Irrtümer gänzlich zu entfernen suche, um endlich einmal durch das Zaubermittel einer vollkommen ausgeführten und richtigen Selbstbewufstseinstheorie dem philosophierenden Geiste des Menschen zu einer ebenso wahren als allseitig begründeten Selbsterkenntnis zu verhelfen. Und da wir nach wie vor der Überzeugung leben, dafs die Lösung dieser gewichtigen Aufgaben wenigstens in allen wesentlichen Punkten uns gelungen, so sind wir in scharfem Gegensatze zur Ansicht unseres Rezensenten auch der festen Zuversicht, dafs in unserer Metaphysik „das Christentum“ in der That „eine tragfähige Grundlage gewinnen wird“. Dagegen sind die Schlufsbehauptungen meines Rezensenten: „Für das reine Erkennen ist die Wahrheit der Religion nicht vorhanden; die Überzeugung von derselben ist nur zu erreichen durch den Nachweis, dafs der Inhalt der Religion die Befriedigung der Bedürfnisse des sittlichen Menschengeistes enthält“, meines Erachtens nichts als Worte ohne jede Bedeutung. Auch sind dieselben nicht der christlichen Religion — denn diese hat dem erkennenden Menschengeiste nirgendwo eine Grenze vorgezeichnet, die er nicht überschreiten dürfe oder könne — sondern der meinem Rezensenten eigentümlichen Philosophie entnommen. Und eben deshalb sind sie ohne all' und jede Bedeutung, so lange derselbe mit deutlichen und ausreichenden Gründen sie als richtige nachzuweisen aufserstande ist. Auch die scheinbare „Demut“, welche in jenen Versicherungen sich kund giebt, ist, mit Hegel zu reden, als eine „keineswegs christliche sondern hoffärtig fanatische zu betrachten“ (S. W. VI, 274). Ihr gegenüber wird es nicht unangemessen sein, wenn wir schliefslich uns und unseren Lesern ein anderes beherzigenswertes Wort Hegels wieder einmal in Erinnerung bringen. Es ist dies der ermunternde Zuruf, mit dem er am 22. Oktober 1818 seine Antrittsvorlesung in Berlin vor einem Kreise lernbegieriger Jünglinge geschlossen hat. „Der Mut der Wahrheit, Glauben an die Macht des Geistes ist die erste Bedingung des philosophischen Studiums; der Mensch soll sich selbst ehren und sich des Höchsten würdig achten. Von der Gröfse und Macht des Geistes kann er nicht grofs genug denken. Das verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft in sich, welche dem Mute des Erkennens Widerstand leisten könnte, es mufs sich vor ihm aufthun und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse bringen.“ (S. W. VI S. xl.)

[27.] Wir haben oben den „Pantheismus“, welche Gestalt man demselben auch geben mag, einen „Grundirrtum“ und „Wahn“ genannt. Ganz anders urteilt, wie wir schon wissen, Hegel. Er sieht

in ihm „für jede gesunde Brust einen natürlichen Ausgangspunkt". „Besonders in der Jugend", meint Hegel, „fühlen wir uns durch ein alles um uns her wie uns selber beseelendes Leben mit der ganzen Natur verbrüdert und in Sympathie, und haben somit eine Empfindung von der Weltseele, von der Einheit des Geistes und der Natur, von der Immaterialität der letztern." (W.W. VII, 2. Abt. S. 49. 50). Nun! was „die Jugend" angeht, in der das gerühmte pantheistische Gefühl besonders mächtig pulsieren soll, so ist diese bekanntlich viel mehr die Zeit der Träumerei und der Phantasie als die des ernsten, strengen, wissenschaftlichen Gedankens. Man wird daher aus dem Auftauchen jenes jugendlichen Gefühles, selbst wenn es in der Allgemeinheit, wie Hegel voraussetzt, wirklich vorhanden wäre, auch noch keineswegs mit jenem so ohne weiteres auf „die Gesundheit" desselben schliefsen dürfen. Aber selbst über die vorgebliche Thatsache, dafs wir uns, besonders in der Jugend, „mit der ganzen Natur verbrüdert und in Sympathie fühlen und eine Empfindung von der Weltseele, von der Einheit des Geistes und der Natur haben sollen", denken andere bekanntlich ganz anders. Legt doch Anton Günther seinem ebenfalls noch jugendlichen Neffen Thomas Wendeling die Worte in den Mund: „Die Natur unter mir in gleicher Ebenbürtigkeit mit dem Geiste über ihr anzuerkennen und mit ihr Bruderschaft zu machen — das kann ich nun einmal für allemal nicht. Und lieber will ich sie als Schattenspiel erklären, welches der Geist, unter dem Lichteinflusse von oben, mit seinen eigenen Fingern an den kahlen Wänden seines Hirnschädels instinktartig vornimmt, als dafs ich mich auf du und du mit ihr einlasse." („Vorschule u. s. w." 2. Aufl. I, 56.) Sehen wir aber von der Jugend, deren Gefühl über (Wesens-) Identität oder -Diversität von Geist und Natur (und beider mit Gott, dem Absoluten) zu entscheiden unmöglich berechtigt sein kann, einmal ab, — wer möchte dann für jene und gegen diese seine Stimme abgeben, der auch nur ein einziges Mal die offenbar durch und durch antipantheistische Mahnung des Evangeliums ernstlich erwogen: *Μὴ φοβηθῆτε ἀπὸ τῶν ἀποκτεινόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι· φοβήθητε δὲ μᾶλλον τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γεέννῃ·* (Matth. 10, 28.) Und es ist doch wohl vernünftiger, dem Evangelium zu vertrauen, als „dem zweideutigen Gefühl", zumal dem jugendlichen, „hinter dem sich", wie Schelling betont, „jeder Unsinn verstecken kann". (S. W. 1. Abt. VIII, 49.)

[28.] Bekanntlich sind bei Spinoza die Begriffe Deus, substantia und natura (naturans) inhaltlich identisch; sie bezeichnen in ganz gleicher Weise das eine und einzig vorhandene allen Modis des Denkens und der Ausdehnung oder allen körperlichen und geistigen Erscheinungen immanente reale und kausale Prinzip. Von diesem sagt nun

Spinoza, auf seinem Standpunkte durchaus folgerichtig, ausdrücklich: Deinde prop. 34 part. 1 ostendimus, Dei potentiam nihil esse praeterquam Dei actuosam essentiam, adeoque tam nobis impossibile est concipere Deum non agere quam Deum non esse. (Eth. II, prop. III Schol.)

[29.] Vergl. oben § 5 S. 112 f.

[30.] Günther: „Eurystheus und Herakles", S. 176. Vergl. ähnliche Aussprüche a. a. O. S. 162; 181 u. 182; 193 u. 270. 359. 509 f. „Vorschule u. s. w." 2. Aufl. I, 237. 353; II, 93. 184. 341. „Die Juste-Milieus in der deutschen Philosophie gegenwärtiger Zeit." Wien 1838 S. 77.

[31.] Günther: „Eur. und Herakl." S. 206.

[32.] Zu diesem „von Ewigkeit her" vgl. die Auseinandersetzung in § 3 Nr. 4 u. 5 S. 43 f.

[33.] Die Frage, von welchem Realprinzipe die Natursubstanz die ersten ihre Differenzierung einleitenden Einwirkungen empfangen, wird später geeigneten Orts ihre Lösung finden.

33[a].] Bekanntlich erklärte Descartes den Geist des Menschen als substantia (mere) cogitans, non extensa, dagegen gerade umgekehrt den Leib, ja die ganze Körperwelt als substantia (mere) extensa, non cogitans. Nur eine Stelle. Er schreibt: „Revera nunquam vidi aut percepi, humana corpora cogitare, sed tantum eosdem esse homines, qui habent et cogitationem et corpus. Hocque fieri per compositionem rei cogitantis cum corporea ex eo perspexi, quod rem cogitantem separatim examinando nihil in ea deprehenderim, quod ad corpus pertineret, ut neque ullam cogitationem in natura corporea seorsim considerata" (Resp. ad VI obj. p. 167). Geist und Leib des Menschen oder im allgemeinen Geist und Natur haben daher in ihren Lebensäufserungen oder in ihren Eigentümlichkeiten nichts miteinander gemeinsam, weshalb sie von Descartes denn auch als naturae non modo diversae sed etiam quodammodo contrariae geschildert werden (Synopsis p. 2). Dieser Dualismus machte, von vielen anderen ihm anhangenden Verkehrtheiten selbst abgesehen, jede Einwirkung der einen Substanz auf die andere, jedes commercium vitae von Geist und Leib im Menschen von vornherein zur Unmöglichkeit. Um eine solche Lebensgemeinschaft dennoch herzustellen, mufste, so lange der Dualismus überhaupt noch beibehalten wurde, eine andere Substanz, Gott, zuhilfe genommen werden, und eben das geschah im Occasiona-

lismus eines Geulinx, Malebranche, Clauberg u. a. Konsequenter und energischer aber verfuhr Spinoza, welcher den Descartesschen und occasionalistischen Dualismus von Geist und Natur überhaupt fallen liefs und an seine Stelle den Monismus beider wieder auf den Schild erhob, indem er Geist und Natur für Attribute der Gottheit, der substantia divina erklärte. Rühmlicher wäre es freilich für Spinoza gewesen, wenn er statt mit dem Descartesschen auch jeden andern Dualismus von Geist und Natur, von Gott und Welt preiszugeben und dadurch die Philosophie wieder in die Finsternisse des monistischen Pantheismus hinabzustofsen, versucht hätte, jenen von seinen Fehlern zu befreien und dadurch die wissenschaftliche Begründung der doch auch von dem Judentume, zu dem Spinoza sich bekannte, gelehrten Kreation der Welt vonseiten Gottes vorbereiten zu helfen.

[34.] Die im Texte berührte Ansicht des Aristoteles (sowie die entsprechende des Plato) haben wir schon I, 179 f. Nr. 40 in ziemlicher Ausführlichkeit behandelt. Wir haben dort auch nachdrücklichst auf manche Widersprüche, sowie auf die pantheistischen Elemente hingewiesen, welche sich in dieselbe eingeschlichen. Hier wollen wir noch einen Grundirrtum hervorheben, an dem des Aristoteles (und ähnlich des Plato) Verhältnisbestimmung von Leib und Seele der organischen Naturprodukte leidet und den wir früher mit Stillschweigen übergangen haben.

Nach dem Vorgange Platos sind auch dem Aristoteles „Leben“ und „Selbstbewegung“ identische Begriffe. Er schreibt: (*Κινεῖται*) *τὰ μὲν ὑφ᾽ ἑαυτοῦ, τὰ δὲ ὑπ᾽ ἄλλου, καὶ τὰ μὲν φύσει, τὰ δὲ βίᾳ καὶ παρὰ φύσιν· τό τε γὰρ αὐτὸ ὑφ᾽ ἑαυτοῦ κινούμενον φύσει κινεῖται, οἷον ἕκαστον τῶν ζώων· κινεῖται γὰρ τὸ ζῷον αὐτὸ ὑφ᾽ αὑτοῦ, ὅσων δ᾽ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτοῖς τῆς κινήσεως, ταῦτα φύσει φαμὲν κινεῖσθαι.* (Phys. VIII, 4. 254 b. 12 f.) „Leben“ kommt daher nur den organischen Bildungen der Natur zu, nicht den anorganischen, denn nur jene bewegen sich aus und durch sich selbst. Aber woher stammt die Selbstbewegung der Organismen? Aus der dieselben konstituierenden Materie kann sie nicht stammen, denn diese ist, wie I, 181 schon dargethan wurde, an sich bewegungslos, ihr kommt nur *πάσχειν* und *κινεῖσθαι*, nicht aber *κινεῖν* zu. In den Organismen mufs demnach noch ein anderes Prinzip als die Materie, eine *αἰτία* oder *ἀρχὴ τῆς κινήσεως* stecken und dieses ist die Seele, die *ψυχή*. Die Seele verhält sich demnach, wie Schwegler: „Geschichte der griechischen Philosophie.“ Herausgegeben von Karl Köstlin. 3. Aufl. Freiburg i. B. 1886 S. 299 ganz richtig hervorhebt, — die Seele, sage ich, „verhält sich zum Leibe, wie das *εἶδος* zur *ὕλη*, wie die *ἐνέργεια* (Met. VIII, 3, 2) oder *ἐντελέχεια* zum blofsen *δυνάμει ὄν*, sie ist die *ἐντελέχεια σώματος φυσι-*

κοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος, und zwar die „*πρώτη ἐντελέχεια*" desselben (de anima II, 1) d. h. dasjenige, wodurch die Lebensthätigkeit, zu welcher der materielle Leib potentialiter angelegt ist, wirklich wird und in steter vollendeter Wirklichkeit erhalten wird, so zu sagen das erste Bewegende im Körper. Die Seele ist so wenig materiell als das *εἶδος* überhaupt es ist, sie ist die Materie bewegendes, aber selbst immaterielles und unbewegtes *εἶδος*."

Nun ist die Seele, je nach der verschiedenen Art von Lebensthätigkeit, welche sie ihrem Leibe mitteilt, selbst wieder verschieden. Das Leben der Pflanze läfst sich unter den einen Gesichtspunkt der Ernährung (des Wachstums und der Fortpflanzung) zusammenfassen, daher ist die Pflanzenseele blofs *ψυχὴ θρεπτική*, anima vegetativa. Und da die Funktion des Ernährens allen organischen Wesen, den Pflanzen und den animalischen Individuen, zukommt, so ist ihnen allen die *ψυχὴ θρεπτική* auch gemeinsam. *Ἡ γὰρ θρεπτικὴ ψυχὴ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει, καὶ πρώτη καὶ κοινοτάτη δύναμίς ἐστι ψυχῆς, καθ' ἣν ὑπάρχει τὸ ζῆν ἅπασιν· ἧς ἐστὶν ἔργα γεννῆσαι καὶ τροφῇ χρῆσθαι.* (De an. II, 4. 415 a. 23.) In Tier und Mensch treten zu den vegetativen noch subjektive Lebensfunktionen: Empfindung, Vorstellung, Gefühl von Lust und Unlust, Begehren, aufserdem auch noch Ortsveränderung. Daher gesellt sich in ihnen zur vegetativen noch die sensitive Seele, die *ψυχὴ αἰσθητική*, hinzu. Endlich sehen wir den Menschen zu wahrhaftem und eigentlichem Erkennen, zur Vernunftthätigkeit sich entwickeln. Er hat daher aufser den vorher genannten Seelenvermögen auch noch Vernunft, das *διανοητικόν*, den *νοῦς*, die anima intellectiva der Scholastiker. *Τῶν δὲ δυνάμεων τῆς ψυχῆς αἱ λεχθεῖσαι τοῖς μὲν ὑπάρχουσι πᾶσαι, καθάπερ εἴπομεν, τοῖς δέ τινες αὐτῶν, ἐνίοις δὲ μία μόνη· δυνάμεις δὲ εἴπομεν θρεπτικόν, ὀρεκτικόν, αἰσθητικόν, κινητικὸν κατὰ τόπον, διανοητικόν. ὑπάρχει δὲ τοῖς μὲν φυτοῖς τὸ θρεπτικὸν μόνον, ἑτέροις δὲ τοῦτό τε καὶ τὸ αἰσθητικόν . . . ἑτέροις δὲ καὶ τὸ διανοητικόν τε καὶ νοῦς, οἷον ἀνθρώποις καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἕτερόν ἐστιν ἢ καὶ τιμιώτερον.* (De an. II, 3. 414 a 29 f.) So viel über die aristotelische Psychologie.

Den *νοῦς*, die anima intellectiva des Menschen lassen wir aufser Betrachtung. Auch ist hier nicht der Ort, auf das Verhältnis einzugehen, in welches Aristoteles die beiden anderen Seelenteile — er nennt sie wiederholt *μόρια τῆς ψυχῆς* — oder Seelenvermögen (*δυνάμεις τῆς ψυχῆς*) zueinander gestellt hat. Was wir in möglichster Kürze darthun wollen, ist nur dieses, dafs das Verhältnis, welches unser Philosoph der *ψυχὴ θρεπτικὴ καὶ αἰσθητική* zu ihrem Leibe angewiesen, grundfalsch ist und die Erkenntnis der Natur und ihres Lebens ganz und gar unmöglich macht. Vorher aber sei noch bemerkt, dafs die Scholastiker, zumal Thomas von Aquin, die von Aristoteles aufgestellte Theorie möglichst treu aufgenommen,

überall als richtig vorausgesetzt und in ihren theologisch-philosophischen Lehrgebäuden verwertet haben. Wer sich davon überzeugen will, lese nur Stöckl: „Geschichte der Philosophie des Mittelalters“ II[2], 591 f. § 165. Der von uns beabsichtigte Schlag gegen Aristoteles trifft mithin auch die ganze Scholastik und ist geeignet, die Naturanschauung derselben in ihren Grundfesten zu erschüttern.

In I, 197 f. § 18 haben wir bewiesen, dafs innerhalb der differenzierten Natur aufser dem Stoff oder der Materie als solcher nichts als Substanz, als *οὐσία* oder *ὑποκείμενον*, mit Aristoteles zu reden, anerkannt werden kann. Nun haben wir ferner bewiesen, dafs die Materie als solche nichts Ursprüngliches sondern das Produkt eines Prozesses ist, in welchen das ursprünglich noch nicht materielle indifferente Naturprinzip sich eingelassen und in welchem dieses mittels Diremtion seiner selbst sich erst materialisiert hat. Mit dem Beginne ihrer Differenzierung steht die ursprünglich indifferente und als solche noch leblose Natursubstanz aber auch sofort in aktuellem Leben. Denn Differenzierung einer Substanz ist eben nichts anderes und kann nichts anderes sein als der Übertritt derselben aus der Indifferenz in die Differenz, aus der Potentialität in die Aktualität, aus der Entwickelungslosigkeit und Leblosigkeit in die Entwickelung und aktuelles Leben. Und da nun die Natursubstanz im Zustande ihrer Differenzierung eben die Materie als solche und nur die Materie ist, so kann es auch eine an sich tote oder eine rein passive Materie oder eine Materie, welcher nur ein „Bewegtwerden“ aber schlechterdings kein „Bewegen“ zukomme, wie Plato und Aristoteles und mit ihnen ihre Anhänger im Mittelalter und der neuern Zeit, die Scholastiker und Jesuiten, behaupten, gar nicht geben. Vollzieht sich die Differenzierung der Natursubstanz ja doch auch nur dadurch und sie kann sich nur dadurch vollziehen, dafs sich in dem ursprünglich noch kraftlosen Realprinzip zwei Kräfte: Receptivität und Reaktivität, herausbilden und dafs diese beiden jedem, auch dem kleinsten Teile der differenzierten Natursubstanz, mithin allen Atomen, gleich wesentlich und gleich unverlierbar sind. Und eben deshalb ist zwar kein Teil der Materie eine rein aktive oder absolute Kausalität — sowie die Materie selbst auch keine absolute sondern eine nichtabsolute, kreatürliche Substanz ist — aber jeder Teil derselben ist eine relative Kausalität d. i. eine solche, welche gegen empfangene Einwirkungen zurückwirkt und der also auch, sie befinde sich in einem organischen oder in einem anorganischen Naturprodukte gleichviel, eine eigene und (relativ) autonome Wirksamkeit zukommt. Fragt man daher, was wie in der übrigen Natur so in den organischen Naturgebilden das Leben erzeuge und unterhalte, so ist die einzig richtige Antwort auf diese Frage: die Materie. Innerhalb der differenzierten

Natur ist, wie wir schon oft bemerkt haben, der Materialismus durchaus an seiner Stelle. Die Materie als solche ist wie das Subjekt (die Trägerin), so auch die Erzeugerin (bewirkende Ursache) alles Naturlebens, während die ψυχὴ θρεπτικὴ καὶ αἰσθητική des Aristoteles und der Scholastiker als substantiale, innerhalb der organischen Materie wirksame Formen (formae substantiales) oder εἴδη in das Fabelland gehören. Wie kam nun aber Aristoteles zu seinem folgenschweren, verhängnisvollen Irrtum?

Plato, sein grofser Lehrer, hatte unsere Art- und Gattungsbegriffe unter dem Namen εἴδη substantialisiert (hypostasiert) und verewigt. Das ist, wenn auch durch den Entwickelungsgang der Philosophie geschichtlich begreiflich, so doch sehr widersinnig. Dem gegenüber wendet sich Aristoteles zu einer neuen Untersuchung des Substanzbegriffes. *Τίς ἡ οὐσία*, was ist Substanz? ist eine der Grundfragen der aristotelischen Metaphysik. In schroffem Gegensatz zu Plato fiel die Antwort zunächst dahin aus, dafs dieselbe nicht in einem „Allgemeinen", sondern nur in dem „Einzelnen", dem „Einzeldinge" erschaut werden könne. „Kein allgemeines", sagt Schwegler a. a. O. S. 278, „nichts, was ein *καθόλου*, ein *κοινόν* oder *κοινῇ κατηγορούμενον*, ein *ἓν ἐπὶ πολλῶν* ist, ist *οὐσία*; *οὐσία* ist nur das Einzelwesen, ein *τόδε τι*, ein *καθ' ἕκαστον*. Nicht das Pferd als allgemeiner Begriff, sondern nur *ὅδε ὁ ἵππος*, das einzelne Pferd, ist *οὐσία*. Man kann die *οὐσία* so definieren, sie sei dasjenige, was nicht von einem Subjekt, *καθ' ὑποκειμένου* ausgesagt wird, sondern was selbst Subjekt oder *ὑποκείμενον* ist, wovon das übrige als Prädikat ausgesagt wird; der Begriff Pferd z. B. wird von allen einzelnen Pferden ausgesagt, ist also nicht *οὐσία*; *οὐσία* ist nur das einzelne, bestimmte Pferd, *ὁ τὶς ἵππος*, das nicht von einem andern Ding als Prädikat ausgesagt wird." (S. a. a. O. die Belegstellen.) Schon in diesen Bestimmungen läuft Wahres und Falsches, Richtiges und Unrichtiges in bunter Mischung durcheinander. Wie so?

Richtig ist die Definition der Substanz als eines *ὑποκείμενον* oder als desjenigen (Etwas, Realen), was nicht von einem Subjekte, *καθ' ὑποκειμένου* ausgesagt werde, sondern, was selbst Subjekt sei. Durchaus falsch dagegen ist der von hier aus gemachte Sprung, dafs der substantiale Charakter jedem Einzelwesen auch in seinem ganzen Umfange, allem, was in und an diesem sei, zukomme. Hier hätte Aristoteles, falls er für die Wissenschaft ein gesichertes Fundament hätte legen sollen, schärfer unterscheiden müssen. Das Einzelding z. B. das einzelne Pferd ist freilich Substanz, aber keineswegs das ganze Pferd, sondern an ihm giebt es auch sehr vieles, was nicht Substanz sondern das direkte Gegenteil davon: Accidenz, Erscheinung ist. Substanz ist nur die das Pferd wie jedes andere Naturprodukt konstituierende Materie als solche,

dagegen alle Eigenschaften, Zustände oder Lebensäufserungen dieser Materie fallen dem Gebiete der (nichtsubstantialen, blofs formalen) Erscheinungen anheim z. B. Gröfse, Gestalt, Bewegung u. s. w., mit einem Worte, alles, was wir als Inhalt (Merkmale) in dem Begriffe: Pferd zusammenfassen (vgl. hierzu I, 1 f. § 2). Doch das ist nicht der einzige Irrtum, in den Aristoteles bei der Untersuchung des Substanzbegriffes sich verwickelt hat. An ihn schliefst sich ein zweiter gröfserer und viel verhängnisvollerer an, welcher seine ganze Naturauffassung in eine unheilvolle Verwirrung brachte.

Auch unserm Philosophen entging nicht, dafs jedes (organische, aber auch jedes anorganische) Einzelding der Betrachtung eine doppelte Seite darbiete, die der (dasselbe konstituierenden) Materie (*ὕλη*) und die der Form (*μορφή, εἶδος, τὸ τί ἦν εἶναι*). Durch die Materie hat das Ding Existenz, ist es ein *τόδε τι*. Durch seine (begriffliche) Form aber hat es seine Bestimmtheit, ist es gerade dieses Ding und kein anderes, ist es eine *τοιόνδε τι*. Nun hatte, wie gesagt, schon Plato die Formbestimmtheiten, die (allgemeinen) Begriffe oder die *εἴδη* der Dinge substantialisiert, aber zugleich hatte er dieselben — eine neue Widersinnigkeit — von den Dingen selbst getrennt und ihnen als den einzigen wahrhaften Wesenheiten oder Substanzen eine Existenz an und für sich zugewiesen. Bekanntlich greift Aristoteles die Ideenlehre seines Lehrers gerade an dem zuletzt erwähnten Punkte heftig an. Er bekämpft ihn aus vielen Gründen. Keine Idee ist ihm ein *ἓν παρὰ τὰ πολλὰ* (*αἰσθητά*), sondern eine jede ist ein *ἓν κατὰ τῶν πολλῶν* d. h. die Ideen, die Art- und Gattungsbegriffe der Dinge, sind diesen nicht transcendent sondern immanent (*ἐνυπάρχοντα*). Dagegen läfst Aristoteles den andern Punkt der platonischen Ideenlehre völlig unangetastet stehen. Denn ihm wie dem Plato sind die Ideen, die Art- und Gattungsbegriffe oder die Formbestimmtheiten der Dinge in ganz gleicher Weise Substanzen, ja sie sind dem Aristoteles ebenfalls in vorzüglicherer Weise und mehr Substanzen als selbst die Einzeldinge, in denen sie ihre Wirklichkeit haben und allein haben können, geschweige denn als die Materie, welche als an sich formloses (*ἄμορφον*), unbestimmtes (*ἀόριστον*) und noch völlig qualitätsloses (*ἄπειρον*) Substrat jedesmal erst dadurch zu einem Einzelwesen wird, dafs ein *εἶδος* mit ihr gleichsam sich vermählt und durch seine Wirksamkeit in ihr sie aus der Unbestimmtheit in die Bestimmtheit, aus der Potentialität in die Aktualität hinüberführt. *Ἡ γὰρ κατὰ τὴν μορφὴν φύσις κυριωτέρα τῆς ὑλικῆς φύσεως*, sagt Aristoteles: De part. anim. I, 1, 640 b 28. Und wiederum: *Εἰ τὸ εἶδος τῆς ὕλης πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν, καὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν πρότερον ἔσται διὰ τὸν αὐτὸν λόγον* (Met. VII, 3, 1029 a 5). Jedes Einzelding der anorganischen wie der organischen Natur ist demnach dem Aristoteles ein dualistisches

Wesen, es ist ein σύνολον oder σύνθετον ἐξ ὕλης καὶ εἴδους. Jeder dieser — nebenbei gesagt: an sich gleich „ewiger“ — Bestandteile ist auch Substanz, doch so, dafs der Form, dem εἶδος oder dem τὸ τι ἦν εἶναι die Priorität und gröfsere Würde vor der Materie oder der ὕλη zukommt, denn beide verhalten sich zueinander wie aktuelles zu potentiellem Sein, wie die Wirklichkeit, ἐνέργεια oder ἐντελέχεια zu blofser Möglichkeit, δύναμις. Die εἴδη (die formae substantiales der Scholastiker) sind daher die in aller Materie wirksamen und diese aus ihrer Unbestimmtheit in die Bestimmtheit der Dinge übersetzenden Prinzipien. Jene und nicht die Materie als solche sind die alles Naturleben hervorbringenden Kausalitäten. In den organischen Wesen aber werden die εἴδη Seelen (ψυχαί) genannt. Was sollen wir nun zu dieser Auffassung der Natur und ihres Lebens sagen? Sie drückt das gerade Gegenteil des wahren Sachverhaltes aus, wie sich leicht zeigen läfst.

Vor allem ist der von Aristoteles nach dem Vorgange Platos in die Natur hineingetragene Dualismus von Form und Materie, εἶδος und ὕλη an sich grundfalsch, denn die Natur ist nirgendwo ein dualistisches sondern überall ein monistisches Wesen. Zwar ist die (begriffliche) Bestimmtheit jedes Naturproduktes mit dem in diese Bestimmtheit hineingezogenen Teile der Materie als solchem nicht identisch, aber beide verhalten sich nicht zueinander wie das aristotelische εἶδος zur ὕλη d. i. wie bestimmte (aktuelle) Substanz (ἐνεργείᾳ οὐσία) zur unbestimmten (potentiellen) Substanz (δυνάμει οὐσία: Met. VIII, 2, 1042 b 10), sondern beide verhalten sich zueinander wie die Erscheinung zum Sein, das Accidenz zur Substanz. Und eben weil die Bestimmtheit (das εἶδος) jedes Dinges dem Gebiete der Erscheinung und nicht dem des substantialen Seins angehört, dagegen die Materie als solche die in ihrer und durch ihre jedesmalige Bestimmtheit sich offenbarende Substanz ist, so ist auch nur diese letztere die alles Naturgeschehen verursachende Kausalität. Dadurch, dafs Aristoteles die Sache geradezu umkehrte und die Formbestimmtheiten der Dinge (die εἴδη) als die in der (an sich blofs passiven) Materie wirksamen Kausalitäten ansetzte, hat er die Naturforschung die Jahrhunderte hinab in ganz verkehrte, unheilvolle Bahnen geleitet. Nur von dem endlichen vollständigen Bruche mit der aristotelischen Naturphilosophie ist das Heil der Wissenschaft zu erwarten. Nun sind aber, wie früher bewiesen worden, sowohl die Materie als die Formbestimmtheiten (die individuellen Daseinsformen) der Dinge nichts Ursprüngliches, sondern die Produkte eines Prozesses. Denn die Natursubstanz war ursprünglich d. i. vor dem Beginne ihres Differenzierungsprozesess zwar schon reales Sein oder Substanz, aber noch nicht materielle und auch noch nicht bestimmte Substanz. Beides, Materie und Formbestimmtheit, wurde sie erst infolge ihres Ent-

wickelungs- oder Differenzierungsprozesses. Und so wird man denn sagen müssen, dafs das ursprünglich indifferente Naturprinzip selber in diesem Prozesse sich sowohl materialisiert als in den zahllosen Einzeldingen, in die es sich selber individualisiert, seine Formbestimmtheit sich gegeben hat. Dieser Gesichtspunkt ist fürwahr einem hell leuchtenden Gestirne zu vergleichen, in dessen Glanze die Wege sichtbar werden, die zu dem relativ höchsten Verständnisse der Natur und ihres Lebens hinanführen, während die besprochenen Ansichten des Aristoteles nur Irrlichter sind, die das Auge des Forschers um so mehr von dem rechten Wege ablenken, je gläubiger er sich ihnen als seinen Führern anvertraut.

[**35.**] Günther: „Eur. u. Her." S. 42.

[**36.**] A. a. O. Vgl. auch die oben S. 145 aus Günthers „Juste-Milieus" mitgeteilte Stelle.

Wie zur Zeit der vorzugsweise durch Schelling und Hegel grofs gezogenen falschen Naturphilosophie giebt es bis in die Gegenwart hinein immer noch philosophierende Naturforscher, welche das subjektive sogen. seelische (psychische) Leben der Natur nicht erst mit der Tierwelt, sondern schon weit früher beginnen lassen und infolge dessen schon von einer Beseelung des Pflanzenreichs, ja selbst der gesamten anorganischen Natur recht vieles zu erzählen wissen. Unter den jüngsten Vertretern dieser Ansicht wollen wir einen Hauptrepräsentanten herausgreifen, den vor wenigen Jahren verstorbenen Professor der Physik an der Universität Leipzig, Gustav Theodor Fechner.

Schon im Jahre 1848 gab Fechner eine XII, 399 Seiten umfassende Schrift heraus: „Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen", deren Zweck war, „die Pflanzen in einer allgemein gottbeseelten Natur als eines individuellen Anteils dieser Beseelung wieder teilhaftig erscheinen zu lassen" (S. VIII). Demzufolge schreibt denn Fechner den Pflanzen nicht nur Empfindung, Begierde und Gefühl (S. 13. 16. 22 u. 23) zu, sondern überhaupt „ein reich entwickeltes Sinnesleben, ein entwickelteres sogar als den Tieren, mit Versagung aber höherer geistiger Befähigung" (S. 309 u. 310). Und wer das alles mit Fechner nicht glauben will, der wird von ihm „kleinen Kindern" verglichen, die „eine Gans nicht für einen Vogel gelten lassen" (S. 18) oder „Bauern", welche „die Geister bei Tage, die leibhaftig da sind, nicht sehen wollen, weil sie von Kindsbeinen an gehört haben, es wären keine da" (S. 19). Dasselbe Thema, nur in viel weiterer Ausdehnung, behandelte Fechner einige Jahre später in seinem dreibändigen „Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits. Vom Standpunkt der Naturbetrachtung." Leipzig 1851. In ihm will er

der, wie er klagt, „fast verschollenen Ansicht, dafs die ganze Natur lebendig und göttlich beseelt sei, wieder Geltung verschaffen“. Daher „kann die frühere Schrift, Nanna, insofern als Vorläuferin des Zend-Avesta gelten, als dort wie hier versucht wird, das Gebiet der individuellen Beseelung über die gewöhnlich angenommenen Grenzen hinaus zu erweitern, dort aber in abwärts gehender, hier in aufwärts gehender Richtung“ (I, S. III u. IV). „Denn“, sagt er, „ich habe früherhin (in der ‚Nanna‘), der gewöhnlichen Meinung gegenüber, behauptet, dafs die Pflanzen beseelte Wesen seien. Nun behaupte ich, dafs auch die Gestirne es sind, mit dem Unterschiede nur, dafs sie eine höhere Art beseelter Wesen sind, indes die Pflanzen eine niedrigere Art“ (I, 1). Und wieder, nach langer Zwischenzeit, kommt Fechner auf dieselbe Sache noch einmal zurück in seiner Schrift: „Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht“ aus dem Jahre 1879. Auch hier „steigt ihm über der Welt der einzelnen menschlichen Bewufstseinskreise eine höhere Welt in den Bewufstseinskreisen der Gestirne auf und hat der hochentwickelte Menschengeist, selbst nur ein kleiner Kreis in einem dieser grofsen Kreise, neben sich die kindliche Seelenstufe der Pflanzen. Im göttlichen Kreise ist endlich alles Bewufstsein ein- und abgeschlossen, und indes kein nachbarlicher Kreis um den Inhalt des andern weifs, hat der göttliche Kreis alle zum Inhalt mit Vermittelungen zwischen allen und Vermittelungen über allen“ (S. 30). Doch — genug von diesen und ähnlichen Phantastereien ohne Wahrheit, die mit vollem Rechte, wie Fechner selbst sich ausdrückt, „von den Materialisten am einen, von den Idealisten am andern Ende gezaust, von den Naturforschern kopfschüttelnd auf Nimmerwiedersehen beseitigt worden sind“ (S. 29). Wir würden derselben auch mit keiner Silbe Erwähnung gethan haben, wenn Fechners Verteidigung der Beseelung alles Daseienden nicht auf einer Grundlage ruhte und aus dieser herauswüchse, die durch und durch pantheistisch ist und die nichtsdestoweniger von jenem fort und fort als diejenige ausgegeben wird, über welcher auch der Lehrbegriff des positiven Christentums errichtet sei. Zwar hält Fechner nicht für unmöglich, dafs „man nach roher (?!) Fassung der Grundidee seines Zend-Avesta (wohl) glauben könnte, es solle hier ein Heidentum statt des Christentums gepredigt werden“, aber er selbst ist doch der Ansicht, dafs durch denselben „die Grundlagen des Christentums selbst gekräftigt und zu neuer Entwickelung befähigt werden“ (I, S. XII). Demnach sieht Fechner die Ansicht als eine christliche an, derzufolge es „weitere oder engere Bedeutungen von Gott“ giebt, „wovon die weiteste immer die bleibt, welche zu Gott ohne Abzug alles rechnen läfst, was überhaupt existiert“ (I, 333). „Gott ist mit einem Worte alles in allem“ (I, 326). Er ist zunächst „absoluter Geist, Allgeist“. Gott als dem „Allgeiste“ gegen-

über sind „die unter ihm begriffenen individuellen Geister der Geschöpfe seine geistigen Teilwesen“ (I, 329 u. 330). Dagegen ist „die Natur (die materielle Erscheinungswelt) der göttliche Leib“ (I, 330), sie ist „die äufsere Seite des göttlichen Daseins selbst und etwas zu Gott mit Gehöriges“ (I, 328), Gott „äufsert sich in derselben als ein ihr immanentes lebendiges Wesen oder anders . . . . die Natur selbst ist eine Gott immanent bleibende Äufserung desselben“ (I, 329). Und diese Verhältnisbestimmung von Gott und Welt, derzufolge Gott nichts ist als der der Welt (Geist und Natur) immanente allgemeine Wesensgrund, freilich so, dafs jenem, allerdings ungerechtfertigterweise, auch als solchem, abgesehen von den individuellen Bildungen, in die er sich selber entfaltet hat, Bewufstsein und Persönlichkeit zugeschrieben wird — diese Verhältnisbestimmung von Gott und Welt, sage ich, darf bis in unsere Tage hinein von Fechner, einem angesehenen deutschen Universitätslehrer, als diejenige ausgegeben werden, durch welche „die Grundlagen des Christentums gekräftigt und zu neuer Entwickelung befähigt werden“ !? Sollte man so etwas in den Gauen unseres auf der Höhe der Intelligenz stehenden Vaterlandes auch nur für möglich halten? Und wenn Fechner nur der Einzige wäre, der so urteilte! Aber ganze Legionen deutscher Gelehrten sind in seinem Gefolge. Fürwahr! Es gehört wenig Mut und geringe Einsicht dazu, um diesen Weisen das Wort zuzurufen, dafs sie vom Christentume nicht einmal das ABC erlernt haben. Kennten sie dieses, so würden sie ja wissen, dafs jenes von Gott als dem immanenten Wesensgrunde der Welt und von dieser als der Erscheinung Gottes nichts weifs und so lange es sich selbst versteht, nichts wissen kann. Denn das Christentum verkündet Gott als den Schöpfer der Welt und nicht als ihren Erzeuger, d. i. als denjenigen, der die Welt in allen ihren Faktoren (Geist, Natur und Mensch) zwar gesetzt, aber nicht so gesetzt hat, dafs er sein eigenes Wesen in die Welt entlassen oder jenes zu dieser gemacht, sondern so, dafs er die Welt als einen (formalen und negativen) Gedanken seiner Intelligenz (als den Gedanken von nichtabsoluten Realprinzipien) durch die Allmacht seines Willens in die Substantialität erhoben hat, damit der (formale) Nichtgott in ihm d. i. der Weltgedanke durch ihn ebenso real werde, wie er selber der absolut Reale ist. Und nur diejenigen, welche der Weltschöpfung in diesem Sinne in der Wissenschaft das Wort reden, sind Verteidiger des positiven Christentums, während alle, die in Fechners Fufstapfen treten, es sei ihnen bewufst oder unbewufst, nur dazu beitragen, jenes zu ruinieren und dem im Denken und Leben der Gegenwart schon allzu tief wieder eingedrungenen Heidentum, so viel an ihnen liegt, zu vollständigem Siege zu verhelfen. (Vgl. zu dem vorher Bemerkten den Artikel: „Zur Würdigung G. Th. Fechners von

Dr. Th. Achelis in der von Lazarus und Steinthal herausgegebenen „Zeitschrift f. Völkerspychologie und Sprachwissenschaft“, XIX. Bd., 2.—3. Heft. Leipzig 1889, S. 164—192. Achelis nennt Fechner u. a. auch „einen philosophischen Kopf ersten Ranges“, ohne aber eine philosophische Leistung ersten Ranges bei ihm nachzuweisen. Übrigens geht auch aus Achelis' Darstellung Fechners phantastisch ausgestalteter Pantheismus klar hervor, nur daſs jener sich nicht veranlaſst sieht, selbst nur ein tadelndes Wort gegen denselben auszusprechen.)

[37.] Der im Texte vorkommenden Behauptung, daſs der Geist (des Menschen), einmal seiner selbstbewuſst geworden, diesen Lichtgedanken nie mehr verliere, widerspricht nicht die oft sich ereignende entgegengesetzte Thatsache in dem dermaligen Leben des Menschen, wie der Leser aus I, 92 f. sich überzeugen kann.

[38.] Das im Texte über Kants Einschränkung alles menschlichen Erkennens auf die Welt der Erscheinungen kurz Bemerkte habe ich ausführlicher behandelt in: „Zur Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie“, S. 77 f. und I, 64—68. 148 u. 149. 184—186. Über Günthers Ansicht vom menschlichen Geiste als einem „geborenen Metaphysiker“ s. dessen „Juste-Milieus“ S. 12. 40 u. 41. 61 u. v. a. St.

[39.] Vgl. u. a. I, 78 fg.

[40.] Helmholtz: „Vorträge u. Reden“, I, 7.

[41.] A. Ladenburg: „Vorträge über die Entwickelungsgesch. der Chemie in den letzten hundert Jahren“, Braunschweig 1869, S. 15 f. Auch in den vorhergehenden Bemerkungen über den Entwickelungsgang der neuern Chemie habe ich mich an Ladenburg angeschlossen, ohne ihn überall wörtlich zu citieren. Viel bestimmter als Ladenburg spricht sich über die Konstanz der Materie Helmholtz aus. „Die ältere Ansicht von der Natur der Wärme war, daſs sie ein Stoff sei, zwar sehr fein und unwägbar, aber dennoch unzerstörbar und unveränderlich in ihrer Quantität, welches letztere bekanntlich die wesentliche Grundeigenschaft jeder Materie ist.“ („Vorträge und Reden“ I, 172. Vergl. I, 178.) Ganz verkehrt ist Hegels Ansicht, welcher die Materie als vergänglich ansieht, worin Schopenhauer kurzer Hand das Zeichen eines „Dummkopfs“ erblickt. (S. W. IV [2], S. xxiii.) Eine ebenso zutreffende als begeisterte Charakterisierung des doppelten Verdienstes, welches Lavoisier in der Chemie sich erworben, findet sich bei Ferdinand Hoefer: „Histoire de la Chimie“, 2. édition. Tome second. Paris 1869, p. 487. Sie lautet: „Pour renverser l'empire d'un système, il suffit d'un esprit révolutionaire; mais, pour élever sur des ruines un

édifice nouveau, il faut un génie créateur. Lavoisier eut l'un et l'autre. C'était l'homme qu'il fallait pour renverser la théorie du phlogistique, pour réunir des faits épars en un faisceau compacte, et pour jeter les bases d'une école dont l'enseignement se perpétue." Übrigens ist mit dem im Texte über die Konstanz der Materie Vorgetragenen zu vergleichen mein „Emil Du Bois-Reymond u. s. w." S. 62 f.

[**42.**] Man erinnere sich z. B. folgender Aussprüche Kants. „Eigentliche mathematische Sätze sind jederzeit Urteile a priori und nicht empirisch, weil sie Notwendigkeit bei sich führen, welche aus Erfahrung nicht abgenommen werden kann." (S. W. III, 19.) Oder: „Wenn mich Erfahrung Gesetze, unter denen das Dasein der Dinge steht, lehren soll, so müfsten diese, so ferne sie Dinge an sich selbst betreffen, auch aufser meiner Erfahrung ihnen notwendig zukommen. Nun lehrt mich die Erfahrung zwar, was da sei und wie es sei, niemals aber, dafs es notwendigerweise so und nicht anders sein müsse. Also kann sie die Natur der Dinge an sich selbst niemals lehren"(III, 53 u. 54. Vgl. noch II, 35 Nr. 3; II, 41 Nr. 3; II, 52 u. 53 u. a. v. a. St.). Freilich kann es keinem Kenner der Kantischen Philosophie verborgen sein, dafs Kants Ansicht von der Erfahrung einer sehr einseitigen Betrachtung derselben ihre Entstehung verdankt. Er setzt dieselbe ohne weiteres mit (innerer oder äufserer) Wahrnehmung identisch, während er von der Erfahrung, die der Geist des Menschen über die Wahrnehmung seiner eigenen Erscheinungen hinaus von sich selber als Real- und Kausalprinzip macht, keine Ahnung hat. Mit anderen Worten: Kant hat niemals während seiner langen wissenschaftlichen Laufbahn einen Einblick gewonnen in den Prozefs, durch welchen der Geist des Menschen aus einem bewufstlosen ein seiner selbst bewufster, aus einem indifferenten ein differenter, aus einem blofsen Realprinzipe ein Real- und Kausalprinzip wird. Und weil Kant diese Einsicht und mit derselben die Kenntnis derjenigen Erfahrung, die der Geist des Menschen an und von sich selber macht, abging, so degradierte er die Kategorieen, diese wesentlichen Momente in der Lebensentfaltung des Geistes, zu an sich leeren, inhaltslosen Erkenntnisformen a priori, denen ein Inhalt nur von aufsen her in den Eindrücken der Sinne gegeben werden könne. Dieser Mangel der Kantischen Erkenntnistheorie ist das Hauptgebrechen seiner Philosophie; ihn ausmerzen heifst sein grofses Unternehmen zu einem glücklichen Ende führen. Übrigens findet der Leser Ausführlicheres über Kants Begriff der Erfahrung in meiner Schrift: „Zur Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie", S. 16 ff.

[**43.**] Siehe unsern „Emil Du Bois-Reymond u. s. w." S. 62 f. 236 f. Nr. 18. Ferner I, 87 u. 168 f. Nr. 23.

[44.] „Vorträge und Reden“ I, 27.

[45.] A. a. O. I, 151. Vgl. I, 187.

[46.] A. a. O. I, 152. Vgl. I, 41.

[47.] A. a. O. I, 187. Vgl. I, 44; II, 81 u. 82. In den angezogenen Aussprüchen trägt Helmholtz kein Bedenken, die Worte: „Das Naturganze, die Natur“ und „das Weltall“ promiscue zu gebrauchen und beide inhaltlich identisch zu setzen. Ich habe dieses Verfahren schon scharf gerügt in „Emil Du Bois-Reymond u. s. w.“ S. 74 f. Der Grund, warum Helmholtz diesen Mifsgriff sich zuschulden kommen läfst, tritt in seinen Schriften auch offen zutage; er liegt, wie bei Du Bois, in seinem Wesensmonismus oder in seiner monistischen Weltanschauung. Man vergleiche z. B. den in mehr als einer Beziehung merkwürdigen Schlufs in seiner Abhandlung: „Die Thatsachen in der Wahrnehmung“ aus dem Jahre 1878 in „Vorträge und Reden“ I, 241—251. Ferner I, 81 u. 82 u. I, 90—93.

[48.] Helmholtz a. a. O. I, 151 u. 152. Derselbe hat noch manche andere Beiträge zur Geschichte des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft geliefert. Vgl. a. a. O. I, 38 u. 39. 41 u. 42. 60—74. An dieser Stelle zeichnet H. mit grofser Sachkenntnis gegen E. Dühring das Mafs des Verdienstes, welches R. Mayer bezüglich des erwähnten Gesetzes für sich in Anspruch nehmen kann. Vgl. ferner II, 191 f.

[49.] A. a. O. I, 185 f.

[50.] A. a. O. I, 28 u. 29.

[51.] A. a. O. I, 186 u. 187.

[52.] A. a. O. I, 33. „Man nennt die Bewegung einer Masse, insofern sie Arbeitskraft vertritt, die lebendige Kraft der Masse. Das Wort lebendig bezieht sich hier natürlich in keiner Weise auf lebende Wesen, sondern soll die Kraft der Bewegung nur unterscheiden von dem ruhigen Zustande unveränderten Bestehens, in dem sich z. B. die Schwerkraft eines ruhenden Körpers befindet, welche zwar einen fortdauernden Druck gegen seine Unterlage unterhält, aber keine Veränderung hervorbringt“ I, 165: „Die Arbeitskraft der Geschwindigkeit oder, was dasselbe bedeutet, die lebendige Kraft der bewegten Masse u. s. w.“ Übrigens bemerkt Helmholtz I, 163, dafs „der Name: lebendige Kraft nicht glücklich gewählt sei“, weil „er zu leicht verleite, an die Kraft lebender Wesen zu denken“. Nun! Das ist, will mir scheinen, nicht das Schlimmste, was an der Kräftetheorie der heutigen Naturforschung auszustellen ist.

[52[a].] Über die Möglichkeit des im Texte besprochenen Stillstandes der Natur berichtet Helmholtz im Jahre 1854 in „Vorträge und Reden“ I, 41 f. in folgender Art.

„Daraus, daſs kein Teilchen Arbeitskraft absolut verloren geht, folgt noch nicht, daſs es nicht für menschliche Zwecke unanwendbar werden könne. In dieser Beziehung sind die Folgerungen wichtig, welche William Thomson aus dem schon erwähnten Gesetze von Carnot gezogen hat. Dieses Gesetz, welches Carnot allerdings fand, indem er sich bemühte, die Beziehungen zwischen Wärme und Arbeit aufzusuchen, welches aber keineswegs zu den notwendigen Folgerungen der Erhaltung der Kraft gehört und durch Clausius erst in dem Sinne abgeändert ist, daſs es jenem allgemeinen Naturgesetze nicht mehr widerspricht, giebt einen gewissen Zusammenhang an zwischen der Zusammendrückbarkeit, Wärmekapacität und Ausdehnung durch Wärme für alle Körper. Es ist noch nicht als vollständig thatsächlich erwiesen zu betrachten, hat aber durch einige merkwürdige Thatsachen, die man aus ihm vorausgesagt und später durch Versuche bestätigt hat, eine groſse Wahrscheinlichkeit bekommen. Man kann ihm auſser der von Carnot zuerst aufgestellten mathematischen Form auch folgenden allgemeinern Ausdruck geben: „Nur wenn Wärme von einem wärmern zu einem kältern Körper übergeht, kann sie und auch dann nur teilweise, in mechanische Arbeit verwandelt werden.“

„Die Wärme eines Körpers, den wir nicht weiter abkühlen können, können wir auch nicht in eine andere Wirkungsform, in mechanische, elektrische oder chemische Kräfte zurückführen. So verwandeln wir in unsern Dampfmaschinen einen Teil der Wärme der glühenden Kohlen in Arbeit, indem wir sie an das weniger warme Wasser des Kessels übergehen lassen; wenn aber sämtliche Körper der Natur eine und dieselbe Temperatur hätten, würde es unmöglich sein, irgendeinen Teil ihrer Wärme wieder in Arbeit zu verwandeln. Demgemäſs können wir den gesamten Kraftvorrat des Weltganzen (?) in zwei Teile teilen: der eine davon ist Wärme und muſs Wärme bleiben, der andere, zu dem ein Teil der Wärme der heiſseren Körper und der ganze Vorrat chemischer, mechanischer, elektrischer und magnetischer Kräfte gehört, ist der mannigfachsten Formveränderung fähig und unterhält den ganzen Reichtum wechselnder Veränderungen in der Natur.“

„Aber die Wärme heiſser Körper strebt fortdauernd durch Leitung und Strahlung auf die weniger warmen überzugehen und Temperaturgleichheit hervorzubringen. Bei jeder Bewegung irdischer Körper geht durch Reibung oder Stoſs ein Teil mechanischer Kraft in Wärme über, von der nur ein Teil wieder zurück verwandelt werden kann; dasselbe ist in der Regel bei jedem chemischen und elektri-

schen Prozesse der Fall. Daraus folgt also, dafs der erste Teil des Kraftvorrates, die unveränderliche Wärme, bei jedem Naturprozesse fortdauernd zunimmt, der zweite, der der mechanischen, elektrischen, chemischen Kräfte, fortdauernd abnimmt; und wenn das Weltall (?) ungestört dem Ablaufe seiner physikalischen Prozesse überlassen wird, wird endlich aller Kraftvorrat in Wärme übergehen und alle Wärme in das Gleichgewicht der Temperatur kommen. Dann ist jede Möglichkeit einer weitern Veränderung erschöpft, dann mufs vollständiger Stillstand aller Naturprozesse von jeder nur möglichen Art eintreten. Auch das Leben der Pflanzen, Menschen und Tiere kann natürlich nicht weiter bestehen, wenn die Sonne ihre höhere Temperatur und damit ihr Licht verloren hat, wenn sämtliche Bestandteile der Erdoberfläche die chemischen Verbindungen geschlossen haben werden, welche ihre Verwandtschaftskräfte fordern. Kurz das Weltall (?) wird von da an zu ewiger Ruhe verurteilt sein."

„Diese Folgerung des Gesetzes von Carnot ist natürlich nur dann bindend, wenn sich das Gesetz bei fortgesetzter Prüfung als allgemeingültig erweist. Indessen scheint wenig Aussicht zu sein, dafs es nicht so sein sollte. Jedenfalls müssen wir Thomsons Scharfsinn bewundern, der zwischen den Buchstaben einer schon länger bekannten kurzen mathematischen Gleichung, welche nur von Wärme, Volumen und Druck der Körper spricht, Folgerungen zu lesen verstand, die dem Weltall (?), aber freilich erst nach unendlich langer Zeit, mit ewigem Tode drohen."

[53.] Vgl. J. Steiner a. a. O. S. 3.

[54.] „Vorträge und Reden" 35.

[55.] A. a. O. I, 172 f. teilt Helmholtz eine ganz Reihe von Thatsachen mit, durch welche „die ältere Ansicht von der Natur der Wärme, dafs sie ein Stoff sei, zwar sehr fein und unwägbar, aber dennoch unzerstörbar und unveränderlich in ihrer Quantität, welches letztere bekanntlich die wesentliche Grundeigenschaft jeder Materie ist", in unserm Jahrhundert erschüttert und allmählich als unhaltbar gänzlich beseitigt wurde. Auf Grund dieser Thatsachen, heifst es dann I, 178, ist es uns nicht mehr erlaubt, „die Wärme als einen Stoff zu betrachten, weil die Quantität derselben nicht unveränderlich ist . . . . Wir müssen daraus vielmehr schliefsen, dafs die Wärme selbst eine Bewegung sei, eine innere unsichtbare Bewegung der kleinsten elementaren Teile der Naturkörper . . . Welche Form (aber) diese innere Bewegung habe, läfst sich bisher nur bei den Luftarten (den Gasen) mit einiger Wahrscheinlichkeit sagen." Vgl. I, 40.

[56.] „Vorträge und Reden“, I, 188. Vergl. I, 29: „Das Perpetuum mobile sollte unerschöpfliche Arbeitskraft ohne entsprechenden Verbrauch, also aus nichts, erschaffen.“ Unmittelbar vorher wird das Perpetuum mobile als eine Maschine charakterisiert, welche „sich ihre Arbeitskraft unaufhörlich aus sich selbst erzeugen sollte“; „Kraftentwickelung“ oder „Krafterzeugung aus sich selbst“ wird als die wesentlichste Eigenschaft desselben angegeben. Hieraus ersieht man auf das deutlichste, dafs selbst ein Helmholtz die Begriffe „schaffen aus nichts“ und „entwickeln oder erzeugen aus sich selbst“ inhaltlich in eins zusammenfallen läfst. Wenn aber das an dem grünen Holze geschieht, was läfst sich dann erst von dem dürren erwarten!

[57.] Vergl. die in mancher Hinsicht verdienstliche Arbeit von Dr. Friedrich Pfaff, Professor an der Universität Erlangen, unter dem Titel: „Die Entwickelung der Welt (mufs heifsen: ‚der Natur‘) auf atomistischer Grundlage. Ein Beitrag zur Charakteristik des Materialismus“. Heidelberg 1883. S. vi u. 208. An der letztern Stelle nennt der Verfasser das Gesetz von der Erhaltung der Kraft oder den Satz: „Die Summe der potentiellen und kinetischen Energie sei zu allen Zeiten eine unveränderliche Gröfse“, einen „schönen Satz“, gegen den „vom Standpunkte des Physikers aus nichts einzuwenden sei“. Indessen will Pfaff den Satz als „ein absolut gültiges Axiom“ nicht anerkennen. Als ein solches verkünde ihn der Materialismus, der „damit seine Theorie der Weltentwickelung und des beständigen Kreislaufes derselben stützen wolle“. Das aber sei „ein Schwindel, dem man entgegen treten müsse“. Pfaff stützt seine Behauptung auf die Ansicht, dafs sich schliefslich alle potentielle Energie in Wärme umwandeln müsse, diese aber, „da unsere Welt nicht mit einer die Wärme absolut zurückhaltenden Hülle umgeben sei, unaufhaltsam hinaus in den unendlichen Weltraum gehe und nicht wieder kehre“. Demnach müssen wir, meint Pfaff, zugestehen, dafs „die Summe der Energie in der Welt stetig geringer wird, dafs also streng genommen nicht von einer Erhaltung der Kraft die Rede sein kann, sondern dafs eine fortwährende Entkräftung infolge des unausgesetzten Wärmeverlustes, schliefslich der Tod an Altersschwäche von der Physik unserer Welt in sichere Aussicht gestellt ist, aus dem diese Wissenschaft keine Auferstehung kennt.“ (S. 209. Vergl. S. 204 f.) Nicht mit derselben Zuversicht urteilt über den Wärmeverlust für die Welt d. i. die Gesamtnatur Helmholtz, wie die in Anm. 11a S. 245 angeführten Worte desselben beweisen. Wir unserseits bekennen offen, dafs wir auf Helmholtzens, nicht auf Pfaffs Seite stehen. Wir fürchten dadurch ebenso wenig dem vulgären Materialismus in die Hände zu fallen, als dies dadurch der Fall ist, dafs wir folgende Sätze Pfaffs nicht anerkennen. „Aus unseren letzten Betrachtungen“,

schreibt er, „geht deutlich hervor, dafs der Hauptsatz des Materialismus: der Stoff mit den ihm eigenen Kräften sei ewig vorhanden, in keiner Weise mit den Ergebnissen der Naturforschung in Übereinstimmung steht, sondern ihr geradezu widerspricht und eine der Grundlehren der Physik, eben die mechanische Wärmelehre, als eine völlige Irrlehre bezeichnen mufs.“ Und: „es ist ganz klar, dafs die Welt (die Natur) nicht schon von Ewigkeit her vorhanden sein kann, sondern in einem ganz bestimmten Augenblicke vor einer ganz bestimmten Zahl von Jahren ihre Entwickelung begonnen habe“ (S. 207). Denn es kommt nur darauf an, den Begriff einer möglicherweise ewigen Existenz der Natursubstanz und einer ewigen Entwickelung derselben richtig zu fassen, um ihn ganz ungefährlich und antimaterialistisch erscheinen zu lassen.

[58.] „Vorträge und Reden“ I, 41.

[59.] Th. Weber: „Emil du Bois-Reymond etc.“ S. 181 f. und 255 f. Nr. 33. Büchners im Texte citierte Schrift liegt uns in der 9. Auflage aus dem Jahre 1867 vor Augen. S. xxxiv stellt er den Begriff der „Ewigkeit“ der Welt zu dem eines „Anfanges“ oder „Geschaffenseins“ derselben in Gegensatz und, indem er jene behauptet, schliefst er dieses als unmöglich aus. (Vergl. S. lix.) Dabei ist er der wunderlichen Meinung, dafs sich beide Begriffe nur „schwer mit unseren endlichen Verstandeskräften vertrügen“ oder „begreifen liefsen“. „Eines“, heifst es, „ist uns so wenig vorstellbar wie das andere. Unser Denken geschieht in Raum und Zeit und ist ohne absolute Begriffe; deswegen können wir uns in der Vorstellung nicht von diesen Schranken emanzipieren.“ Diese an Gedankenlosigkeit streifende Konfusion wird freilich begreiflich bei einem Manne, welcher durch die Geschichte der Erkenntnistheorie nur wie im Sturme geeilt ist und in dem Wahne lebt, als unantastbares Endergebnis derselben folgenden Satz aussprechen zu können: „Moleschott nennt den Menschen ein Produkt seiner Sinne, und in der That lehrt eine unbefangene Beobachtung, dafs alles, was wir wissen, denken, empfinden, nur eine geistige Reproduktion dessen ist, was wir oder andere Menschen vor uns auf dem Wege der Sinne von aufsen empfangen haben. Irgendwelche Kenntnis, welche über die uns umgebende und unseren Sinnen zugängliche Welt hinausreichte, irgendwelches übernatürliche und absolute Wissen ist unmöglich und nicht vorhanden“ (S. 163 u. 164).

[60.] J. Steiner: „Grundrifs der Physiologie des Menschen.“ S. 3.

[61.] Matth. VIII, 23 f., Marc. IV, 35 f., Luk. VIII, 22 f.

[62.] Der im Texte wieder berührte Dualismus des Gedankens

und die daraus abgeleitete Wesensdiversität von Geist und Natur wird in der Philosophie der Gegenwart, wie unseren Lesern hinreichend bekannt, fast einmütig in Abrede gestellt. Es geschieht dies nicht selten auf Grund einer Behauptung, von der man sagen sollte, daſs kein besonnener und überlegter Mann sie wagen würde, nämlich der Behauptung, daſs auch das Tier ein seiner selbst bewuſstes Subjekt, ein Ich sei. So schreibt Ludwig Büchner im Zusammenhange mit einer sinnlosen Kritik des Descartesschen Satzes: Ego cogito ergo sum und mit ebenso sinnlosen Auslassungen über die Beschaffenheit des Selbstbewuſstseins ohne alles Bedenken: „Auch das Tier hat (?!) ein Ich und ein Selbstbewuſstsein“ (a. a. O., S. xxi). Viel drastischer ist Schopenhauer. Descartes, meint er, habe „aller Evidenz zum Trotz am entschiedensten und grellsten die gänzliche (?) Verschiedenheit zwischen Mensch und Tier ausgesprochen“. „Da sollten“, heiſst es dann weiter, „am Ende gar die Tiere sich nicht von der Auſsenwelt zu unterscheiden wissen und kein Bewuſstsein ihrer selbst, kein Ich haben (?)! Gegen solche abgeschmackte Behauptungen darf man nur auf den jedem Tiere, selbst dem kleinsten und letzten, inwohnenden grenzenlosen Egoismus hindeuten, der hinlänglich bezeugt, wie sehr die Tiere sich ihres Ichs, der Welt oder dem Nicht-Ich gegenüber, bewuſst sind. Wenn so ein Kartesianer sich zwischen den Klauen eines Tigers befände, würde er auf das deutlichste inne werden, welchen scharfen Unterschied ein solcher zwischen seinem Ich und Nicht-Ich setzt. Solchen Sophistikationen der Philosophen entsprechend finden wir, auf dem populären Wege, die Eigenheit mancher Sprachen, namentlich der deutschen, daſs sie für das Essen, Trinken, Schwangersein, Gebären, Sterben und den Leichnam der Tiere ganz eigene Worte haben, um nicht die gebrauchen zu müssen, welche jene Akte beim Menschen bezeichnen, und so unter der Diversität der Worte die vollkommene Identität der Sache zu verstecken.“ Das aber sei, orakelt Schopenhauer, ein „elender Kunstgriff“ und dieser „ohne Zweifel das Werk europäischer Pfaffenschaft, die, in ihrer Profanität, nicht glaubt weit genug gehen zu können im Verläugnen und Lästern des ewigen Wesens, welches in allen Tieren lebt“ (S. W. iv², 238 f.) Nun! Schimpfereien sind doch keine Gründe, und die Gründe, welche Schopenhauer für sich anführt, sind lauter solche argumenta ad hominem, die dem Rohen und Wilden wohl einleuchten werden, vor denen die Vernunft des Philosophen aber erröten sollte. Oder welcher nur halbwegs Besonnene kann die den Tieren offenbar zukommende Fähigkeit, sich von der Auſsenwelt zu unterscheiden, mit dem Bewuſstsein ihrer selbst oder dem Ichgedanken identisch setzen? Hat der letztere denn die Unterscheidung des denkenden Subjekts von der Auſsenwelt und nicht vielmehr die der jenem immanenten Erscheinungen von ihm selber als der sub-

stantialen und kausalen Wurzel dieser zum Inhalte? Und ist die erstere Unterscheidung in einem denkenden Subjekte, wie dem Tiere, etwa nicht möglich, ohne dafs es auch zu der letztern vorzudringen und hierdurch ein Ich zu werden imstande ist? Wer so etwas behaupten kann, beweist dadurch eben nur, dafs er in der Erkenntnistheorie die Kinderschuhe noch nicht ausgezogen hat, wovon sich zu überzeugen dem unbefangenen Leser unsere Metaphysik ausreichende Gelegenheit bieten dürfte.

[**63.**] „Unendlichkeit“ prädizieren wir nicht vom Raume, sondern nur von Gott. Denn jener Begriff in seiner wahren Fassung hat mit dem Raume und dessen Verhältnissen gar nichts zu thun. Wie vielmehr die Endlichkeit der Kreatur in ihrer Beschränktheit und Bedingtheit besteht, so werden die nachfolgenden Untersuchungen Gott deshalb als eine unendliche Substanz darthun, weil er sich in denselben als unbedingtes und unbeschränktes Sein ergeben wird. Es wäre in der That wünschenswert, wenn das Wort „unendlich“ nur mehr auf Gott angewandt und in dem von uns angegebenen Sinne genommen würde. Dadurch wäre manchem Unfuge, der mit dem Begriffe in der Wissenschaft getrieben wird, von vornherein der Weg verlegt.

[**64.**] Gegner des I. Bandes der „Metaphysik“ haben mir vorgeworfen, dafs für mich weder Goethe noch Darwin gelebt hätten (S. das Vorwort zu Band II). Ein solcher Vorwurf hat nun zwar nichts zu bedeuten, solange die Schrift, gegen die er gerichtet ist, das Gegenteil beweist. Nichtsdestoweniger will ich ihn hier ein Sporn für mich sein lassen, um meine Stellung vorläufig zu Goethe, wenn zwar nur kurz, so doch genau anzugeben; meine Beziehung zu Darwin wird im Fortgange des § 9 deutlich hervortreten.

Bekanntlich verspottet Goethe die von mir behauptete differenzierende Einwirkung Gottes auf die Natursubstanz in folgender, formell sehr schönen Strophe:

Was wär' ein Gott, der nur von aufsen stiefse,
Im Kreis das All am Finger laufen liefse!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So dafs, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermifst. (S. W. in 40 Bänden. Stuttgart und Tübingen 1840. III, 3 u. 4.)

Nun behaupte zwar auch ich keinen äufsern Stofs Gottes auf die Natursubstanz zum Zwecke ihrer Differenzierung, aber ich behaupte doch, dafs der differenzierende Wille Gottes in der Natursubstanz eine Wirkung hervorgebracht habe, die möglicherweise auch durch einen

äufsern Anstofs hätte hervorgebracht werden können. Ich habe daher ein Recht, Goethes Spott auch auf mich zu beziehen, und es freut mich das gar sehr, denn es beweist mir, dafs ich Goethes Weltanschauung, namentlich seiner Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Welt (Natur), vollständig entwachsen bin. Diese ist eine durch und durch antichristlich-pantheistische oder vielmehr antichristlich-naturalistische, wovon den Leser Goethescher Schriften allein schon die obige Strophe überzeugen kann. Wer sich vollständig darüber belehren will, der lese nur die massenhaften wörtlichen Auszüge, welche der Jenenser Ernst Haeckel nach dieser Richtung hin aus Goethes Werken zur Dekoration seiner eigenen Schriften in denselben mitteilt. Hat nun aber der grofse Dichter deshalb, weil ich seinen naturalistischen Pantheismus als unwahr und wissenschaftlich unhaltbar ablehne, für mich nicht gelebt? Für wen hat er denn mehr gelebt, für den, welcher blindlings auch dem zustimmt, was er Unwahres und Unhaltbares geltend macht, oder für den, welcher alles, selbst von einem solchen hervorragenden Geiste Vorgetragene mit einem kritischen Auge betrachtet und auch ihm gegenüber des Wortes eingedenk bleibt: Trau, schau wem! Im übrigen ist meine Stellung zu Goethe aber nicht blofs die charakterisierte negative. Als Dichter steht er vor dem Auge meines Geistes als unerreichtes Ideal, und ich darf kühn behaupten, dafs es wenige unter meinen Zeitgenossen geben mag, die lieber und öfter als ich in den Lustgärten seiner Poesie umherwandeln und an den zahllosen Schönheiten sich erfreuen, welche nach allen vier Weltgegenden verschwenderisch über dieselben ausgegossen sind. „Goethe", schreibt mit Recht H. von Helmholtz, „obgleich er sich in vielen Feldern geistiger Thätigkeit versucht hat, ist doch seiner hervorragendsten Begabung nach (nicht Philosoph, nicht Naturforscher, sondern) Dichter ... Nie durch eine subjektive Erregung über die umgebende Wirklichkeit geblendet, kann er sich nur da behaglich verweilen, wo er die Wirklichkeit selbst vollständig poetisch gestempelt hat. Darin liegt die eigentümliche Schönheit seiner Dichtungen" und, setzen wir hinzu, an dieser Schönheit erfreuen auch wir uns von Herzen — eine Freude, die durch Zurückweisung des Goetheschen Naturalismus nicht nur nicht getrübt, sondern, weil von aller Unwahrheit gereinigt, erhöht und verklärt wird. (Helmholtz: „Vorträge und Reden" I, 12 u. 23.)

[65.] Helmholtz: „Vorträge und Reden" I, 44. Sämtliche Werke (Oeuvres complètes) von Laplaces sind unter den Auspicien der Académie des Sciences in chronologischer Ordnung und herrlicher Ausstattung von 1878—1886 in sieben Bänden Quartformat zu Paris neu erschienen. Die fünf ersten Bände enthalten la Mécanique céleste; der sechste l'Exposition du Système du Monde, der siebente la

Théorie analytique des Probabilités. Die Mécanique zerfällt in sechzehn Bücher mit vier Supplementen.

[66.] A. a. O. II, 79.

[67.] Vgl. hierzu die Bemerkungen gegen Fr. Heinr. Reusch in I, 411 f. Nr. 33. Ebenso falsch ist folgender Ausspruch J. Frohschammers in seinem beachtenswerten Buche: „Die Philosophie des Thomas von Aquino", Leipzig 1889 S. 35. „Weder ist die aristotelische Lehre von der Unveränderlichkeit (Ewigkeit und Unvergänglichkeit) der Arten und Wesensformen (εἴδη), noch die biblische Lehre, dafs alle Arten und Gattungen des Tier- und Pflanzenreichs von Anfang an fix und fertig ins Dasein gesetzt seien durch göttlichen Schöpfungsakt, — weiterhin haltbar." Denn die Bibel lehrt gar nicht, dafs Pflanzen und Tiere „durch göttlichen Schöpfungsakt" entstanden seien, und sie läfst zweitens die Frage: ob alle Arten und Gattungen derselben „von Anfang an fix und fertig ins Dasein getreten" oder aber durch allmähliche Entwickelung aus vielleicht nur wenigen Urkeimen entstanden seien, — vollkommen offen, wie weiter unten wird bewiesen werden. Dafs Frohschammer der Bibel die zuerst angeführte Behauptung aufbürdet, hat nur darin seinen Grund, weil er selber zur scharfen und richtigen Fassung des biblischen und christlichen und zugleich allein wahren Schöpfungsbegriffes nicht durchgedrungen ist, vielmehr in der landläufigen Weise des vulgären und keineswegs tiefsinnigen Rationalismus schaffen und zeugen ohne weiteres identisch setzt. Daher postuliert er a. a. O. zur Erklärung des Naturlebens „ein bildendes, schaffendes Grundprinzip, das sich aus der ursprünglichen Einheit in die unendliche Fülle verschiedenartiger Gestaltungen (Gattungen und Arten) entfaltet. Und zwar ausgestaltet durch immanente Schaffens- oder Zeugungskraft in verschiedenen Modifikationen den einwirkenden Naturverhältnissen Rechnung tragend, zugleich aber auch das eigene immanente Entwickelungsgesetz dabei realisierend. Wir nennen dieses Prinzip die weltimmanente sekundäre Schöpfungskraft oder die schöpferische Weltphantasie, die in den Arten insbesondere als Generationsmacht und lebendiges Gestaltungsprinzip sich bethätigt." Wir unserseits sind der Ansicht, dafs Frohschammer in der Erklärung der Natur und ihres Lebens, sowie in seinem durchaus berechtigten Kampfe gegen die alte und neue Scholastik weiter kommt, wenn er die selbst phantastische „schöpferische Weltphantasie" als Gestaltungsprinzip der Natur fahren läfst, dagegen mit wissenschaftlichem Ernste die Frage sich zu beantworten sucht, was es heifst, wenn die Bibel und mit ihr das positve Christentum lehrt: „Gott hat die Welt und in derselben als das eine der beiden antithetischen Weltglieder die Natur ge-

schaffen und nicht wie seinen ihm (dem Vater) wesensgleichen Sohn gezeugt." Gelingt es ihm, auf diese Frage die richtige Antwort zu geben, so wird der längjährige Kämpe seine Polemik gegen Scholasticismus und Ultramontanismus mit gröſserer Energie und mit mehr Erfolg als bisher fortsetzen können, ohne dadurch ferner noch Gefahr zu laufen, dem positiven Christentume in nicht wenigen und durchaus wesentlichen Stücken zu nahe zu treten, ja dieselben völlig preiszugeben. Man vgl. hierzu a. a. O. S. 6—8. 162 f.

[**68.**] In der „Nouvelle biographie générale", T. XXXIX. Paris 1862 p. 315 wird von (Louis) Pasteurs Untersuchungen folgendes berichtet: „Ses recherches sur les ferments organisés le conduisirent incidemment à l'examen de la doctrine si controversée de la génération spontanée, et ses premières expériences le firent arriver à cette conclusion qu' à toutes les époques de l'année il y a dans l'air des corpuscules organisés: par des expériences comparatives faites dans la plaine, au pied des premiers plateaux du Jura, sur le Jura à 850 m. d'élévation et au Montanvert, à 2000 m. près des glaciers des Alpes, il démontra qu' à mesure que l'on s'élève, le nombre des germes en suspension dans l'air diminue considérablement." Vgl. zu dem im Texte Bemerkten unsern „Emil Du Bois-Reymond" S. 104 u. 232 f. Nr. 16.

[**69.**] Die wörtlichen Mitteilungen des Textes finden sich bei Häckel a. a. O. I Vorw. S. XIII f. Vgl. I, 189 Anm.

[**70.**] A. a. O. II, 443 Anm. Ähnlich I, 179 u. 180. Über die Entstehung der ersten Organismen durch „Urzeugung" vgl. auſserdem a. a. O. I, 167 f. Ferner: „Natürliche Schöpfungsgeschichte", 4. Aufl. Berlin 1873. S. 301 f. „Anthropogenie", Leipzig 1874, S. 366 f.

[**71.**] „Anthropogenie" S. 76.

[**72.**] A. a. O. S. 79.

[**73.**] Helmholtz: „Vorträge und Reden" II, 91. Noch im Jahre 1875 spricht sich Helmholtz über Darwins Verdienste so aus. „Hier ist zu konstatieren, daſs in dem seit der ersten Abfassung dieses Aufsatzes (‚Über Goethes naturwissenschaftliche Arbeiten' aus dem Jahre 1853) verflossenen Vierteljahrhundert die Gedankenkeime, welche Goethe im Gebiete der Naturwissenschaften ausgesäet hat, zu vollerer und zum Teil reicher Entwickelung gelangt sind. Unverkennbar stützt sich Darwins Theorie von der Umbildung der organischen Formen vorzugsweise auf dieselben Analogieen und Homologieen im Baue der Tiere und Pflanzen, welche der Dichter, als der erste Entdecker, zunächst nur in der Form ahnender Anschauung seinen ungläubigen

Zeitgenossen darzulegen versucht hatte. Darwins Verdienst ist es, dafs er mit grofsem Scharfsinne und aufmerksamer Beobachtung den ursächlichen Zusammenhang, dessen Wirkungen diese Übereinstimmungen in dem Typus der verschiedenartigsten Organismen sind oder doch sein könnten, aufgespürt, und so die dichterische Ahnung zur Reife des klaren Begriffes entwickelt hat. Ich brauche nicht hervorzuheben, welche Umwälzung in der ganzen Auffassung der Lebenserscheinungen diese Erkenntnisse hervorgerufen haben" (a. a. O. I, 24).

[74.] „Morphologie" II, 448 u. 449. Ähnlich I, 10 u. 11; I, 171 u. 172. Goethes Ausspruch, den Häckel zu wiederholten Malen, so I, 108; II, 449 u. ö., anführt, lautet: „Weil die Materie nie ohne Geist, der Geist nie ohne Materie existiert und wirksam sein kann, so vermag auch die Materie sich zu steigern, sowie sich's der Geist nicht nehmen läfst, anzuziehen und abzustofsen, wie derjenige nur allein zu denken vermag, der genugsam getrennt hat, um zu verbinden, genugsam verbunden hat, um wieder trennen zu mögen." So wunderlich dieser Ausspruch des genialen Dichters ist, ebenso wunderlich ist es von Häckel, wenn er Goethe nicht blofs als solchen und als einen grofsen Denker preist, was er beides in der That war, sondern auch zu einem „unserer hsrvorragendsten Naturforscher" stempelt, was er bei allem Lichte, welches er namentlich den „beschreibenden" Naturwissenschaften seiner Zeit aufgesteckt, doch nicht war. Eine ebenso liebe- und verständnisvolle als gerechte Würdigung des „Naturforschers" Goethe giebt Helmholtz in „Vorträge und Reden" I, 1 f.

[75.] „Morphologie" II, 451 u. 452.

[76.] A. a. O. I, 171.

[77.] Die ganze eine Menge von Thorheiten enthaltende Ausführung haben wir in unserm „Emil Du Rois-Reymond" S. 255 f. Nr. 33 mitgeteilt und kritisiert.

[78.] A. a. O. S. 707 u. 708. Häckel weist in der angezogenen Stelle den Vorwurf des Materialismus gegen seine Weltanschauung als nicht zutreffend zurück. Anderswo giebt er ihn ohne weiteres als berechtigt zu z. B. in „Natürliche Schöpfungsgeschichte" S. 32 u. 33. Hier heifst es: „Der naturwissenschaftliche Materialismus, welcher mit unserm Monismus identisch ist, behauptet im Grunde weiter nichts, als dafs alles in der Welt mit natürlichen Dingen zugeht, dafs jede Wirkung ihre Ursache und jede Ursache ihre Wirkung hat. Er stellt also über die Gesamtheit aller uns erkennbaren Erscheinungen das Kausalgesetz, oder das Gesetz von dem not-

wendigen Zusammenhang von Ursache und Wirkung . . . . Für ihn ist der unzertrennliche Zusammenhang von Stoff, Form und Kraft selbstverständlich. Dieser wissenschaftliche Materialismus ist auf dem ganzen grofsen Gebiete der anorganischen Naturwissenschaft, in der Physik und Chemie, in der Mineralogie und Geologie, längst so allgemein anerkannt, dafs kein Mensch mehr über seine alleinige Berechtigung im Zweifel ist. Ganz anders verhält es sich nun aber in der Biologie, in der organischen Naturwissenschaft, wo man die Geltung desselben noch fortwährend von vielen Seiten her bestreitet . . . Wenn wir nun aber den Beweis führen können, dafs die ganze erkennbare Natur nur eine ist, dafs dieselben „ewigen, ehernen, grofsen Gesetze“ in dem Leben der Tiere und Pflanzen, wie in dem Wachstum der Krystalle und in der Triebkraft des Wasserdampfes thätig sind, so werden wir auch auf dem gesamten Gebiete der Biologie, in der Zoologie wie in der Botanik überall mit demselben Rechte den monistischen oder mechanischen Standpunkt festhalten, mag man denselben nun als „Materialismus“ verdächtigen oder nicht. In diesem Sinne ist die ganze exakte Naturwissenschaft und an ihrer Spitze das Kausalgesetz, rein „materialistisch“.

Wir unserseits brauchen nicht erst auseinanderzusetzen, dafs uns diese Erörterung viel gründlicher dünkt als die der „Anthropogenie“, und dafs wir ihr die volle Berechtigung nicht versagen können. Alles Geschehen sowohl in der organischen als in der anorganischen Hemisphäre des Naturlebens ist in der That die Resultante aus der Wirksamkeit der mit mechanisch wirkenden Kräften versehenen materiellen Atome. Diese Beschaffenheit der Natur und ihres Lebens, in den wissenschaftlichen Gedanken erhoben, giebt aber den Materialismus und zwar den eigentlichen Materialismus, und wir bekennen uns mit Häckel zu ihm. Freilich bekennen wir den Materialismus nur als Natur- nicht auch wie Häckel und seine Gesinnungsgenossen als Weltanschauung. Und selbst als Naturanschauung ist der von uns behauptete Materialismus, im Vergleich zu dem Häckels, noch mannichfach modifiziert, woran kein besonnener Leser unserer „Metaphysik“ zweifeln kann und wodurch derselbe erst seine volle Beleuchtung und Begründung erhält.

[79.] Vgl. die vorhergehnde Anmerkung 73.

[79a.] Günther: „Über die Philosophie der Offenbarung“ in „Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie“ von J. H. Fichte. 4. Bd. Bonn 1839 S. 147 u. 148.

[80.] Ernst Häckel: „Natürliche Schöpfungsgeschichte“, 4. Aufl. S. 6 u. 7. Bekanntlich behauptet Darwin in der zuletzt angezogenen Schrift die Abstammung des Menschen von Katarrhinen (schmalnasigen, echten) Affen.

[81.] Das herbe Urteil, welches wir in dieser Schrift gegen jede wie immer modifizierte monistische Weltanschauung ausgesprochen, trifft auch den kritisch sein wollenden Freiburger Philosophen A. Riehl. In „Der philosophische Kriticismus u. s. w.“ I, 230 u. 231 erwähnt Riehl, dafs es Kant u. a. auch darum zu thun gewesen, das Nichtwissen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zu demonstrieren, um dem Glauben an diese „Vernunftwesen“ Platz zu machen. Dann fährt Riehl fort: „Die von Kant hierbei gemachte Voraussetzung ist ‚der Dualismus‘; der Beschränkung des Wissens durch den Glauben entspricht die Begrenzung der sinnlichen Welt durch ein intelligibles Reich. Die Philosophie unserer Wissenschaft dagegen ist der Monismus. Die naturwissenschaftlichen Entdeckungen dieses Jahrhunderts, namentlich die prinzipiellen Fortschritte des Naturerkennens, also das Erhaltungsgesetz der mechanischen Kraft, die Lehre von der Einheit und Kontinuität des Lebens, zwingen uns im Prinzip die Weltkonception positiv abzuschliefsen, sie gestatten uns nicht mehr, aus irgendwelchen Rücksichten aufser der Wirklichkeit eine Überwirklichkeit, sei es auch nur problematisch, anzunehmen. Der Dualismus ist als wissenschaftlich überwunden zu betrachten . . . Eine Fortbildung (auch) der Kantischen Lehre ist unserer Überzeugung nach einzig in der monistischen Richtung zu versuchen, wofür übrigens in dieser Lehre bestimmte Anfänge und Wendungen gegeben sind.“ Also der Dualismus von Gott und Welt, Geist und Natur ist, dekretiert Riehl, „wissenschaftlich überwunden“. Fürwahr! Einen solchen Machtspruch kann doch nur der thun, welcher von den Erkenntnisformen des Menschen und ihrem Zustandekommen keine bessere und gründlichere Vorstellung als von dem Manne im Monde hat! Hiernach mag man die Anmafsung beurteilen, welche darin liegt, wenn die Monisten unserer Tage wähnen, die Wissenschaft gepachtet zu haben, und jeden verächtlich ansehen, der sich ihrer allerdings grofsen Schar aus wissenschaftlichem Wahrheitssinne weder anschliefsen kann noch will.

Zweiter Teil.

Die spekulative Theologie.

Erste Abteilung.

Die Lehre vom unendlichen Sein oder von Gott an sich.

---

§ 10.

Orientierung und Rekapitulation.

Bei dem Übergange in den zweiten Teil unserer Arbeit, der uns eine wahrhaft wissenschaftliche Erkenntnis Gottes und seines Verhältnisses zur Welt vermitteln soll, wird es angezeigt sein, uns vor allem über den Weg zu orientieren, den wir zur Erreichung des eben erwähnten hohen Zieles einzuschlagen haben werden. Offenbar haben wir dabei in irgendeiner Art an die in dem Vorhergehenden gewonnene Welterkenntnis anzuknüpfen und von ihr den Ausgang zu nehmen. Zweifelhaft oder fraglich kann nur sein, wie und von welchem Punkte aus dieses zu geschehen hat, damit die nachfolgenden Untersuchungen ihren folgerechten Fortgang nehmen und unserseits nichts unterlassen wird, was zur Lösung der vielen und schwierigen uns noch obliegenden Aufgaben behilflich sein kann. Die folgende Betrachtung wird uns in der angedeuteten Richtung die erforderliche Belehrung verschaffen.

Von Gott ist dem seiner selbst bewufst gewordenen Menschen zunächst nichts gegeben und nichts gegenwärtig als der Gedanke, welcher von jenem in diesem zugleich mit dem Aufgange des Selbstbewufstseins oder doch im unmittelbaren Gefolge desselben sich einstellt. Weder das Wesen oder die Substanz Gottes — wenn anders es in Wirklichkeit einen Gott giebt — ist für den Menschen ein Gegenstand der Erfahrung oder Wahrnehmung, noch ist der Mensch sich irgendwelcher Erscheinungen oder Zustände bewufst, die ihm durch Einwirkung Gottes auf ihn immanent geworden wären und durch deren Rückbeziehung auf die in ihm sie veranlafst habende Ursache er sich die Gewifsheit von dem Dasein Gottes verschaffen könnte. Dagegen ist es eine unbestreitbare Thatsache, dafs sich an das Selbstbewufstsein (den Ichgedanken) des Menschen gleich bei seinem ersten Erwachen auch die Vorstellung, wenn nicht eines Gottes, so doch eines Höhern, Unendlichen, Göttlichen unmittelbar anschliefst. Diese Vorstellung wird ursprünglich freilich viel mehr in der Form eines dunkeln Gefühls oder einer geheimnisvollen Ahnung als in der eines klaren und deutlichen Gedankens in dem Geiste des Menschen aufsteigen. Es ist das um so weniger zu verwundern, als ja auch der Ichgedanke, eben weil er dem Geiste nicht in aller Vollkommenheit angeboren, sondern das nur sehr allmählich reifende Produkt einer im Geiste sich vollziehenden Entwickelung ist, anfänglich noch lange nicht diejenige Klarheit und Deutlichkeit hat, die der Geist im Fortschritte seiner Entwickelung und auf der Höhe derselben ihm zu geben vermag. Wie demnach das Selbstbewufstsein in der Form des Ichgedankens ursprünglich noch manche Dunkelheit einschliefst, die nur nach und nach durch fortgesetzte Reflektion des Geistes auf sich selbst gelüftet und endlich ganz entfernt werden kann, ebenso wird es sich auch mit der ersten in dem Geiste des Menschen auftauchenden Ahnung eines Gottes oder Göttlichen verhalten. Aber mag diese Ahnung anfänglich noch so dunkel und in Beziehung auf ihren Gegenstand noch so

unbestimmt sein, sie und sie allein ist doch der fruchtbare Keim, welcher, gehörig gepflegt, als herrliche Blüte endlich den vollkommen klaren, deutlichen und bestimmten Gedanken Gottes aus sich hervortreibt. An diese erste ahnungsvolle Vorstellung Gottes im Geiste des Menschen werden wir in den zunächst folgenden Untersuchungen anzuknüpfen haben. Vor allem wird es unsere Aufgabe sein müssen, der Entstehung jener Vorstellung im Geiste des Menschen auf die Spur zu kommen und die Vermittelungsmomente zu entdecken, durch welche dieselbe zustande kommt, denn nur unter der Bedingung, daſs dieses gelingt, wird sich sowohl über die Realität als über den (objektiven) Inhalt jener Vorstellung eine gegründete und einleuchtende Entscheidung treffen lassen. Mit einem Worte: der Gedanke Gottes im Geiste des Menschen ist der Punkt, von dem aus der Beweis für die Existenz und Realität Gottes geführt werden muſs und in erster Linie allein geführt werden kann. Er ist zugleich auch der Punkt, durch dessen allseitige Klarstellung und Ergründung sich uns das Wesen und Leben Gottes nach seiner wahren, objektiven Beschaffenheit erschlieſsen wird.

1. Die Kenntnis des menschlichen Geistes, welche wir in dem Vorhergehenden gewonnen haben, wurzelt vor allem in der Anerkennung und Würdigung zweier Thatsachen, die für die hier von uns verfolgten Zwecke von groſser Bedeutung sind und die in erneuerte Erinnerung zu bringen keineswegs überflüssig ist. Die eine der beiden erfahrbaren Thatsachen besteht darin, daſs der Geist eines jeden Menschen ursprünglich d. i. in dem Momente, in welchem jener zur Existenz gelangt und selbst noch eine geraume Zeit nachher in dem Zustande der Bewuſstlosigkeit, ja in dem einer völligen Indifferenz oder Entwickelungslosigkeit sich befindet und daſs er nur sehr allmählich aus diesem seinem primitiven Zustande in den der Differenz, Entwickelung und des Selbstbewuſstseins übertritt. Die zweite von uns gemeinte Thatsache ist die, daſs der in dem Geiste sich vollziehende Differenzierungs- oder Entwickelungsprozeſs, als

dessen erstes, bedeutungsvolles Schlufsresultat das Selbstbewufstsein in der Form des Ichgedankens in jenem sich einstellt, nicht durch des Geistes alleinige Kraft und Thätigkeit, wenn zwar auch nicht ohne seine Mitthätigkeit zustande kommt, sondern dafs derselbe angeregt und eingeleitet wird durch Einwirkungen, welche vonseiten eines andern Seins oder substantialen Prinzips auf den für solche Einwirkungen empfänglichen Geist stattfinden. Blofs aus und durch sich kann kein Geist aus dem Sein in die Erscheinung, aus der Indifferenz in die Differenz, aus der Bewufstlosigkeit in das Selbstbewufstsein sich übersetzen und zwar desshalb nicht, weil jeder ursprünglich ein blofses Real-, aber noch kein Kausalprinzip ist, welches letztere er nur dadurch werden kann, dafs die anfänglich in ihm gleichsam noch schlummernden Potenzen der Rezeptivität (Passivität) und Reaktivität durch fremde Einwirkungen auf ihn zur Aktualität sollicitiert werden. Kommt nun der Geist durch die erwähnten fremden Einwirkungen auf ihn und die eigenen Rückwirkungen gegen jene Einwirkungen endlich zum Wissen um sich in der Form des Ichgedankens, so wird sich in dieser seiner Selbsterkenntnis auch die eben charakterisierte Art, wie er dieselbe durchgesetzt und erreicht hat, wenngleich anfänglich, wie schon gesagt, nur erst als ein mehr oder weniger dunkles, ahnungsvolles Gefühl notwendigerweise reflektieren. Der seiner selbst bewufst gewordene Geist kann unmöglich von sich denken, dafs er seinen jetzigen Zustand, das Selbstbewufstsein, ausschliefslich sich selber, seiner alleinigen Kraft und Macht zu verdanken habe. Denn käme der eben erst zum Selbstbewufstsein erwachte Geist überhaupt schon zur Reflektion über die Entstehung des Selbstbewufstseins in ihm — ein Vorgang, dessen Eintritt auch nur in einem einzigen Falle man schwerlich als möglich zugeben kann —, so würde er sich ja als einen wenn zwar nicht ohne seine Mitthat so doch ohne sein Wissen und seinen Willen ins Selbstbewufstsein versetzten vorfinden, — ein unleugbarer Beweis dafür, dafs er auch nicht der alleinige Urheber dieses

seines Grund- und Wurzelgedankens sein, sondern daſs er ihn nur in Relation mit anderm Sein d. i. auf Veranlassung fremder Einwirkungen auf ihn in sich erzeugt haben könnte. Und an dieser Entdeckung des Geistes, wenn anders sie bei dem ersten Erwachen seines Lebens schon möglich wäre, könnte auch die später folgende Vertiefung in der Selbsterkenntnis des Geistes nichts ändern. Denn je mehr das Bewuſstsein des Geistes in der Zukunft an Intensität zunimmt und je öfter und energischer er infolge dessen sich selber und sein eigenes Leben zum Gegenstande einer reflektierenden Betrachtung macht, immer wird und muſs er finden, daſs sich das letztere nur in der Wechselwirkung mit fremdem Sein vermehren und in ihm erbauen kann. Fremde Einwirkungen empfängt auch der im Selbstbewuſstsein bereits stehende und erstarkte Geist fort und fort. Und er muſs solche fortwährend empfangen, wofern seine Entwickelung nicht zum Stillstande kommen und der Reichtum der bereits erworbenen Bildung für ihn nicht mehr und mehr verloren gehen soll. Ist aber sogar der seiner selbst bewuſst gewordene Geist unleugbar kein substantiales und kausales Prinzip, welches sich durch absolute Selbstmacht, weil aus und durch sich allein, zu höheren Lebensstufen emporhebt; ist derselbe zu diesem Zwecke vielmehr offenbar auf fremde Mithilfe angewiesen, um wie viel weniger kann dann dem Geiste noch vor erlangtem Selbstbewuſstsein ein solch' reines Wirken aus und durch sich selbst vernünftigerweise zuerkannt werden. Der schon selbstbewuſste Geist offenbart sich als ein relatives, beschränktes Prinzip d. i. als ein solches, welches behufs der eigenen Bethätigung fort und fort fremder Einwirkungen bedarf; dem noch nicht selbstbewuſsten Geiste muſs in noch viel höherm Grade dieselbe Relativität zugesprochen werden d. i. er als solcher ist ein Prinzip, dessen Bethätigung überhaupt nicht von ihm selbst ihren Anfang nehmen, sondern das nur durch fremde auf es stattfindende Einwirkungen zu eigener Thätigkeit sollicitiert und veranlaſst werden kann. Nun offenbart diese Beschaffenheit der Bethätigung oder des Erscheinens

den Geist des Menschen ganz unzweifelhaft aber auch als ein Wesen oder eine Substanz, die als kausales Prinzip, als Kausalität oder Ursache ungeachtet und neben ihrer Positivität ein negatives Moment an sich hat. Es ist vor allem geboten, dafs wir uns hierüber die vollste Klarheit verschaffen.

2. Alles, was infolge des im Geiste sich vollziehenden Differenzierungsprozesses in denselben eintritt, also alle ihm immanent werdenden Zustände oder Erscheinungen, kurz, die ganze Breite und Mannichfaltigkeit des in ihm zur Entfaltung kommenden Lebens sind Wirkungen, welche als solche sich nicht selber hervorbringen noch kervorbringen können, sondern für ihre Entstehung eine sie bewirkende und von ihnen selbst als solchen verschiedene Ursache zur unumgänglichen Voraussetzung haben. Diese Ursache ist in unzähligen Fällen unwidersprechlich der Geist selbst mittels derjenigen Aktivität, die ihm als einem substantialen Prinzipe nach dem Eintritte seiner Differenzierung eigentümlich und wesentlich ist und durch deren Bethätigung er selbst an dem Auf- und Ausbau des ihm immanent werdenden Lebens den eigensten, unmittelbarsten Anteil hat. Daher fällt dem Geiste sein Leben nicht gleichsam von aufsen zu. Es kann dies bei ihm ebenso wenig als bei irgendeiner andern Substanz geschehen. Denn als lebendig gewordene oder erscheinende Substanz hat der Geist seinen ursprünglichen Charakter, blofs Substanz oder blofses Realprinzip zu sein, ein- für allemal abgelegt und den, zugleich auch Ursache oder Kausalprinzip zu sein, angenommen. Und diesen seinen kausalen Charakter beweist der Geist von nun an auch fort und fort durch die ungeheuren und zahllosen Veränderungen, welche er aus eigener Machtvollkommenheit in der Sphäre seines Erscheinens oder Lebens vornimmt. Haben wir daher früher die einzelnen Momente des Lebens des Geistes wie unter den Begriff der Erscheinungen so unter den der Accidentien desselben gebracht, so darf dieser letztere Ausdruck nicht so verstanden werden, als ob eine fremde

Macht es wäre, die jene als fertige dem Geiste gleichsam einflöſste, ohne daſs dieser an dem Zustandekommen derselben in ihm in aktiver Weise irgendwie beteiligt wäre. Vielmehr ist es in letzter Instanz nur der Geist selbst, welcher den ewig zunehmenden und wechselnden Reichtum seines Lebens sich verschafft und in sich hervorbringt. Und eben diese eigene aktive Bethätigung, welche der Geist in der Erzeugung seines Lebens oder seiner innern Erscheinungswelt fort und fort ganz unzweideutig an den Tag legt, ist die *Positivität*, die ihm als einer *Ursache* oder als *kausalem* Prinzipe zukommt. Aber ist der Geist auch die einzige, alleinige, schlechthin unabhängige oder absolute Ursache seiner Erscheinungswelt?

Schon die Bezeichnung der dem Geiste immanenten Erscheinungen als ebenso vieler Momente seines Lebens durch den Ausdruck der *Accidentien* desselben weist darauf hin, daſs dies nicht der Fall ist. Denn dieser Ausdruck sagt nichts anderes und kann nichts anderes sagen, als daſs das Leben des Geistes das gemeinsame Produkt *zweier* Ursachen ist, *des Geistes*, welcher in letzter Instanz durch eigene Thätigkeit es in sich hervorruft, aber auch *einer fremden, von jenem als solchem verschiedenen Kausalität*, sei es eines andern Geistes oder der Natur oder Gottes, welche durch ihre Einwirkung auf den Geist diesen erst in den Stand setzt, zu eigener aktiver Bethätigung sich zu erheben. Diese Behauptung wird, wenigstens für Millionen von Fällen, ganz unzweifelhaft durch die Erfahrung ohne weiteres bewiesen. Oder wozu bedarf der seiner selbst bewuſste Geist, um sich die Kenntnis irgendeines von ihm als solchem verschiedenen Gegenstandes zu verschaffen z. B. des Inhaltes eines Buches, eines Naturgegenstandes u. s. w., der Beobachtung, der Experimente, der Lektüre, des Studiums u. s. w.? Kann alles dieses irgendeinen andern Grund haben als den, daſs der Geist die von ihm angestrebte neue Erkenntnis sich nicht selber aus eigener Kraft und Macht zu geben vermag, sondern daſs, um jene zu erlangen oder auch nur erlangen zu

können, die betreffenden Objekte zuvor auf ihn einwirken müssen? Und was so für die Erkenntnissphäre des Geistes Wahrheit ist, gilt eben dasselbe, laut unzähligen Erfahrungsthatsachen, nicht in ganz gleicher Weise für seine Willens- und Gefühlssphäre? Fest wie der Erde Grund steht demnach der Satz, dafs der Geist des Menschen zwar für alle Momente seines Lebens die sie hervorbringende Ursache oder Kausalität ist, ohne aber, vorerst für eine unübersehbare Menge derselben, auch die einzige, schlechthin unabhängige, absolute Kausalität zu sein. Vielmehr erweist sich der Geist bezüglich zahlloser seiner Erscheinungen oder Lebensäufserungen als eine Kausalität, die der vorherigen Einwirkung einer andern Kausalität bedarf, um zur Erzeugung jener überhaupt nur befähigt zu werden. Und eben diese Angewiesenheit des Geistes auf die vorherige Einwirkung einer fremden Kausalität, um selbst Kausalität werden zu können, ist das negative Moment (die Negativität), welche ihm als Kausalität, wie gesagt, vorerst wenigstens für unzählige Fälle anhängt. Denn eben jene Angewiesenheit negiert den Geist als eine schlechthin unabhängige, rein aus und durch sich selber wirkende, absolute Ursache oder Kausalität. Sie beweist unwiderleglich, dafs ihm in den in Rede stehenden Fällen nicht reine Aktivität, keine reine, absolute Selbstmacht zukommt, sondern dafs seine Aktivität nur Reaktivität ist, die als solche, um selbst zur Bethätigung kommen zu können, noch eine ganz andere Bethätigungsweise des Geistes, nämlich Passivität oder Rezeptivität, zur Voraussetzung hat. Sie beweist mithin, dafs dem Geiste als Ursache oder kausalem Prinzipe nicht eine, sondern zwei Kräfte immanent und wesentlich sind, wodurch er von sich als kausalem Prinzipe die Absolutheit zu negieren, dagegen die Relativität zu behaupten um seiner Vernünftigkeit willen ewig genötigt ist. Ist der Geist nun aber unleugbar für unzählige der in ihm auftauchenden Erscheinungen oder Lebensäufserungen die nur relative, nicht die absolute Ursache, so kann er letztere auch für keine einzige derselben sein. Denn wäre der Geist

auch nur für eine einzige seiner Setzungen oder Wirkungen in Wirklichkeit und Wahrheit die schlechthin von allem andern Sein unabhängige, weil rein aus und durch sich selber thätige, absolute Kausalität, so müfste er es notwendigerweise auch von allen sein. Oder kann eine Kausalität den Charakter ihrer Wirksamkeit in sein diametrales Gegenteil umkehren? Würde eine Kausalität, wenn sie auch nur in einem Falle absoluter Selbstmacht, reiner, schlechthin unabhängiger Aktivität sich erfreute, dieser jemals sich entäufsern, um sich zu einer nur relativen, für die eigene Wirksamkeit fortwährend fremder Mithilfe bedürftigen Kausalität zu degradieren? Ein solcher Gedanke gehört doch wohl bei jedem nur halbwegs Vernünftigen zu den Ungedanken. Und so schliefsen wir denn auf Grund zahlloser Erfahrungsthatsachen, von denen ein jeder, so lange das Selbstbewufstsein in der Form des Ichgedankens in ihm leuchtet, jeden Augenblick sich überzeugen kann, auch in der denkbar bündigsten Weise, dafs der Geist des Menschen überhaupt, in all seinem Thun und Lassen, eine nur relative, mit einem negativen Momente behaftete, weil auf vorherige fremde Einwirkungen angewiesene, keine absolute, schlechthin unabhängige, lediglich auf sich selbst angewiesene Kausalität ist noch sein kann. Hieraus geht aber ferner unzweifelhaft wieder hervor, dafs der Geist primitiv d. i. beim Eintritte seiner Existenz überhaupt noch nicht Ursache, Kausalität oder Kausalprinzip sondern nur erst Sache, Substanz oder Realprinzip ist und dafs er aus diesem zu jenem auch nur dann werden kann, wenn Einwirkungen fremden Seins auf ihn die Nacht der Indifferenz, die ursprünglich auf ihm lastet, verscheuchen und ihn dadurch zu eigener Bethätigung veranlassen. Diese Notwendigkeit aber des Empfangens vorheriger fremder Einwirkungen, um überhaupt zu irgendwelcher aktiven Bethätigung kommen zu können, offenbart den Geist in höchster Potenz als eine nicht-absolute, mit Negativität behaftete, nur relative Ursache oder Kausalität. Der Geist als Kausalprinzip ist, so zu sagen, ein Janus mit zweifachem Antlitze. Das eine

zeigt ihn als die Ursache von zahllosen Wirkungen, das andere ergänzt und bewahrheitet dieses Aussehen dadurch, dafs es ihn nur als die Mitursache in und von jenen, nicht als ihre absolute sondern nur relative Kausalität erscheinen läfst. Aber kommt dem Geiste als einem Kausalprinzipe keine Absolutheit zu, was beweist dies für ihn als Realprinzip? Ist er als jenes nur relativ, befangen in Negativität, was folgt für ihn daraus in seiner Eigenschaft als Substanz? Der Beantwortung dieser Frage müssen wir zunächst unsere ganze Aufmerksamkeit zuwenden.

3. In dem Vorhergehenden wurde schon angedeutet, dafs der Geist als Realprinzip oder Substanz es ist, welche in dem Prozesse ihrer Differenzierung zur Ursache oder Kausalität wird, zu dieser sich entfaltet. Alle Setzungen des Geistes gehen aus von ihm als Substanz, nachdem er sich als diese zur Ursache gleichsam aufgeschlossen hat. Wird nun aber der Geist als Realprinzip selber zum Kausalprinzipe, so wird auch seine Beschaffenheit als Ursache und Kausalität aus der Beschaffenheit seiner als Substanz ihre Begründung finden müssen. Wie so?

Das negative Moment, welches der Kausalität des Geistes anhängt, deutet ohne weiteres daraufhin, dafs derselbe auch als Substanz oder Realprinzip nicht ohne ein negatives Moment sein kann. Ist der Geist als Kausalität nicht Wirken schlechthin d. i. aus und durch sich allein ohne Angewiesenheit auf vorherige fremde Einwirkungen, so ist er als Substanz auch nicht Sein schlechthin d. i. er ist kein reales oder substantiales Prinzip, welches lediglich aus und durch sich selber existiert, ohne für seine Existenz auf die Setzung durch eine andere Substanz angewiesen zu sein. Mit anderen Worten: Wie der Geist als Ursache oder Kausalität eine doppelte Seite zeigt, eine negative und positive, so mufs das Gleiche auch mit ihm als Substanz oder substantialem Prinzipe der Fall sein. Die Positivität seiner als Substanz besteht darin, dafs er als diese ein selbständiges, in und an sich selber seiendes, nicht einem andern von ihm als solchem verschiedenen Prinzipe immanentes Prinzip, m. a. W.,

dafs er ein Ding an sich selbst ist. Aber diese Selbständigkeit des Geistes als eines substantialen Prinzipes mufs offenbar als eine nur relative, nicht als eine absolute gedacht werden. Denn wäre sie letzteres so wäre der Geist als Substanz Sein schlechthin d. i. ein reales oder substantiales Prinzip, welches, lediglich infolge der ihm zukommenden Beschaffenheit, notwendigerweise existierte, für welches es daher auch niemals selbst nur einen Moment hätte geben können, in dem es noch nicht existierte. Kurz: Unter der erwähnten Voraussetzung wäre der Geist ein schlechthin seiendes, stets dagewesenes Prinzip — ein Prinzip, welches seine Existenz keinem andern Prinzipe sondern lediglich sich selber d. i. seiner eigenen Beschaffenheit zu verdanken hätte, und welches deshalb von Ewigkeit zu Ewigkeit aus und durch sich selber vorhanden gewesen wäre. Eine Substanz aber, die für ihre Existenz auf die Setzung einer andern Substanz nicht angewiesen ist, der also eine Existenz aus und durch sich selber d. i. Sein schlechthin zukommt, wie könnte diese für ihre Wirksamkeit oder Bethätigung als ihre Selbstoffenbarung der vorherigen Einwirkungen fremden Seins auf sich bedürfen? Oder wie könnte sie primitiv blofses Real- und nicht zugleich auch Kausalprinzip sein? Sein schlechthin setzt sich auch schlechthin d. i. lediglich aus und durch sich selber in Wirksamkeit, in die Erscheinung. Ihm kommt nicht eine durch Rezeptivität beschränkte Aktivität, die hierdurch zur blofsen Reaktivität wird, zu, sondern es ist wie absolutes, schlechthin unabhängiges Sein so auch absolutes Wirken, actus purus, ohne zum Zwecke der eigenen Bethätigung auf vorherige fremde Einwirkungen warten zu müssen. Ein Prinzip, wie das in Rede stehende, hat daher nicht zwei Kräfte, Rezeptivität und Reaktivität, sondern nur eine Kraft, reine Aktivität. Ein derartiges Prinzip ist dem Vorhergehenden zufolge der Geist des Menschen offenbar nicht. Er ist für seine primitiven wie für seine späteren Lebensäufserungen fort und fort fremder Einwirkungen auf ihn bedürftig, um selbst in Wirksamkeit treten zu können, —

eine Beschaffenheit desselben, die wir früher schon als Beschränktheit bezeichnet haben. Und was folgt nun aus dieser Beschränktheit des Geistes? In bündigster und unwidersprechlichster Weise die Bedingtheit desselben d. i. aus der ihm als Kausalprinzipe eigentümlichen Negativität folgt eine zweite Negativität, die ihm als Substanz oder Realprinzipe anhängt. Und diese besteht darin, daſs er als Substanz Sein nicht schlechthin, nicht aus und durch sich selbst sondern, positiv ausgedrückt, ein von einem andern Sein gesetztes Sein ist und als ein solches auch gedacht werden muſs. Fassen wir endlich die beiden negativen Momente in der Erscheinungs- und Seinssphäre des Geistes in einen Begriff zusammen, so erhalten wir dadurch den Begriff seiner Endlichkeit. Der Geist des Menschen ist demnach endliches Sein, eine endliche Substanz oder ein endliches Realprinzip keineswegs deswegen, weil er nicht alles Sein, die allein existierende Substanz oder das einzige Realprinzip ist, vielmehr aus dem Grunde, weil bei ihm das Substanz-sein und das Kausalität-sein nicht schlechthin in Eins zusammenfällt oder weil er in beiderlei Beziehung ein negatives Moment an sich hat, von denen das eine, die Beschränktheit des Geistes als einer Kausalität, unmittelbar erfahren, das andere aber, die Bedingtheit seiner als Substanz zwar nicht unmittelbar erfahren, so doch aus jenem mittelbar mit derselben Gewiſsheit erschlossen wird.

4. In dem Vorhergehenden wurde bemerkt, daſs die Beschränktheit, das eine der beiden negativen Momente in und an dem Geiste, schon sehr frühzeitig in dem Bewuſstsein desselben wenigstens in der Form der Ahnung oder des Gefühls sich wird geltend machen. Dasselbe wird aber auch mit der Bedingtheit, dem andern negativen Momente des Geistes, der Fall sein. Der Geist des Menschen ahnt oder fühlt sich daher bei dem ersten Erwachen des Selbstbewuſstseins in ihm in zweifacher Beziehung von anderm Sein abhängig und nichts als eben dieses doppelte Abhängigkeitsgefühl ist der Punkt, an den die religiöse Belehrung des Kindes anzuknüpfen, welche sie zu erklären

und nach und nach in das volle, begründete Verständnis einer deutlichen Erkenntnis zu erheben hat, wofern sie ihr grofses Ziel erreichen und dem Zöglinge eine ebenso feste als richtige religiöse Überzeugung verschaffen will. Denn gewinnt der Geist einen hellen, lichtvollen Einblick in den Ursprung und die Beschaffenheit des in Rede stehenden zweifachen Abhängigkeitsgefühls, so geht ihm eben damit in derselben Klarheit auch der Gedanke des unendlichen Seins auf, und er gewinnt die Möglichkeit sowohl der Realität als der Beschaffenheit desselben sich zu vergewissern. Mit diesen gewichtigen Gegenständen haben wir uns in dem Nächstfolgenden zu beschäftigen.

§ 11.
Der Gedanke des unendlichen Seins.

1. Die Endlichkeit des Geistes, namentlich das in dieser liegende Moment der Bedingtheit, offenbart denselben als ein Sein oder eine Substanz nicht schlechthin, damit aber auch als eine Substanz oder als ein substantiales Prinzip, welches die eigene Existenz nur der Setzung vonseiten eines andern substantialen Prinzips zu verdanken haben kann. Ungeachtet jenes ihm anhaftenden negativen Momentes mufs nämlich der Geist sich dennoch als ein wahrhaft reales oder substantiales Prinzip auffassen, denn hierzu nötigt ihn unwiderstehlich die Beschaffenheit seines Selbstbewufstseins, wie aus dem ersten Abschnitte des ersten Teils dieser Arbeit hervorleuchtet. Die Bedingtheit des Geistes drückt ihn als solchen keineswegs zu einem reinen Nichts oder zu einer blofsen Erscheinung herab, vielmehr findet er sich im Selbstbewufstsein nur dadurch, dafs er die ihm immanenten und von ihm als solchem verschiedenen Erscheinungsmomente auf sich als deren substantialen und kausalen Grund zurückbezieht und sich von jenen sowie jene von sich unterscheidet. Macht nun aber der Geist in und an sich selber die Entdeckung, dafs er zwar Substanz und doch nicht Substanz schlechthin ist, oder dafs ihm als einem positiven, realen

Prinzipe dennoch die Negativität der Bedingtheit anhaftet, so ist er auch durchaus genötigt, über sich als bedingtes Prinzip hinauszugehen und den vorher besprochenen Gedanken das sie ergänzende und vollendende Komplement hinzuzufügen. Und worin besteht dieses?

Substanz oder Sein nicht schlechthin ist identisch mit einem Sein, welches den Grund oder die Ursache seiner Existenz nicht in und an sich selbst hat oder dessen Beschaffenheit nicht der Art ist, daſs es nicht nicht existieren könnte, sondern von Ewigkeit zu Ewigkeit d. i. schlechthin existieren müſste. Nun muſs aber alles Existierende, falle dieses in das formale Erscheinungs- oder in das reale Seinsgebiet, für seine Existenz einen ausreichenden Grund oder eine zureichende Ursache haben, denn diese Forderung ist eine Forderung des Kausalitätsgesetzes d. i. des Vernunftgesetzes des Geistes, von deren Erfüllung er, eben um seiner Vernünftigkeit willen, in keinem Falle ablassen kann. Und da nun der Geist den Grund seiner Existenz in sich selbst nicht hat, so muſs er ihn in einem Realprinzipe haben, das als solches nicht er selber ist d. i. der Gedanke des Geistes von ihm selbst als einem Sein oder einer Substanz nicht schlechthin schlägt um in den Gedanken seiner selbst als einer durch eine andere Substanz gesetzten Substanz. Der Geist faſst sich mithin auch als substantiales Prinzip oder als reales Sein als die Wirkung einer Ursache und er muſs sich so fassen, nachdem er vorher die ihm immanenten Erscheinungen als die Wirkung einer Ursache erfaſst hat. Und wenn der Geist die Ursache seiner Erscheinungen in sich selber als einem realen Prinzipe, ob zwar nicht in sich allein, findet und nur finden kann, so kann er dagegen die Ursache seiner selbst als eines substantialen Seins oder Prinzips nicht in sich, sondern er muſs sie in einem andern substantialen Prinzipe finden, durch welches er als substantiales Prinzip gesetzt und durch dessen ihn setzende Thätigkeit er also b e d i n g t ist d. i. ein Ding, ein substantiales Prinzip wird, das er vorher noch nicht war und ohne jenen Setzungsact vonseiten des andern Prinzips auch niemals ge-

worden wäre. Wir sagen: Die Setzung des Geistes kann nur erfolgt sein durch ein anderes, von jenem als solchem verschiedenes, reales oder substantiales Prinzip. Denn alle Wirklichkeit ist nach unseren früheren Erörterungen beschlossen in den beiden Kategorieen des Seins und Erscheinens. Nun kann aber eine Erscheinung als solche, welcher Art sie immer sein mag, nie und nimmer eine bestimmte Wirkungen setzende Ursache werden, sondern was die Wirkung ins Dasein treten läſst, ist in letzter Instanz immer und ausnahmslos das betreffende Sein oder die Substanz, da nur diese zu einem Wirkungen setzenden d. i. zu einem kausalen Prinzipe sich zu steigern fähig ist. Anders kann es sich auch nicht verhalten bezüglich der Ursache oder Kausalität, durch welche der Geist eines jeden in die Welt kommenden Menschen zur Existenz gelangt. Allein, welches ist nun die den Geist als Substanz setzende Substanz? Läſst sich darüber etwas Bestimmtes und Sicheres urteilen?

2. Soll eine Substanz, die als solche noch nicht existiert, durch eine andere in Wahrheit gesetzt werden, so daſs jene erst durch ihren Setzungsakt von dem absoluten Nicht-sein zur Existenz gelangt, so ist die Art dieser Setzung eine einzig mögliche. Wir haben dieselbe in dem vorhergehenden in voller Übereinstimmung mit dem Sprachgebrauche schon zu wiederholten Malen als Kreation oder Schöpfung bezeichnet. Kreation ist Setzung einer Substanz aus dem absoluten Nichts ins Sein d. i. Setzung einer Substanz, die vorher schlechterdings noch nichts Substantielles war, also wirkliche Neusetzung einer Substanz als solcher, wenngleich dieselbe schon vor ihrem Setzungsakte in dem sie kreierenden Prinzipe vielleicht in anderer Form z. B. als bloſser Gedanke vorhanden gewesen. Zwar giebt es noch zwei andere von Kreation gleich weit verschiedene Setzungsweisen, durch welche aber nicht sowohl die betreffende Substanz als solche ins Dasein gerufen, als vielmehr einer schon vorhandenen Substanz zu einer neuen, von ihr bis dahin nicht behaupteten Bestimmtheit des Daseins verholfen wird. Wir

können dieselben im Unterschiede und Gegensatze zur Kreation ganz allgemein als Generation und Formation bezeichnen, ohne dafs wir zu dem hier verfolgten Zwecke nötig haben, auf die mancherlei Modifikationen, in denen beide Setzungsweisen auftreten können, näher einzugehen [1]. Nun haben wir I, 338 f. erschöpfend dargethan, dafs der Geist des Menschen vor allem nicht durch Generation ins Dasein getreten ist noch sein kann, mag dieselbe als partiale oder totale Wesens-Emanation der generierenden Substanz aufgefafst werden. Aber ebenso wenig kann Formation die Art sein, wie der Geist des Menschen zur Existenz gelangt. Denn wollte jemand die Entstehung des Menschengeistes im Ernste einem Formationsakte desselben zuschreiben, so könnte er wieder nicht denken, dafs jener durch diesen Akt als reales oder substantiales Prinzip geworden wäre, was doch nach unserer vorherigen Auseinandersetzung gerade das Wesentliche und durchaus erforderlich ist. Es liegt im Begriffe der Formation, dafs durch dieselbe stets eben nur die Form eines Dinges, nicht das Ding selbst als reales oder substantiales Prinzip hervorgebracht wird. Der Bildhauer macht mittels Formation die Bildsäule, der Tischler den Tisch, aber doch nur so, dafs jenem der Steinblock und diesem das Holz geliefert werden mufs, welchem dann durch den Künstler oder Handwerker nur die betreffende Form gegeben wird. Als einen blofsen Formationsakt könnte man demnach wohl den Differenzierungs- nicht aber auch den Schöpfungsakt einer jeden Kreatur ansehen. Denn jener hat die Kreatur als solche d. i. als substantiales Prinzip schon zur Voraussetzung, und seine Wirkung besteht in der That in nichts anderm als dafs die schon vorhandene Kreatur aus einem Zustande in einen andern oder aus ihrer ursprünglichen Form der Unbestimmtheit in die der Bestimmtheit übergeführt wird. Dagegen gelangt durch den Kreationsakt gerade umgekehrt die kreierte Substanz als solche zur Entstehung und zwar notwendigerweise noch ohne diejenige Form oder Bestimmtheit, welche sie erst infolge

ihrer Differenzierung erhalten soll. Das Werden des Menschengeistes mittels Schöpfung steht demnach unerschütterlich fest und so wirft sich denn auch unvermeidlich die Frage auf: wer d. i. welche substantiale Ursache oder Kausalität hat ihn geschaffen — eine Frage, deren Beantwortung, wie wir gleich sehen werden, den Blick des Geistes über alle und jede Kreatur hinaus führt und den Gedanken des nichtkreierten oder unendlichen Seins in ihm hervorruft [2].

3. Der erste Teil dieser Arbeit hat uns die Weltkreatur als in drei realen Faktoren verwirklicht kennen gelehrt, als antithetisches Geisterreich, als antithetische Natur und als die Synthese jener grofsen Antithesen in dem Menschen. Kann etwa der eine oder andere dieser drei Faktoren des kreatürlichen Seins als der Schöpfer des Menschengeistes angesehen werden?

Reflektiert der seiner selbst bewufste Mensch auf seinen eigenen Geist sowie auf seinen Leib als synthetische und auf die von ihm erfahrbare antithetische Natur, so sind alle Setzungen, welche von den erwähnten Real- als Kausalprinzipien vorgenommen werden, soweit die Beobachtung des Menschen reicht, nur formaler nicht realer Art, nur Setzungen von Erscheinungen, keineswegs aber auch solche von Substanzen oder substantialen Seins. Die Generationsprozesse der synthetischen und antithetischen Natur, welche noch am ehesten den Schein von Neusetzungen substantialen Seins oder von wahrhaften Kreationsakten erwecken könnten, sind in der That keine solche, sondern nur Umsetzungen schon vorhandener Substanzen in neue Formen oder Daseinsweisen. Noch viel mehr ist dieses mit allen übrigen in der Körperwelt vorkommenden Prozessen der Fall z. B. mit allen wie immer beschaffenen Bewegungsvorgängen. Auf Grund dieser Erfahrungsthatsachen hat denn auch die Naturwissenschaft ein volles Recht, den Satz auszusprechen, dafs in der Natur nichts Substantielles d. i. kein Atom neu entsteht und vergeht, sondern dafs alles Entstehen und Vergehen nur Veränderungen sind, welche sich an den einmal vorhandenen und stets bleibenden Atomen in ununterbrochenem

Wechsel vollziehen und welche in ihrer Totalität die bunte Mannigfaltigkeit des Naturlebens konstituieren. Unleugbar richtig, wenigstens für die einmal atomisierte Natursubstanz, ist das Wort des Anaxagoras. „Mit Unrecht nehmen die Hellenen ein Entstehen und Vergehen an, denn kein Ding entsteht oder vergeht, sondern aus vorhandenen Dingen wird es gemischt und entmischt, und so möchte man das Entstehen richtig Gemischtwerden und das Vergehen Entmischtwerden nennen“ [3].

Ähnlich wie die Natur nimmt auch der Geist des Menschen erfahrungsgemäfs nur formale Setzungen, keine solche von Substanzen vor, mag seine setzende Thätigkeit nun auf ihn selbst oder auf andere Realprinzipien z. B. auf andere Geister, auf den ihm verbundenen Leib oder auf die antithetische Natur gerichtet sein. Sofern der Geist eine mit ihren Wirkungen ihm selbst immanent bleibende Kausalität ausübt, leuchtet die Richtigkeit der vorher ausgesprochenen Behauptung von selbst ein. Schon die von uns erkannte ontologische Beschaffenheit des menschlichen Geistes nötigt zu dieser Annahme. Aber dieselbe wird auch durchaus bestätigt durch die Erfahrung, denn stets sind es formale Erscheinungen, wie Akte des Denkens, des Wollens oder Fühlens, welche der Geist in sich hervorbringt und allein hervorbringen kann. Ganz ebenso verhält es sich aber auch mit der kausalen Bethätigung des Geistes in ihrer Richtung auf andere Geister und auf die Natur. Auch in diesen ruft der Geist durch seine Einwirkungen auf sie stets nur Erscheinungen hervor, indem er jene in mannigfaltigster Weise verändert, sie in neue bis dahin ihnen fremde Zustände versetzt und dadurch wieder ihre eigene Kausalität zur Setzung der verschiedenartigsten aber ebenfalls stets formalen Wirkungen anregt. Dagegen werden sowohl die Natur als diejenigen Geister, welche von einem andern Geiste Einwirkungen erfahren, selbst von dem letztern nicht hervorgebracht, vielmehr hat die Möglichkeit solcher Einwirkungen jene als reale oder substantiale Prinzipien zur unumgänglichen Voraussetzung.

Nach dem Vorhergehenden erweisen sich, soweit unsere Erfahrung reicht, sowohl der Geist des Menschen als die synthetische und antithetische Natur als solche Kausalprinzipien, die niemals wahrhafte Kreationsakte vornehmen. Aber können dieselben nicht vielleicht dennoch, ohne daſs wir davon erfahren, zur Setzung solcher Akte sich aufschwingen? Es ist dies vor allem eine absolute Unmöglichkeit bezüglich des menschlichen Geistes. Oder ist es denkbar, daſs der Geist irgendeines Menschen, wer es auch sei, jemals bewuſstlos Kreationsakte vornehmen sollte, während er als ein seiner selbst bewuſster nur formale Setzungen als Setzungen von Erscheinungen vorzunehmen imstande ist? Eine solche Annahme, wenn jemand sie machen wollte, gehörte doch wohl handgreiflich in das Fabelland. Und das würde um so mehr anerkannt werden müssen, als der seiner selbst bewuſste Geist in seiner Leistungsfähigkeit unvergleichlich höher steht als der noch unbewuſste oder bewuſstlose, während nach unseren obigen Ausführungen umgekehrt jede Setzung von Substanzen als Kreationsakt all' und jede Setzung von bloſsen Erscheinungen weit hinter sich läſst. Dazu kommt noch, daſs der Erfolg eines jeden Kreationsaktes d. i. das kreierte substantiale Sein, da es nicht aus einem wo immer vorhandenen Sein entnommen und nur in eine neue Form umgesetzt, sondern da es als Sein in Wahrheit neu gesetzt wird, einzig und allein in der Energie des Willens des kreierenden Prinzipes seine ausreichende Begründung finden kann. Schöpfung ist Neusetzung substantialen Seins lediglich durch den Willen des Schöpfers. Sollte daher dem Geiste Kreationsmacht zukommen, so wäre das nur möglich in dem Zustande seines Selbstbewuſstseins, denn eben dieses ist die unerläſsliche Bedingung dafür, daſs auch der Wille des Geistes mehr und mehr energievoll sich entfalte. Allein gerade als selbstbewuſster und bewuſstwollender nimmt der Geist des Menschen, wie nachgewiesen, nur formale Setzungen vor und kann er nur solche vornehmen — ein unumstöſslicher Beweis dafür, daſs ihm Kreationsmacht überhaupt nicht zu-

kommt und nicht zukommen kann. Wie dieselbe aber dem Geiste des Menschen abgesprochen werden mufs, so ist auch die Natur, die antithetische sowohl als die synthetische, von dem Besitze derselben schlechthin ausgeschlossen zu denken. Ja die Natur kann und darf noch um so weniger in irgendeinem Falle als wahre und eigentliche Schöpferin gedacht werden, als sie in keinem ihrer zahllosen Individuen es zum Selbstbewufstsein in der Form des Ichgedankens oder zur selbstbewufsten Persönlichkeit zu bringen vermag und mithin in dieser Beziehung selbst tief unter den Geist des Menschen zu stehen kommt. Und ebenso wenig wie dem Geiste des Menschen und der Natur kann auch irgendeinem Mitgliede des reinen, antithetischen Geisterreiches Kreationsmacht im wahren und eigentlichen Sinne zuerkannt werden. Denn der antithetische Geist ist mit dem synthetischen Geiste des Menschen von qualitativ oder wesentlich gleicher Beschaffenheit. Er ist Kreatur wie dieser, er ist ein ganzheitliches kreatürliches Prinzip wie dieser und er kommt wie dieser in jener seiner ungeteilten substantialen Ganzheit mittels fremder Einwirkung und eigener Rückwirkung gegen dieselbe zur Entwickelung. Derselbe kann daher als Kausalprinzip auch keine wesentlich oder qualitativ anders beschaffene Setzungen vornehmen, als solche dem Geiste des Menschen möglich sind. Infolge der vorstehenden Untersuchungen kommen wir demnach zu dem vollkommen sichern, unbezweifelbaren Resultate, dafs es keine Kreatur, zu welchem Weltgliede dieselbe immer gehören mag, giebt oder geben kann, welche irgendeinen Kreationsakt in der ontologischen Bedeutung des Wortes vorzunehmen imstande wäre. Es ist dieses so wenig der Fall, dafs auch selbst die von der Scholastik des Mittelalters aufgeworfene und vielfach ventilierte Frage, ob Gott irgendeine Kreatur mit Kreationsmacht, die sie infolge ihrer Wesensbeschaffenheit oder aus sich (propria auctoritate) nicht hat, nicht dennoch durch Übertragung derselben an sie auszurüsten vermöge, in kategorischer Weise verneint werden mufs. Und wenn nun die Existenz einer jeden Kreatur und vor allem die

des eigenen Geistes dennoch auf einem Kreationsakte beruht, so ist der Geist um seiner Vernünftigkeit willen auch in absoluter Weise genötigt, über sich selbst sowie über den Bereich alles endlichen Seins hinauszugehen und seinen Schöpfer in dem Bereiche des unendlichen, nicht-kreierten Seins zu suchen [4].

Der Gedanke des unendlichen Seins ist nach dem Vorhergehenden dem Geiste des Menschen keineswegs angeboren er geht in diesem auch nicht dem Gedanken des endlichen Seins vorher — zwei Ansichten, die beide in durchaus irrtümlicher Weise von Descartes vertreten werden [5]. Vielmehr ist der Gedanke des Unendlichen in erster Linie die natürliche Frucht, welche aus der durch den Ichgedanken oder das Selbstbewufstsein dem Geiste zuteil werdenden Selbsterkenntnis lebendig herauswächst, an diese unmittelbar sich anschliefst, sie ergänzt und, so zu sagen, zu einem ersten Abschlusse bringt. Und die Momente, durch welche jener Gedanke dem Geiste sich vermittelt und in seinem Bewufstsein sich einstellt, sind folgende. Der Geist des Menschen erkennt sich selbst als reales Sein, als ein substantiales Prinzip aber als ein solches, welches beschränkt und bedingt ist, mithin nach seinen beiden ihm gleich wesentlichen Seiten, nämlich nach der seines formalen Erscheinens und nach der seiner substantialen Realität ein negatives Moment, eine Negativität an sich trägt. Und dieses zweifache negative Moment in und an dem Geiste macht denselben zu einem wahrhaft endlichen Sein oder Prinzipe. Denn der Geist ist nicht etwa deswegen eine endliche Substanz, weil er noch andere von ihm als solchem qualitativ oder wesentlich verschiedene Substanzen, wie Gott, die Natur, aufser und neben sich hat, sondern der Charakter der Endlichkeit ist ihm, wie jedem andern endlichen Sein, nur deshalb aufgedrückt, weil ihm als einem kausalen Prinzipe die Eigenschaft der Beschränktheit und als einer Substanz die der Bedingtheit anhaftet und zwar in der Art, dafs er auch nicht in der Lage ist, dieselben jemals von sich zu entfernen. Nun kann aber der Geist bei sich als einer

endlichen Substanz nicht stehen bleiben, sondern wegen der uneingeschränkten Gültigkeit seines Kausalitäts- als vernünftigen Denkgesetzes ist derselbe genötigt, ein anderes substantiales Prinzip zu postulieren, von welchem als seiner schöpferischen Ursache er sich selbst als endliche Substanz gesetzt denken mufs. Da nun aber der Geist kein anderes endliches substantiales Prinzip als die ihn selbst kreierende Ursache ansehen kann, so kann er diese nur dadurch im Gedanken gewinnen, dafs er an ihr die beiden Momente der Endlichkeit, welche er sowohl in und an sich selbst als an jedem andern Faktor des kosmischen Seins verwirklicht findet, nämlich das Moment der Bedingtheit und das der Beschränktheit, negiert und mithin die schöpferische Kausalität als unbedingtes und unbeschränktes d. i. als unendliches substantiales Sein oder Prinzip ansetzt. Der Gedanke des unendlichen Seins entsteht also in dem Geiste des Menschen mittels Schlusses und zwar mittels eines solchen, den man füglich mit Günther als doppelten Negationsschlufs bezeichnen kann. Indem der Geist die beiden ihm immanenten negativen Momente selbst wieder negiert, setzt er im Gedanken oder denkt er ein nicht-bedingtes (unbedingtes) und ein nicht-beschränktes (unbeschränktes) Sein oder Prinzip. Und wie der Gedanke seiner eigenen Beschränktheit und Bedingtheit den Geist vor seinem Bewufstsein als ein endliches substantiales Prinzip kund thut, so steigt mit dem Gedanken der unbedingten und unbeschränkten Substanz auch die Idee der Unendlichkeit dieser Substanz am Horizonte seines bewufsten Lebens empor, um dasselbe, wie wir sehen werden, durch die unermefsliche Fülle des von ihr ausströmenden Lichtes mehr und mehr zu verklären [6].

4. Der in Nr. 3 charakterisierte Gedankenlauf des Geistes, als dessen Schlufsresultat der Gedanke des unendlichen Seins in ihm auftritt, wird gewöhnlich die „Transcendenz“ des Geistes genannt. Der Geist transcendiert sich selbst, indem er über sich als substantiales Prinzip hinausgeht und sich selbst ein anderes substantiales Prinzip voraussetzt, durch

dessen Schöpferthätigkeit er selbst als solcher geworden ist und das er nur als ein unendliches substantiales Prinzip denken kann. Dieser Ausgang des Geistes von sich selbst zu dem Zwecke, um zur Bildung des Gedankens der unendlichen Substanz sich zu erheben, ist für den Geist vorerst ganz offenbar auch der einzig mögliche. Denn wie die Selbsterkenntnis des Geistes das Prinzip, der Maſsstab und das Regulativ jeder andern Erkenntnis desselben ist, so muſs er auch von sich aus den Gedanken des Unendlichen schon gewonnen haben, bevor er ihn aus der Betrachtung irgendeines andern Realprinzips, das als solches nicht er selber ist, gewinnen kann. Hat nun aber der Geist von sich aus das unendliche Sein im Gedanken einmal gefunden, so hat er sich damit freilich auch die Wege geebnet, um dieselbe groſse Entdeckung aus der Betrachtung der übrigen Weltfaktoren, der antithetischen Natur und des antithetischen Geisterreiches, ebenfalls machen zu können. Bei der Skizzierung der Bahnen, die der Denkgeist hierbei zu durchlaufen hat, beschränken wir uns auf die bloſse Naturbetrachtung und das um so eher, weil die Momente, die wir hier zu berücksichtigen haben, im wesentlichen dieselben sind, durch deren Vermittelung der Übergang auch von dem antithetischen Geisterreiche aus zu dem unendlichen Sein für den synthetischen Menschengeist allein möglich erscheint.

Alles Leben der Natur d. i. die Totalität ihrer objektiven und subjektiven Erscheinungen führt der Geist zunächst auf die Materie oder die Natursubstanz als auf den jenen immanenten, sie tragenden und verursachenden Wesensgrund zurück, ganz analog dem Verfahren, womit er zuvor seine eigenen Erscheinungen in sich als dem ihnen unterstehenden Real- und Kausalprinzipe begründet hat. Aber in derselben doppelten Negativität, mit welcher behaftet die eigene Substanz und das eigene Erscheinen vor dem Geiste sich ausweist, offenbart sich vor ihm auch die Substanz und das Erscheinen der Natur, denn auch diese giebt sich nach § 7 S. 147 f. überall als eine in ihrem Erscheinen beschränkte und in ihrem substantialen Sein bedingte d. i.

als endliches Realprinzip zu erkennen. Somit ist der Geist aus dem ganz gleichen Grunde, um dessentwillen er sich als substantiales Prinzip zu transcendieren genötigt ist, denn auch veranlafst zur Transcendenz der Natur, um ihr ebenso wie sich selbst das unendliche Realprinzip als ihren Schöpfer vorauszusetzen und sie aus diesem zu begreifen. Und da, wie wir im Folgenden darthun werden, die Transcendenz des Geistes sowohl in Beziehung auf ihn selbst als in Beziehung auf die Natur den Beweis enthält für die objektive Existenz Gottes, des Unendlichen, so leuchtet hier schon ein, wie unrichtig es sei, wenn Joh. Gottl. Fichte in seiner „Appellation an das Publikum gegen die Anklage des Atheismus“ aus dem Jahre 1799 sowohl „den Begriff Gottes als einer besondern Substanz“ als die Herstellung eines Beweises für die Existenz desselben „aus der Sinnenwelt“ (der Natur) für gleich unmöglich erklärt. „Ich sage“, schreibt Fichte, „dafs der Begriff von Gott als einer besondern Substanz ein unmöglicher und widersprechender Begriff sei...... Ich sage, dafs der Beweis des Daseins Gottes aus dem Dasein einer Sinnenwelt unmöglich und widersprechend ist. Ich leugne sonach allerdings einen substantiellen aus der Sinnenwelt abzuleitenden Gott [6[a]]. Aber wie? Transcendiert vielleicht die Natur auch sich selbst, indem sie, analog dem antithetischen und synthetischen Geiste, in ihren sinnbegabten animalischen Individuen ja ebenfalls zu subjektivem Leben vordringt und das ihr als solcher eigentümliche Denken vollzieht und durchsetzt? Es ist dies nicht möglich, aus dem einfachen Grunde, weil keines der zahllosen Sinnen-Subjekte der Natur sich selbst als den Real- und Kausalgrund der ihm immanenten Erscheinungen zu erfassen oder weil keines derselben in und an sich selbst die Unterscheidung von Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung u. s. w. zu machen imstande ist. Denn so wenig jemals irgendein Sinnen-Subjekt, eben infolge des vorher erwähnten Unvermögens, ein seiner selbst bewufstes Subjekt oder ein Ich werden kann, ebenso wenig oder noch weniger kann auch

jemals irgendeines sich selbst oder gar das gesamte Naturprinzip als endliches Sein erfassen und dadurch in die Lage sich setzen, die Natursubstanz als solche zu transcendieren und zum Gedanken der unendlichen Substanz als des Schöpfers von jener sich zu erheben. Und da nun der Denkgeist, was später erhellen wird, dieselbe unendliche Substanz wie als den Schöpfer der Welt so auch als den Herrn derselben und als Gott anerkennt und nur anerkennen kann, so ist die Natur in der ganzen Unermeſslichkeit ihres Umkreises wie ihrer selbst bewuſstlos so auch gottlos. Zwar giebt auch sie, wie der Geist, durch ihre Endlichkeit Zeugnis für ihren Ursprung aus der Schöpfermacht Gottes, des Unendlichen, aber sie giebt dieses Zeugnis nicht für sie selbst sondern für die unverhüllten und die verhüllten Geister in der Menschenwelt, denn nur diese, nicht aber auch die Natur selbst, sind imstande, jenes ihr Zeugnis zu deuten und sich zum Verständnisse zu bringen.

§ 12.

Die Realität und Grundbeschaffenheit des unendlichen Seins.

1. Die vorherige Entwickelung hat uns zunächst nur diejenigen Momente zur deutlichen Erkenntnis gebracht, durch welche der Gedanke des unendlichen als des schöpferischen Realprinzips in dem Bewuſstsein des menschlichen Geistes sich vermittelt. Der Geist erfährt unmittelbar in und an sich selbst (und mittelbar auch an allen übrigen kosmischen Substanzen) das negative Moment der Beschränktheit. Diese Beobachtung nötigt ihn, weil er alles von ihm Erfahrene wegen des sein Denken beherrschenden Kausalitätsgesetzes aus einem zureichenden Grunde begreifen muſs, zur Annahme eines zweiten ihm und den übrigen Weltfaktoren ebenfalls anhangenden negativen Momentes, der Bedingtheit. Nun fällt aber bei näherer Betrachtung der Gedanke der Bedingtheit mit dem der Kreatürlichkeit inhaltlich in Eins zusammen. Der Geist denkt also so-

wohl sich selbst als alles andere kosmische Sein wie als bedingte so auch als kreatürliche Substanz, welcher letztere Gedanke den des Kreators der Welt wieder unmittelbar im Gefolge hat. Und da nun der Geist bei einer gründlichen und allseitigen Betrachtung der Weltfaktoren keine wie immer beschaffene Kreatur oder keine endliche Substanz selbst als Kreator denken kann, so schreitet er unausweichlich auch zur Bildung des Gedankens der nichtkreierten, unendlichen Substanz fort, um durch diese Gedankenbildung seinem eigenen Vernunftgesetze Genüge zu thun und aus dem unendlichen Sein sich selbst als endliche Substanz sowie alles übrige endliche Sein zu begreifen. Allein jagt der Geist mit diesem Denken und Suchen des unendlichen Seins als des Schöpfers der Weltsubstanzen nicht vielleicht einem bloſsen Phantome nach? Zwar denkt der Geist das unendliche Sein und er muſs es denken, aber kommt diesem an sich bloſs subjektiven Gedanken auch objektive Realität zu d. i. existiert das vom Geiste gedachte unendliche, schöpferische Realprinzip als solches auch auſserhalb der Gedankensphäre des Geistes in der Wirklichkeit der Dinge und, wenn dies der Fall sein sollte, was verbürgt dem Geiste die Realität desselben? Durch welches Moment wird diese in dem Bewuſstsein des sich selbst und die übrigen Weltfaktoren verstehenden Geistes zur unbezweifelbaren Gewiſsheit erhoben?

Um die Antwort in möglichster Kürze zu geben, so liegt der die vorher aufgeworfene wichtige Frage entscheidende Punkt in erster Linie in der Beschaffenheit des Selbstbewuſstseins, des Ichgedankens. Denn durch diesen denkt der Geist sich selbst nicht bloſs als Substanz und zwar als endliche Substanz, sondern die Realität dieses Gedankens ist auch unbezweifelbar. Mit anderen Worten: Der Geist denkt sich nicht bloſs als endliche Substanz, sondern er ist auch eine solche. Und eben weil er eine solche thatsächlich ist, deswegen muſs er auch die unendliche Substanz als seinen Schöpfer nicht nur denken, sondern der letztere muſs auch so gewiſs in objektiver Wirklichkeit

existieren, als der Geist selbst trotz der ihm anhangenden negativen Momente ein solch' Wirkliches d. i. ein wahrhaft substantiales Prinzip ist und als ein solches in dem Selbstbewufstsein sich kund giebt. Die eigene Substantialität des Geistes ist daher vor allen anderen dasjenige Moment, welches seinem Gedanken des unendlichen Seins objektive Realität verleiht, weil er für sich als endliche Substanz nicht in einem von ihm blofs gedachten, sondern nur in einem als unendliche Substanz wirklich existierenden Schöpfer die ausreichende Begründung finden kann. Nun ist nach unserer frühern Darlegung das Selbstbewufstsein des Geistes, weil derselbe nicht aus und durch sich allein sondern nur mit Hilfe fremder Einwirkungen auf ihn in jenes sich versetzen kann, aber so beschaffen, dafs es den Geist aus der gewonnenen Selbsterkenntnis zur gleich zweifellosen Erfassung noch anderer ebenfalls endlicher Realprinzipien, als er selber ist, anderer Geister und der Natur, ganz ungezwungen hinüberführt. Und ist es nun dem Geiste einmal gelungen, von sich aus durch einen deutlichen Einblick in die Beschaffenheit seines eigenen Bewufstwerdungsprozesses und seines in diesem sich offenbarenden Wesens des unendlichen Seins als seines Schöpfers sich zu versichern, so wird es ihm von diesem Augenblicke an auch nicht mehr unmöglich sein, in der wahrhaften, aber ebenfalls mit dem Momente der Bedingtheit behafteten Substantialität der erwähnten übrigen Realprinzipien in gleicher Weise dasjenige Moment zu erblicken, welches die objektive Existenz des unendlichen Seins auch als ihres Schöpfers unbezweifelbar macht. Wie aber die Selbsterkenntnis des Geistes als einer Substanz der Erkenntnis jeder andern Substanz seitens des Geistes nicht nachfolgt sondern notwendigerweise vorhergeht, so mufs ihm das unendliche Sein freilich auch zuerst als sein eigener Schöpfer gewifs und sicher geworden sein, bevor er sich desselben als des Schöpfers der übrigen ihm koexistierenden endlichen Realprinzipien bemächtigen kann.

2. In dem Folgenden wird dargethan werden, dafs die

unendliche Substanz, deren Realität wir in dem Vorhergehenden bewiesen haben, mit Gott als der absoluten Persönlichkeit in Eins zusammenfällt. Zwar denkt der Geist des Menschen den Unendlichen zunächst und in erster Linie nicht als Gott sondern als seinen und der Welt Schöpfer. Aber der Gedanke des Schöpfers in dem Bewufstsein des Geistes wird zum Gedanken Gottes in ihm, wenn er bei der weitern Ausmittelung des Verhältnisses, in dem sowohl er selbst als die übrigen Weltfaktoren zu dem unendlichen Realprinzipe sich befinden, um seiner Vernünftigkeit willen nicht umhin kann, dem letztern die Form der absoluten Persönlichkeit zu vindizieren und dadurch den Schöpfer als den schon vor der Weltwerdung und ohne dieselbe aus und durch sich selbst schlechthin Vollendeten zu denken. Für diese Identität des Schöpfers der Welt und Gottes werden wir, wie gesagt, in den späteren Erörterungen den Beweis nicht schuldig bleiben. Setzen wir denselben hier einmal als bereits geführt voraus, so ist es in der That mehr als verwunderlich zu sehen, mit welch' seichten, nichtssagenden, ja geradezu albernen Argumentationen von gepriesenen und in mancher Beziehung auch verdienten neueren Philosophen die Realität Gottes bekämpft und der heutigen Generation als eine Unmöglichkeit eingeredet wird. Einen Beleg hierfür giebt Arthur Schopenhauer, abgesehen von vielen anderen Ausführungen, in seinen „Parerga und Paralipomena". S. W. Leipzig 1873 und 1874. V, 54f.

In der angezogenen Stelle wird Aristoteles trotz „des grofsen, ja stupenden Kopfes", der er auch nach Schopenhauer gewesen, mit vollem Rechte arg getadelt, weil er ungeachtet seiner „empirischen Geistesrichtung" dennoch „kein konsequenter und methodischer Empiriker" geworden sei. Bei ihm herrsche überall „das Räsonnieren a priori über die Natur, welches ihre Vorgänge aus blofsen Begriffen verstehen und erklären wolle", so namentlich in seinen Büchern de generatione et corruptione und in denen de coelo. Es ist dies, meint Schopenhauer nicht mit Unrecht, so sehr der Fall, dafs die erwähnten Schriften des grofsen Griechen

„sogar den Ursprung der Scholastik ganz deutlich erkennen lassen, ja, die spitzfindige, wortkramende Methode dieser schon darin anzutreffen ist“. Gegenüber dem verkehrten Verfahren des Aristoteles und den Irrtümern, in die er durch jenes geraten, sieht Schopenhauer sich veranlafst, an „die viel richtigeren Einsichten in die Natur“ zu erinnern, welche zum Teil lange vor Aristoteles ein Empedokles, Herakleitos, Demokritos und die Pythagoräer sich erworben. Besonders aber wird hingewiesen auf Baco von Verulam, „den wahren Vater des Empirismus“, sowie auf die grofsen Errungenschaften, welche die Menschheit durch Befolgung „des Rates“, den Baco gegeben, „nicht das Abstrakte sondern das Anschauliche, die Erfahrung, zur Quelle der Erkenntnis der Natur zu machen“, „dem Kopernikus, Kepler, Galiläi, Baco (selbst), Robert Hook und Newton“ zu verdanken habe. Und jetzt, nachdem Schopenhauer dieses ansprechende Gemälde entworfen, wird von ihm wörtlich so fortgefahren: „Nun aber kommt in Betracht, dafs diese seine (des Aristoteles) Ansichten, Anerkennung und Verbreitung fanden, alles Frühere und Bessere verdrängten und so späterhin die Grundlage des Hipparchus und dann des Ptolemäischen Weltsystems wurden, mit welchem die Menschheit sich bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts hat schleppen müssen, allerdings zum grofsen Vorteil der jüdisch-christlichen Religionslehren, als welche mit dem Kopernikanischen Weltsysteme im Grunde unverträglich sind; denn wie soll ein Gott im Himmel sein, wenn kein Himmel da ist? Der ernstlich gemeinte Theismus setzt notwendig voraus, dafs man die Welt einteile in Himmel und Erde: auf dieser laufen die Menschen herum, in jenem sitzt der Gott, der sie regiert. Nimmt nun die Astronomie den Himmel weg, so hat sie den Gott mit weggenommen: sie hat nämlich die Welt so ausgedehnt, dafs für den Gott kein Raum übrig bleibt. Aber ein persönliches Wesen, wie jeder Gott unumgänglich ist, das keinen Ort hätte, sondern überall und nirgends wäre, läfst sich blofs sagen, nicht imaginieren, und darum nicht glauben.

Demnach mufs in dem Mafse, als die physische Astronomie popularisiert wird, der Theismus schwinden, so fest er auch durch unablässiges und feierliches Vorsagen den Menschen eingeprägt worden, wie denn auch die katholische Kirche dies sofort richtig erkannt und demgemäfs das Kopernikanische System verfolgt hat; worüber daher sich so sehr und mit Zetergeschrei über die Bedrängnis des Galiläi zu verwundern einfältig ist, denn omnis natura vult esse conservatrix sui. Wer weifs, ob nicht irgendeine stille Erkenntnis oder wenigstens Ahndung dieser Kongenialität des Aristoteles mit der Kirchenlehre und der durch ihn beseitigten Gefahr zu seiner übermäfsigen Verehrung im Mittelalter beigetragen hat?“

Was sollen wir auf dieses Gerede, welches, soweit es die Unmöglichkeit der Existenz eines persönlichen Gottes bei der Wahrheit des Kopernikanischen Weltsystems geltend macht, völlig sinnlos ist, von unserm Standpunkte aus erwidern? Freilich, sagen wir mit Schopenhauer, mufs jedes persönliche Wesen, also auch Gott als die absolute Persönlichkeit, einen Ort haben, in dem er ist, er kann nicht „überall und nirgends“ sein. Aber, so fragen wir, ist die Welt als die Totalität der von Gott geschaffenen Substanzen oder ist der endlose Raum jenseits der Welt — denn „der ernstlich gemeinte Theismus“ mufs die Welt als Kreatur Gottes zugleich als eine räumlich „begrenzte“ denken, während der Raum selbst nach allen drei Dimensionen notwendigerweise unbegränzt oder endlos ist — nicht grofs genug, damit Gott in denselben noch einen Platz finden könnte? Was hat also „das Kopernikanische System“ oder „die physische Astronomie“ mit der Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Realität Gottes zu schaffen? Wie leicht einzusehen, schlechterdings nichts, nur dafs Schopenhauer in seiner Bizarrerie einfältig genug ist, dem Wahne sich hinzugeben, dafs diese durch jene ein- für allemal annulliert sei. Doch — lassen wir den sonderbaren Einfall dem pessimistischen Querkopfe, der ihn ausgeboren, und wenden wir uns statt dessen dem zweiten Hauptgegenstande zu, der

Grundbeschaffenheit des unendlichen Seins, mit deren Erörterung wir uns hier ebenfalls noch zu beschäftigen haben [7].

3. Der Geist gewinnt, so wurde wiederholt mit Nachdruck hervorgehoben, den Gedanken der unendlichen Substanz durch Negation der Bedingtheit, mit welcher behaftet er sich selbst und alle übrigen Weltfaktoren infolge der an ihnen beobachteten Beschränktheit denkt und denken mufs. Hieraus leuchtet ein, dafs die erste und Grundeigenschaft, welche von dem unendlichen Realprinzipe dem Geiste zum Bewufstsein kommt, die der Unbedingtheit desselben sein wird. Allein was heifst das: „Unbedingte Substanz“ oder „unbedingtes substantiales Sein?“ Wie nach dem Frühern bedingtes Sein identisch ist mit Sein nicht schlechthin oder, um andere diesem gleichbedeutende Ausdrücke hinzuzufügen, mit Sein nicht ohne weiteres, nicht geradezu, so mufs unbedingtes Sein umgekehrt mit Sein schlechthin, ohne weiteres, geradezu identisch gesetzt werden. Das unendliche Sein ist also vor allem Sein schlechthin, ohne weiteres, geradezu d. i. es ist ein substantiales Prinzip, welches als solches in erster Linie nicht von ihm selbst gesetzt oder hervorgebracht ist, — eine Auffassung, die überhaupt einen sie selbst vernichtenden Widerspruch einschliefsen würde, da sie die betreffende Substanz zur bewirkenden Ursache ihrer selbst und somit zu ihrer eigenen Voraussetzung machen müfste. Hier gilt ohne jede Frage das Wort des Augustinus: Qui putat ejus esse potentiae Deum, ut se ipsum ipse genuerit, eo plus errat, quod non solum Deus ita non est sed nec spiritualis nec corporalis creatura: nulla enim omnino res est, quae se ipsam gignat ut sit (De Trinitate I, 1. Nr. 1). Ferner drückt die Unbedingtheit des unendlichen Realprinzips aber auch aus, dafs dieses als solches von keinem andern von ihm als solchem verschiedenen Realprinzipe und mithin gar nicht gesetzt ist, sondern dafs es nur deshalb ist oder existiert, weil es existiert, ohne dafs eine dasselbe in die Existenz überführende Ursache irgendwo, sei es in sei es aufser ihm, gesucht werden könnte.

Der Gedanke des unendlichen Seins ist mit anderen Worten die Affirmation eines substantialen Seins oder Prinzips, auf welches rücksichtlich seiner objektiven Existenz oder Realität das Kausalitätsgesetz keine Anwendung findet. Und wenn wir selbst in dem Vorhergehenden dem Kausalitäts- als vernünftigem Denkgesetze und seiner Anwendung eine „uneingeschränkte“ Gültigkeit zugesprochen haben, so zeigt sich eben hier, dafs diese unsere Behauptung nur insofern richtig ist und Anerkennung verdient, als sie von dem Umkreise des endlichen substantialen Seins gemeint und verstanden wird. Alle endlichen Substanzen, der Geist sowohl als die Natur, sind, weil bedingt, als Wirkungen einer Ursache zu denken. Die unendliche Substanz dagegen ist, weil unbedingt, nicht die Wirkung einer Ursache und so darf auch die allgemein übliche Bezeichnung derselben als eines „Seins durch sich“ (ens a se oder causa sui), wofern sie überhaupt einen vernünftigen und gültigen Sinn haben soll, nicht interpretiert werden. Denn auf die unendliche Substanz als solche angewandt hat die in Rede stehende Bezeichnung nur insofern Sinn und Bedeutung, als jene mit irgendeiner endlichen Substanz als einem Sein nicht durch sich sondern durch ein anderes substantiales Prinzip verglichen wird und somit in Beziehung auf die unendliche Substanz eben nur ihr Gesetztsein durch eine andere Substanz negiert werden soll, ohne damit sagen zu wollen, dafs jene, wenn nicht durch eine andere Substanz, so durch sich selbst gesetzt sei. Denn das unendliche substantiale Sein ist gar nicht gesetzt, ist rein affirmatives Sein, ist Sein schlechthin, ohne weiteres, geradezu, ist unbedingtes Sein. Als dieses kann das unendliche Realprinzip auch wohl als „notwendiges Sein“ bezeichnet werden. Denn die von uns angewandten und gehäuften Ausdrücke zeigen sämtlich eine solche Beschaffenheit oder Qualität des unendlichen Realprinzips an, der zufolge es schlechterdings „nicht nicht sein kann“ sondern „sein mufs“ d. i. notwendigerweise existiert. Hieraus geht denn auch die Oberflächlichkeit, Einseitigkeit und Verkehrtheit hervor, mit der Schopenhauer in seiner Schrift:

„Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“ den Begriff „der Notwendigkeit“ behandelt. Er schreibt: „Der Satz vom zureichenden Grunde, in allen seinen Gestalten, ist das alleinige Prinzip und der alleinige Träger aller und jeder Notwendigkeit. Denn Notwendigkeit hat keinen andern wahren und deutlichen Sinn als den der Unausbleiblichkeit der Folge, wenn der Grund gesetzt ist. Demnach ist jede Notwendigkeit bedingt; absolute d. i. unbedingte Notwendigkeit also eine contradictio in adjecto. Denn Notwendig-sein kann nie etwas anderes besagen, als aus einem gegebenen Grunde folgen. Will man es hingegen definieren, „was nicht nichtsein kann“, so giebt man eine bloſse Worterklärung und flüchtet sich, um die Sacherklärung zu vermeiden, hinter einen höchst abstrakten Begriff, von wo man jedoch sogleich herauszutreiben ist durch die Frage, wie es denn möglich oder nur denkbar sei, daſs irgendetwas nicht nichtsein könne, da ja doch alles Dasein bloſs empirisch gegeben sei“ [8]. Diese Schopenhauersche Auseinandersetzung hat freilich auch ihre Berechtigung, aber eine beschränkte, denn sie gilt nur für die endliche oder kreatürliche Natur. Alle Vorgänge des Naturlebens tragen in der That nur deshalb den Stempel der Notwendigkeit an sich, weil sie jedesmal die unausbleibliche Folge ihres Grundes oder der sie bewirkenden Ursachen sind. Dagegen ist der Begriff der Notwendigkeit in seiner Übertragung auf das unendliche Realprinzip, wofern diesem eine Existenz schlechthin oder ein „nicht nichtsein können“ zugeschrieben wird, keineswegs eine bloſse „Worterklärung“, die, wie Schopenhauer offenbar meint, nur von ‚Philosophastern“ vorgebracht werde, um die Sacherklärung zu vermeiden. Denn der Ausdruck: „nicht nichtsein können“ in seiner Übertragung auf das unendliche Realprinzip besagt nicht, daſs dieses ohne „zureichenden Grund“ existiere, sondern nur, daſs der zureichende Grund für seine Existenz keine die letztere bewirkende Ursache sondern die eigentümliche Beschaffenheit des Unendlichen selber sei, welche die Nicht-Existenz desselben als absolute Unmöglichkeit

erscheinen läfst. Und eben weil das unendliche als unbedingtes Realprinzip, wenn zwar nicht ohne zureichenden Grund so doch ohne eine dasselbe bewirkende Ursache, blofs infolge seiner eigenen Beschaffenheit existiert und existieren mufs, so ist es als solches auch gänzlich unbegreiflich, denn „begriffen“ kann nur jenes Existierende werden, es sei Substanz oder Erscheinung einer solchen, welches die Wirkung einer oder mehrerer Ursachen ist, und es wird begriffen, wofern es dem Denkgeiste gelungen, die Ursachen zu erkennen, deren Wirksamkeit es seine Existenz zu verdanken hat. Von der unendlichen Substanz als solcher, freilich nicht, wie wir darthun werden, von ihrer Erscheinungsweise oder ihrem Leben, gilt daher das Wort Descartes': Idea infiniti, ut sit vera, nullo modo debet comprehendi, quoniam ipsa incomprehensibilitas in ratione formali infiniti continetur [9].

4. Die Bedingtheit des endlichen oder kreatürlichen Geistes und jedes andern kreatürlichen Realprinzips hat, wie früher nachgewiesen worden, für dieses als Kausalprinzip oder für die Sphäre seines Erscheinens die Beschränktheit desselben zur unausbleiblichen Folge. Umgekehrt wird nun die Unbedingtheit der unendlichen Substanz für ihr Erscheinen oder Leben auch die Unbeschränktheit derselben zur Folge haben müssen. Demgemäfs darf vor allem bezüglich der unendlichen Substanz das Erscheinen derselben nicht schlechtweg negiert werden. Jene ist nicht so zu fassen, als ob dieselbe überhaupt erscheinendes Sein nicht wäre, der Gegensatz von Substanz (substantialem Sein) und Erscheinen in ihr nicht vorkäme. Denn wollte jemand dieses von dem unendlichen Realprinzipe im Ernste behaupten, so würde er es damit von vornherein verurteilen, eben nur Realprinzip zu sein, ohne jemals zugleich zu einem Kausalprinzipe werden zu können. Es würde für alle Ewigkeit zu einem starren, regungs- und bewegungs- und somit leblosen Prinzipe degradiert, dem in solcher Gestalt von dem vernünftig denkenden Geiste die Eigenschaft der Unendlichkeit unmöglich

noch zuerkannt werden könnte. Die Kategorie des Erscheinens ist demnach wie von jedem endlichen so auch von dem unendlichen Realprinzipe ohne allen Zweifel zu prädizieren. Jede Substanz ist, oder, falls jene den Charakter der Endlichkeit an sich trägt, wird auch erscheinende Substanz. Aber in welchem Verhältnisse steht denn das Erscheinen der unendlichen Substanz zu dieser selber? Ist etwa, sowie der unendlichen Substanz als solcher eine Existenz schlechthin zukommt oder sie als solche ursachlos ist, ebenso auch das Erscheinen derselben ein Erscheinen schlechthin, in der Art, dafs auf letzteres das Kausalitätsgesetz ebenso wenig wie auf die Substanz selber übertragbar ist oder irgendeine Anwendung erleidet? Ist mit anderen Worten wie die unendliche Substanz selbst so auch das Erscheinen derselben etwas schlechfhin Gegebenes oder Daseiendes und also nicht die Wirkung einer dasselbe hervorbringenden Ursache? Das ist nicht denkbar und nicht möglich, wie wir jetzt darthun wollen.

Die Unmöglichkeit des eben besprochenen Sachverhalts bedarf keines langen Nachweises, denn mit dem klar und deutlich erfafsten Begriffe des Erscheinens eines Realprinzips ergiebt sie sich von selbst. „Erscheinen“, wie immer dasselbe sonst beschaffen sein mag, kann nie und nimmer anders denn als Wirkung einer Ursache gedacht werden, als welche entweder die erscheinende Substanz selbst oder eine von dieser verschiedene und auf dieselbe einwirkende Substanz erkannt wird. So findet es der Geist des Menschen vor allem in und an sich selbst; so findet er es aber auch bei jedem andern kreatürlichen Realprinzipe, das als solches nicht er selber ist. Alle Erscheinungen seiner selbst als eines substantialen Seins sind entweder Wirkungen des Geistes als der sie hervorbringenden Ursache oder, falls jene passive Zustände in ihm sind, Wirkungen desjenigen substantialen Seins, welches diese durch seine Einwirkungen auf den Geist in demselben hervorgerufen hat. Und ganz ähnlich verhält es sich bei jedem andern kreatürlichen Realprinzipe, von dem der Geist auf welchem Wege auch

immer eine gewisse Kenntnis erlangt. Der Geist erkennt sich und jede Kreatur demnach als Ursache und Wirkung zugleich. Er ist beides, weil und insofern er ein substantiales Sein oder Prinzip ist, welches in Erscheinungen sich aufschliefst, die es selber in und an sich hervorbringt. Und da nun der Geist den Mafsstab und das Regulativ für die Erkenntnis alles andern substantialen Seins und Erscheinens oder Lebens, das als solches nicht er selbst noch sein eigenes Leben ist, nur aus seiner Selbsterkenntnis entlehnen kann, so ist er auch unumgänglich genötigt, alles Erscheinen, wo immer es ihm begegnen mag, zu dem in demselben und durch dasselbe sich manifestierenden substantialen Sein in ein gleiches kausales Verhältnis zu setzen. Auch das unendliche Sein wird daher durch die ihm wesentliche Eigenschaft der Unbeschränktheit nicht negiert als die bewirkende Ursache seines Erscheinens sondern, was an ihm negiert wird, ist nur das negative Moment, welches der Geist in und an sich selbst und in und an jeder endlichen Substanz als Kausalität vorfindet, nämlich: das Moment der Beschränktheit d. i. der Angewiesenheit auf die Einwirkung fremden Seins, um überhaupt Ursache oder um aus einer blofsen res zur causa, aus einem blofs realen Prinzipe zu einem realen und kausalen Prinzipe sich entwickeln zu können. Mit der Negation dieses negativen Momentes ist in Beziehung auf die unendliche Substanz aber auch zugleich affirmiert, dafs letztere für ihr Erscheinen oder Leben die alleinige von der Einwirkung jeder andern Substanz schlechthin unabhängige oder die einer solchen Einwirkung nicht bedürfende Kausalität sei. Nicht also die unendliche Substanz als solche darf als die Wirkung einer sie hervorbringenden Ursache oder Kausalität, wohl aber mufs das Erscheinen oder Leben jener Substanz als eine solche Wirkung gedacht werden und zwar als die alleinige Wirkung der unendlichen Substanz selbst —, eine Auffassung, die in dem Worte: „Unbeschränktheit des Unendlichen“ ihren sprachlichen Ausdruck gefunden hat. Und nicht in Beziehung auf sich als substantiales Sein oder Prinzip ist das Unendliche ens a se oder causa sui, wohl

aber in Beziehung auf sich als Erscheinen oder Leben des Prinzips [10].

5. In dem Vorhergehenden wurde dargethan, dafs die Unbedingtheit der unendlichen Substanz d. i. ihre Existenz schlechthin die Unbeschränktheit derselben d. i. ihre Angewiesenheit behufs ihres Erscheinens oder Lebens lediglich auf sich selber in unmittelbarem Gefolge habe. Denn wie die Beschränktheit jeder Kreatur in ihrer Bedingtheit begründet ist, so hat die Unbedingtheit des Unendlichen notwendigerweise auch seine Unbeschränktheit zum Nachsatze. Eine Substanz, die für ihre Existenz von jeder andern Substanz schlechthin unabhängig ist, kann sich für ihre Wirksamkeit oder Bethätigung nicht in Abhängigkeit von einer solchen befinden, denn die Wirksamkeit einer Substanz als ihre Selbstoffenbarung kann der Qualität der Substanz nur entsprechen, nicht aber auch widersprechen. Es ist das ebenso wenig denkbar und möglich als umgekehrt ein substantiales Prinzip, welches für seine Wirksamkeit thatsächlich auf die Mithilfe fremden substantialen Seins sich angewiesen erweist, kein für seine Existenz schlechthin unabhängiges Prinzip d. i. keine Substanz schlechthin ist noch sein kann. Wie wir demzufolge aus der empirisch gegebenen Beschränktheit des Geistes und der Natur auf die empirisch nicht wahrnehmbare aber nichtsdestoweniger zweifellos gewisse Bedingtheit dieser Substanzen geschlossen haben, so schliefsen wir umgekehrt mit dem gleichen Rechte aus der Unbedingtheit des unendlichen substantialen Seins auch auf die Unbeschränktheit desselben. Nun machen aber, wie früher gezeigt wurde, die Bedingtheit und die Beschränktheit eines substantialen Prinzips und sie ganz allein das Prinzip zu einem wahrhaft endlichen. Demzufolge wird denn auch umgekehrt der Begriff des unendlichen substantialen Seins in den beiden vorher besprochenen und analysierten Bestimmungen der Unbedingtheit und Unbeschränktheit beschlossen sein. Dem schöpferischen substantialen Sein oder Gott kommt die Unendlichkeit zu, nicht etwa deshalb, wie Hegel wähnt, weil er alles Sein

und alle Wahrheit ist, denn er hat, wie wir darthun werden, in der Weltschöpfung Substanzen gesetzt, die als solche nicht seine und nichts von seiner Substanz sind, der ungeschaffenen — sondern Gott ist der Unendliche einzig und allein aus dem Grunde, weil er nach den beiden oft erwähnten Seiten seines Wesens der schlechthin Unabhängige ist oder weil er Existenz und Leben keinem aufser ihm sondern einzig und allein sich selber zu verdanken hat [11]. Und durch diese zweifache Unabhängigkeit erweist sich das unendliche substantiale Sein in diametralem Gegensatze zu jedem endlichen Realprinzipe als rein affirmatives Sein ohne jede Negativität, mithin auch als eine Ursache oder Kausalität, deren Setzungen nur reine Selbstsetzungen sind und sein können. Der unendlichen Substanz darf daher auch nicht eine Dualität von Kräften zugesprochen werden, wie sie notwendigerweise jeder endlichen Substanz zukommt: Passivität oder Rezeptivität und Reaktivität, durch deren Zusammenwirken in ihr eben die Endlichkeit derselben zur Offenbarung kommt. Vielmehr hat das unendliche substantiale Sein nur eine Bethätigungsweise oder Kraft; ihm eignet reine, von jeder fremden Einwirkung schlechthin unabhängige Aktivität, es ist actus purus, Wirken lediglich aus ihm und durch es selbst. Und eben weil es so ist, so fällt bei ihm auch, wieder in diamentralem Gegensatze zu jeder Kreatur, das Substanzsein und das Ursache- oder Kausalitätsein nicht aufsereinander sondern in Eins zusammen. Der Unendliche war niemals blofses Realprinzip ohne zugleich Kausalprinzip zu sein, sondern wie er als jenes schlechthin d. i. von Ewigkeit war, so hat er sich auch schlechthin d. i. von gleicher Ewigkeit zu einem Kausalprinzipe entfaltet und dadurch, wie aus unseren nachfolgenden Erörterungen hervorgehen wird, in erster Linie sich selber die Vollendung des Daseins d. i. die Form der absoluten Persönlichkeit gegeben. Bevor wir aber zur Entwickelung der Bestimmtheit, zu welcher der Unendliche als absolutes d. i. schlechthin unabhängiges Kausalprinzip von Ewigkeit her sich erhoben, übergehen, ist es unsere Pflicht

noch einen andern nicht weniger ins Gewicht fallenden Punkt, nämlich die Frage nach der Einheit oder Vielheit des unendlichen Seins, in möglichst klares Licht zu stellen.

§ 13.
Die Zahl-Einheit oder die Einzigkeit des unendlichen Seins.
(Der Monotheismus.)

Der Geist des Menschen findet das unendliche substantiale Sein zunächst als die schöpferische Kausalität seiner selbst als einer endlichen Substanz. Jener würde, wie aus dem Vorhergehenden einleuchtet, gar keine Veranlassung, ja nicht einmal die Fähigkeit und Möglichkeit haben, eine unendliche Substanz auch nur zu denken, geschweige denn dieselbe als objektiv real anzunehmen, wenn er nicht zuvor sich selbst als ein substantiales Sein und doch nicht als ein Sein schlechthin, sondern als ein mit der doppelten Negativität der Beschränktheit und Bedingtheit behaftetes d. i. als endliches substantiales Sein durch den Ichgedanken gefunden hätte. Denn die Endlichkeit der eigenen Substanz und nur diese nötigt, wie wir gesehen haben, den Geist, nicht blofs auf die ihm immanenten Erscheinungen sondern auch auf sich selbst als Substanz die Kausalitätsidee anzuwenden und sich in der zuletzt genannten Beziehung als die Wirkung einer schöpferischen Ursache zu denken, als welche er aber kein endliches substantiales Sein sondern eben nur ein unendliches ansetzen kann und will. Nun giebt es aber aufser dem Geiste eines jeden Menschen noch andere endliche Substanzen, nämlich die mit und neben jenem in Zeit und Raum existierenden antithetischen Geister und die Natur. Und auch deren objektive Existenz wird dem Geiste des Menschen in der Art, wie wir dieselbe im obigen dargelegt haben, gewifs, nachdem er seiner eigenen objektiven Existenz durch Ausbildung des Selbstbewufstseins in der Form des Ichgedankens gewifs geworden ist. Aus eben demselben Grunde wie für sich mufs der Geist daher

auch für diese anderen endlichen Substanzen eine unendliche Substanz voraussetzen, durch deren schöpferische Wirksamkeit sie ebenfalls geworden sind. Demgemäfs vermittelt die ontologische oder metaphysische Erkenntnis eines jeden endlichen Realprinzips, das dem Geiste zum Bewufstsein kommt, ihm auch den Gedanken und die Gewifsheit von der objektiven Existenz eines unendlichen Realprinzips, nachdem er einmal jenen wie diese von der Betrachtung seines eigenen substantialen Seins und Lebens aus gewonnen hat. Aber wie? Setzt der Geist allen endlichen Realprinzipien als ihre schöpferische Ursache auch nur ein einziges unendliches substantiales Sein oder Prinzip voraus oder mehrere? Ist er, wofern er den unvertilgbaren Forderungen seiner Vernunft genügen will, zu dem einen oder andern verbunden? Das ist das Problem, mit dessen Lösung wir uns hier zu beschäftigen haben.

1. Vor allem ist nicht der geringste Grund ersichtlich, um dessentwillen der Geist zur Annahme einer geringern oder gröfsern Pluralität von unendlichen Realprinzipien oder Substanzen sich veranlafst sehen könnte. Denn jener ist nur deshalb genötigt, sich selbst, die Natur, kurz: jede endliche Substanz zu transcendieren und derselben eine unendliche Substanz vorauszusetzen, weil er keiner endlichen Substanz eine Existenz oder ein Sein schlechthin zuerkennen kann, sondern sie als eine durch Kreation gesetzte denken mufs, — eine Art der Setzung, die nur von einer unendlichen Substanz ausgehen kann. Hieraus wird der Geist aber auch offenbar zu dem weitern Gedanken genötigt, dafs ein einziges oder dafs ein und dasselbe unendliche Realprinzip genügen werde, um alle endlichen Realprinzipien mittels Kreation ins Dasein zu rufen. Denn Kreation ist immer und überall nichts anderes als Neusetzung realen oder substantialen Seins, das als solches vor dem Kreationsakte noch nicht, weder in noch aufser der kreierenden Substanz, existierte. Und wenn nun, wie in dem ersten Teil dieser Arbeit bewiesen worden, kreatürliches substantiales Sein überhaupt nur in einer Wesens-Dualität aber in drei

Faktoren als Geist, Natur und Mensch denkbar und möglich ist, wie sollte es dann zu begreifen sein, dafs dieselbe unendliche Substanz, welche z. B. den einen antithetischen Geist zu schaffen vermöchte, nicht auch imstande sein sollte, noch andere antithetische Geister oder den Wesens-Gegensatz derselben: die antithetische Natur oder endlich die Synthese beider: den Menschen mittels Schöpfung ebenfalls zur Existenz zu bringen! Oder was sollte den Geist des Menschen vernünftigerweise bewegen können, demselben unendlichen Realprinzipe die Schöpfermacht z. B. in Beziehung auf die antithetische Natur zu- in Beziehung auf den antithetischen Geist aber abzusprechen und umgekehrt? Es ist demnach unwidersprechlich, dafs die Vernunftforderung des Denkgeistes, die endlichen substantialen Prinzipe und Faktoren aus der Schöpfermacht eines unendlichen Prinzipes zu begreifen, mit der Annahme eines einzigen solchen Prinzipes vollkommen befriedigt wird. Ist aber dieses der Fall, so kann der Geist zur Annahme mehrerer unendlicher Substanzen, es seien ihrer viele oder wenige, vernünftigerweise sich auch nicht verstehen schon nach dem in der Wissenschaft ganz allgemein geltenden und gültigen Grundsatze: entia praeter necessitatem non esse multiplicanda. Nichtsdestoweniger wollen und können wir an dieser Stelle die allenfallsige (logische) Denkbarkeit einer objektiven Existenz mehrerer unendlicher Realprinzipien nicht leugnen; denn wir sehen nicht, wie eine solche Vorstellung an sich einen logischen oder begrifflichen Widerspruch enthalten und daher unmöglich sein sollte. Aber mag ihre logische Möglichkeit immerhin bestehen bleiben, ihr Für-wahr- und Für-wirklich-halten würde doch ein rein willkürlicher Einfall sein, der eben deshalb, weil er durch nichts begründet wäre, von dem vernünftig urteilenden Geiste als eine durchaus leere Vermutung auch zurückgewiesen werden müfste. Dagegen ist die Behauptung der Zahl-Einheit oder, sit venia verbo, der Einzigkeit des unendlichen substantialen Seins auf Grund der vorstehenden Erwägungen, wenn nicht schon vollkommen gewifs und sicher, so doch im höchsten Grade

wahrscheinlich. Nun ist aber, wie früher angedeutet wurde, und wie weiter unten in § 15 ausführlich wird bewiesen werden, das unendliche Sein zugleich ein seiner selbst bewufstes, persönliches Sein und somit Gott. Demzufolge treten wir durch die vorhergehenden Erörterungen auch auf die Seite des Monotheismus, welchem wir gegenüber all und jedem Polytheismus schon an dieser Stelle eine fast an Gewifsheit grenzende Wahrscheinlichkeit beizulegen aus Vernunftgründen uns genötigt sehen.

2. In dem Vorhergehenden wurde gelegentlich der Vermutung Raum gegeben, dafs der antithetische endliche Geist vor seiner Kreierung durch die unendliche Substanz in der Intelligenz der letztern möglicherweise schon bestanden habe, zwar nicht als substantiales Sein oder Prinzip, denn dies wurde er erst in der und durch die Schöpfung, sondern als formaler Gedanke und zwar, wie sich von selbst versteht, als Gedanke von nicht-göttlichem (kreatürlichem) Sein und Leben. Dasselbe wird, wenn mit dem antithetischen Geiste, auch mit den beiden anderen Weltfaktoren, mit der antithetischen Natur und dem Menschen der Fall sein, so dafs, wenn anders unsere Vermutung bewiesen werden kann, sich mit vollem Ernste und ohne jeden Widerspruch die Welt als eine vor ihrer Schöpfung sowohl existierende als nicht existierende behaupten läfst. Die Welt existierte vor ihrer Schöpfung nicht, nämlich als die Totalität der erst durch die Schöpfung zur Existenz gelangenden Substanzen oder substantialen Prinzipe, sie existierte aber auch vor ihrer Schöpfung als formaler Gedanke in der Intelligenz des unendlichen substantialen Seins, so dafs die Weltschöpfung selbst mit der Überführung des Weltgedankens aus seiner Formalität in die Realität oder mit der Substantialisierung desselben lediglich durch den (absoluten) Willen des Unendlichen in Eins zusammenfällt. Dieser Auffassung hat schon Jahrhunderte vor Günther und seiner Schule der gröfste Kirchenlehrer des Abendlandes, Augustinus, einen ebenso richtigen als präcisen Ausdruck gegeben, wenn er schreibt: Hujus universae Dei creaturae multa non

novimus, sive quae in coelis sunt altius, quam ut noster sensus ea possit attingere, sive quae in regionibus terrarum fortassis inhabitabilibus, sive quae deorsum latent vel in profundo abyssi vel in occultis sinibus terrae. Haec igitur antequam fierent, utique non erant. Quomodo ergo Deo nota erant, quae non erant? Et rursus quomodo ea faceret, quae sibi nota non erant? non enim quidquam fecit ignorans. Nota ergo fecit, non facta cognovit. Proinde antequam fierent, et erant et non erant. Erant in Dei scientia, non erant in sua natura [12]. Ist dem aber so, so werden wir im Fortgange unserer Untersuchungen auch der Verpflichtung uns nicht entziehen dürfen, den Weltgedanken in der Intelligenz des unendlichen substantialen Seins nach seinem Ursprunge und seiner Beschaffenheit wirklich nachzuweisen. Ferner wird zu zeigen sein, daſs derselbe ebenso aus zwei antithetischen und einem synthetischen Elemente sich zusammensetzt, wie die Totalität des endlichen substantialen Seins in zwei antithetischen Faktoren und einem synthetischen sich erschöpft. Und gelingt es uns bei diesen Bemühungen der uns obliegenden Aufgabe vollkommen gerecht zu werden, so wird sich auch hieraus ein neuer Grund für die Zahl-Einheit oder die Einzigkeit der unendlichen Substanz ergeben, der die oben berührte Wahrscheinlichkeit derselben, wenn nicht alles trügt, zur zweifellosen Gewiſsheit erheben wird.

§ 14.

Die Ein- und Ganzheit der unendlichen Substanz. Ihre Wesens-Verschiedenheit von jeder Kreatur.

Der erste Teil dieser Arbeit hat uns die Überzeugung beigebracht, daſs Geist und Natur in der Sphäre des Endlichen als Positionen Gottes mittels Kreation in ganz gleicher Weise ungeteilte, ganzheitliche Prinzipien oder Substanzen sind, die sich zu keiner andern Substanz wie der Teil oder das Individuelle zu dem ihm übergeordneten Allgemeinen verhalten noch verhalten können. Jeder geschaffene Geist

und ebenso die Natur sind so, wie sie aus Gottes Schöpfermacht hervorgegangen, Substanzen an und für sich, kontinuierliche substantiale Einheiten, in Beziehung auf welche von einer Teilung oder Diremtion noch gar keine Rede sein kann. Aber nur die eine der beiden Substanzen, der kreatürliche Geist, hatte, ohne Zweifel durch den Willen des Schöpfers, die Macht, auch in dem Prozesse seiner Differenzierung die ursprünglich ihm eigentümliche substantiale Ein- und Ganzheit sich zu bewahren, während der Natur in ihrem Differenzierungsprozesse, ebenfalls infolge der Bestimmung, die der Unendliche bei ihrer Schöpfung ihr gegeben, dieselbe unwiederbringlich verloren ging. Die ursprünglich ungebrochene substantiale Einheit der Natur verwandelte sich zufolge ihrer Differenzierung in eine kollektive aus lauter substantialen Teilganzen bestehende Einheit, und eben hierdurch wurde die Wesens-Verschiedenheit oder der substantiale Dualismus offenbar, welchen der Unendliche zwischen Geist und Natur in der Schöpfung derselben grundgelegt hatte und aus welchem jede andere Verschiedenheit beider Substanzen und ihres Lebens begriffen werden muſs. Wie verhält es sich nun aber in der angedeuteten Beziehung mit der unendlichen Substanz? Wie denkt der Geist sie, ebenfalls als substantiale Ein- und Ganzheit oder als gebrochene Substanz, und wie muſs jener diese denken?

1. Jedes substantiale Prinzip, wie immer dasselbe sonst beschaffen sein mag, muſs u r s p r ü n g l i c h als ein ein- und ganzheitliches, als eine schlechthin ungeteilte kontinuierliche Monade, als ein ἓν συνεχές gedacht werden und, was mehr sagen will, ein solches auch sein. Denn geteiltes, gebrochenes oder dirimiertes substantiales Sein ist nur denkbar und möglich durch einen Akt oder Prozeſs der Teilung, des Gebrochenwerdens oder der Diremtion, welchem Akte oder Prozesse aber das noch ungeteilte, ungebrochene oder nichtdirimierte d. i. das noch ein- und ganzheitliche Sein oder Prinzip notwendigerweise vorhergeht. Eine dirimierte oder geteilte Substanz, die als solche entweder neugesetzt würde mittels Kreation, oder, falls jene die unendliche Substanz

sein sollte, die als solche ursprünglich schon geteiltes Sein wäre, wäre in der That und Wahrheit nicht geteiltes sondern ein- und ganzheitliches Sein, ein substantiales Prinzip an und für sich. Denn wäre jene geteiltes Sein, so wären ihre Teile, so viele es ihrer geben möchte, samt und sonders nur Fragmente einer allgemeinen Substanz, als welche sie aber nichts Primitives oder Ursprüngliches sondern nur die Momente eines Prozesses sein könnten, in welchen die letztere eingegangen, um in demselben als eine ungeteilte und ganzheitliche substantiale Einheit zugleich für immer unterzugehen. Demnach ist denn auch zweifellos gewifs, dafs der Denkgeist wie jede endliche so nicht weniger die unendliche Substanz ursprünglich als eine ein- und ganzheitliche oder als eine schlechthin ungeteilte Monade, als ein reales Prinzip an und für sich denken und dafs dieselbe ein solches ursprünglich auch sein mufs. Sollte der Unendliche nichtsdestoweniger thatsächlich in solch' substantialer Ein- und Ganzheit nicht existieren, so wäre das nur dadurch erklärlich, dafs derselbe, ähnlich wie die geschaffene Natursubstanz, irgend einmal durch einen in ihm vor sich gegangenen Prozefs in Teile oder Brucheinheiten sich auseinander gelegt und besondert hätte. Das unendliche Realprinzip müfste in diesem Falle als ein allgemeines substantiales Sein gedacht werden, welches diese seine Allgemeinheit dadurch zur Offenbarung brachte, dafs es sich dirimierte oder individualisierte und hierdurch in allen den vielleicht unzähligen Individuen, in welche es seine ursprüngliche substantiale Ein- und Ganzheit entlassen, seine Wesens-Identität oder seine Wesens-Allgemeinheit herausstellte. Eine derartige Auffassung des Unendlichen hat auch in den mannigfaltigsten aber stets unwesentlichen Modifikationen, wie jedermann bekannt, in der Geschichte der Wissenschaft ihre zahllosen Vertreter gefunden, wovon die unübersehbare Menge pantheistischer Weltanschauungen ein unzweideutiges Zeugnis ablegt. Ist nun die in Rede stehende Ansicht, so fragen wir hier mit gutem Grunde, aber auch zulässig? Kann ihr irgendein wissenschaftlicher Wert beige-

legt werden? Ist sie richtig und wahr und läſst sie als solche sich darthun oder muſs sie bei dem heutigen Stande der Forschung ein- für allemal ins Fabelland verwiesen und zu den offenbarsten, verhängnisvollsten Irrtümern gerechnet werden, die der Menschengeist in seinem viel tausendjährigen Bemühen um ein deutliches und begründetes Verständnis der Welt und Gottes jemals begangen hat? Das zunächst Folgende soll uns über die gewichtige Frage den erforderlichen Aufschluſs geben.

2. Aus unserer ganzen bisherigen Entwickelung ist vor allem einleuchtend, daſs in der Transcendenz des Denkgeistes von sich oder von einem der übrigen Faktoren des endlichen substantialen Seins zu dem unendlichen schlechterdings kein, auch nicht das allergeringste Moment liegt, welches jenen bestimmen könnte, das unendliche substantiale Sein als ein allgemeines, universales oder als ein in substantiale Brucheinheiten dirimiertes anzusetzen. Sollte dies der Fall sein, so müſste der Geist zuvor in dem Ichgedanken sich selber als die Individualisierung oder ein Fragment einer allgemeinen, universalen Substanz erfassen, welche letztere dann freilich keine andere als die unendliche Substanz sein könnte. Aber der Geist denkt sich selbst so wenig als ein substantiales Fragment eines allgemeinen Seins, daſs er vielmehr diese Auffassung seiner selbst, auf Grund eines vollständigen Verständnisses seines Bewuſstwerdungsprozesses, endlich einmal für immer zu verabschieden die Pflicht und Aufgabe hat. Denn Selbstbewuſstsein in der Form des Ichgedankens ist nach unseren früheren einleuchtenden Erörterungen nur in einem solchen Denksubjekte möglich, welches kein Teil oder keine Individualität einer allgemeinen Substanz ist, möchte diese auch selbst die unendliche Substanz sein, sondern welches als ein ganzheitliches substantiales Prinzip, als ein Prinzip an und für sich dasteht und in dieser seiner Beschaffenheit nicht den Titel einer (unfreien) Individualität, wohl aber den einer (freien) Persönlichkeit für sich in Anspruch nimmt. Und wie der Geist in der wahrhaft wissenschaftlichen Ergründung seines

eigenen Bewuſstwerdungsprozesses sich selbst als ein ganzheitliches substantiales Prinzip erkennt und als ein solches sich anerkennen muſs, so ist derselbe, wie wir gesehen haben, auch genötigt, der Natursubstanz, diesem Wesengegensatze zu ihm selbst, vor ihrer Entwickelung oder Differenzierung denselben Grundcharakter zu vindizieren. Der Geist bestimmt demnach das Verhältnis der endlichen Substanzen zur unendlichen keineswegs wie das des Individuellen oder Besondern zum Allgemeinen. Vielmehr erhebt sich der Geist mit seinem Denken aus der Region alles endlichen substantialen Seins zu dem unendlichen nur dadurch, daſs er die jenem anhaftende doppelte Negativität der Beschränktheit und Bedingtheit wieder negiert. Er ergreift demnach die unendliche Substanz im Gedanken auch nur als eine unbedingte und unbeschränkte — Bestimmungen, in welchen der Gedanke der Unendlichkeit in dem Bewuſstsein des Geistes zunächst sich erschöpft. Die Art, wie der Geist sich selbst, die Natur, kurz: jegliche Kreatur transcendiert, um sich dadurch der unendlichen Substanz als ihres Schöpfers zu versichern, giebt demselben daher in keiner Weise ein Recht, diese als ein allgemeines oder in Fragmente (Individuen) dirimiertes substantiales Sein anzusehen und zu bestimmen. Und wollte der Denkgeist, auf Grund seiner Transcendenz, das Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen oder Gottes zur Kreatur dennoch als ein Verhältnis des Allgemeinen zum Besondern und Individuellen behaupten, so wäre ein solches Verfahren ohne weiteres eine der willkürlichsten aller Willkürlichkeiten, durch welche die gelehrte Forschung, zumal in unseren Tagen, sich nur um allen Kredit bringen könnte und vor welcher die Metaphysik als die gewisse Erkenntnis alles substantialen Seins und seiner Beschaffenheit sich wohl zu hüten hat. Allein wenn auch der Geist bei seinem Übergange von sich und jeder Kreatur zur unendlichen Substanz diese nicht als eine allgemeine, universale findet, wäre es dann, könnte vielleicht jemand einwenden, nicht dennoch denkbar und möglich, daſs dieselbe zwar nicht in der und durch die Weltschöpfung,

wohl aber durch irgendeinen andern in ihr vor sich gegangenen Prozeſs sich dirimiert und individualisiert hätte? Wird nicht auch das unendliche Realprinzip, wenn schon aus und durch sich allein und daher von Ewigkeit her, sich der Beschaffenheit seines Wesens entsprechend entwickelt (entfaltet), differenziert und dadurch aus der Indifferenz in die Differenz, aus der Unbestimmtheit in die Bestimmtheit übergesetzt haben? Und wäre es nicht möglich, daſs in diesem seinem Differenzierungsprozesse das unendliche substantiale Sein als solches sich zersetzt oder in Teile aufgelöst hätte und dadurch in der That zu einem allgemeinen, universalen Sein geworden wäre? Als unberechtigt werden wir diesen Einwurf von vornherein keinesfalls ansehen und von der Hand weisen können; ob er aber auch zutrifft, ist eine ganz andere Frage, die wir jetzt in nähere Überlegung ziehen müssen.

3. In der zweiten Unterabteilung des 2. Bandes dieser Arbeit S. 97 f. wurde dargethan, daſs die geschaffene Natur primitiv, als bloſse Position Gottes, zwar auch ein ein- und ganzheitliches substantiales Prinzip gewesen, daſs dieselbe diese ihre Eigentümlichkeit aber, entsprechend der von dem Schöpfer ihr zugewiesenen Bestimmung, den Wesensgegensatz zum kreatürlichen Geiste zur Darstellung zu bringen, in dem Prozesse ihrer Differenzierung unwiderbringlich verloren habe. Zersetzung oder Diremtion der Substanz ist demnach die Offenbarungsweise, in welcher der eine der drei substantialen Faktoren der Weltkreatur: die Natur, in die Erscheinung tritt. Nun haben wir gelegentlich hier und da schon daran erinnert, daſs die Offenbarung oder Differenzierung als die Selbstverwirklichung einer Substanz der Beschaffenheit der letztern immer nur entsprechen, in keinem einzigen Falle aber auch widersprechen kann. Denn durch die Differenzierung setzt eine Substanz nur das in die Wirklichkeit über, was der Möglichkeit nach in ihr liegt oder, falls jene die Signatur der Kreatürlichkeit trägt, was vom Schöpfer in ihr grundgelegt worden. Differenzierung einer Substanz ist identisch mit Erhebung derselben aus dem Zustande,

worin jene ein bloſses Realprinzip ist, in den eines Real- und Kausalprinzips. Durch jene wird die Substanz aus einer bloſsen Sache zur Ursache, indem sie gewisse Wirkungen aus sich heraussetzt. Und da ist doch, denke ich, die Annahme ebenso natürlich als ganz und gar unvermeidlich, daſs keine Substanz irgendeine Wirkung zu setzen imstande sein kann, zu deren Hervorbringung die ausreichende Fähigkeit nicht in ihr liegt. Und eben dies ist es, was wir sagen wollen, wenn wir behaupten: jede Substanz differenziert sich notwendigerweise ihrer Beschaffenheit entsprechend, nicht widersprechend — eine Beschaffenheit, welche bei der Kreatur mit dem Gedanken in Eins zusammenfällt, den der Schöpfer durch Setzung derselben in ihr realisiert hat. So finden wir es denn auch thatsächlich nicht weniger bei dem kreatürlichen Geiste als bei der Natur. Der Geist bleibt auch als differenzierter oder als Kausalprinzip ein ungeteiltes substantiales Ganze, ein Sein an und für sich. An dieser seiner Grundbeschaffenheit kann weder er selbst noch irgendeine Macht im Himmel und auf Erden etwas ändern, da der Schöpfer an derselben nichts ändern will, eben weil er ihn mit der Bestimmung, als ganzheitliches Realprinzip zu sein und zu leben, geschaffen hat. Umgekehrt verliert die Natur bei dem Beginne ihrer Differenzierung ihre substantiale Ganzheit und auch diesen Verlust kann weder sie selbst noch irgendeine andere Macht wieder aufheben, ebenfalls aus dem einfachen Grunde, weil sie in der Schöpfung auf denselben angelegt worden und weil somit durch ihn ihre grundwesentliche Beschaffenheit zur Offenbarung kommt. Kurz: daſs Geist und Natur in der Sphäre des endlichen Seins wesenhaft oder qualitativ verschiedene Substanzen sind, beweisen sie dadurch, wodurch allein sie es beweisen können: durch die qualitative Verschiedenheit ihres Differenzierungs-- oder Entwickelungsprozesses. Auf Grund dieser Betrachtung werden wir nun aber auch ganz allgemein den Grundsatz aufstellen können, daſs jede Substanz, die von einer andern wesenhaft oder qualitativ verschsieden ist, auch in einer von der der letztern

wesenhaft oder qualitativ verschiedenen Weise sich differenzieren oder in die Erscheinung treten mufs. Das unendliche Realprinzip könnte mithin nur dann in seinem Differenzierungsprozesse, wenn anders ein solcher, was wir später untersuchen werden, auch in ihm stattgefunden, in substantiale Teile sich zersetzt oder dirimiert haben, wenn es zur kreatürlichen Natur nicht in einem Wesensgegensatz stände sondern mit derselben qualitativ oder wesenhaft identisch wäre. Und nur unter der ganz gleichen Voraussetzung könnte der Entfaltungs- oder Differenzierungsprozefs des Unendlichen auch mit dem des kreatürlichen Geistes dieselbe grundwesentliche Beschaffenheit offenbaren. Die vorliegende Frage, ob die unendliche Substanz, wenn nicht in der Weltschöpfung so in dem dieser vorausgehenden Differenzierungsprozesse derselben sich nicht doch vielleicht in substantiale Teile auseinander gelegt habe, sucht demnach ihre Erledigung von der Entscheidung darüber, ob zwischen der unendlichen Substanz und der kreatürlichen Natur Wesens-Identität oder Wesens-Diversität bestehe und behauptet werden müsse. Sind die unendliche und die Natursubstanz qualitativ oder wesenhaft identisch, so ist auch ihre Differenzierung im wesentlichen die gleiche und jene hat wie diese in derselben ihre ursprüngliche substantiale Ein- und Ganzheit für immer eingebüfst. Besteht aber zwischen beiden nicht, wie beispielshalber zwischen allen kreatürlichen Geistern, Wesens-Identität sondern Wesens-Diversität, so ist auch kategorisch und mit zweifelloser Sicherheit zu behaupten, dafs der Differenzierungsprozefs des unendlichen Realprinzips eine qualitativ andere Beschaffenheit als der der Natursubstanz an sich tragen mufs. In diesem Fall ist das unendliche substantiale Sein auch n a c h seiner Differenzierung notwendigerweise eine ungebrochene Ein- und Ganzheit, ein Prinzip an und für sich. Nun haben uns die vorhergehenden Erörterungen über die beiden in Rede stehenden Realprinzipien nach der erwähnten Richtung schon die ausreichende Belehrung erteilt. Wie zwischen Geist und Natur in dem Bereiche des endlichen Seins so hat sich auch

zwischen allen Faktoren des endlichen und dem unendlichen Sein eine Wesens-Diversität oder ein Wesens-Dualismus herausgestellt, den die Wissenschaft der Gegenwart und Zukunft zwar noch tiefer und allseitiger begründen wird, als dies uns gelungen ist, den aber keine Wissenschaft jemals wieder als unhaltbar wird nachweisen und über den Haufen werfen können. Demzufolge könnten wir die aufgeworfene Frage an dieser Stelle auch schon als erledigt ansehen. Indessen da dieselbe sowohl für die Beurteilung unzähliger in der Geschichte der Wissenschaft zutage getretener Weltansichten als für den Einblick in das Wesen und Leben der unendlichen Substanz selbst von hoher und weittragender Bedeutung ist, so wollen wir nicht unterlassen, dem Leser die einzelnen Momente in gedrängter Zusammenfassung hier vor Augen zu stellen, durch welche die Behauptung einer Wesens-Diversität der unendlichen und aller endlichen Substanzen gestützt und getragen wird.

4. Die beiden Prinzipe der Endlichkeit: Geist und Natur, offenbaren ihre wesentliche Verschiedenheit zu- und gegeneinander erst in dem Prozesse ihrer Entwickelung oder Differenzierung. Beide sind als endliche Prinzipe gesetzt und zwar gesetzt mittels Kreation. Beide sind primitiv, als Positionen des Unendlichen, indifferente Realprinzipe, die als solche zwar lebens- oder entwickelungsfähig aber noch nicht aktuell lebendig und aus sich in aktuelles Leben einzutreten auch aufser Stande sind. Beide sind während der Dauer ihrer Indifferenz, so klein oder grofs dieselbe immer mag gewesen sein, ein- und ganzheitliche Prinzipe. In diesen sowie in allen übrigen Beziehungen, welche Geist und Natur vor ihrer Differenzierung der Betrachtung des Forschers noch darbieten mögen, sind dieselben qualitativ oder wesentlich vollkommen einander gleich. Wollte man während des Zustandes ihrer Indifferenz dennoch eine Verschiedenheit derselben geltend machen, so könnte diese höchstens eine quantitative oder graduelle sein, in der Art, dafs es erlaubt, ja geboten sein wird, das noch indifferente Naturprinzip als eine ungeheuer grofse, die uner-

meſslichen Weiten des Raumes erfüllende substantiale Seinseinheit zu denken, während jeder geschaffene Geist vor wie nach seiner Differenzierung sicherlich als eine wenn auch ebenfalls räumliche — denn kein substantiales Sein oder Prinzip ist ohne räumliche Begrenzung denkbar — so doch als eine im Vergleich zu der räumlichen Ausdehnung des Naturprinzips verschwindend kleine Seinsgröſse, etwa in der Art der späteren Atome der Natursubstanz, wenn gleich selbstverständlich als ganzheitliches Atom oder Monade, sich darstellt. Während der Indifferenz beider Realprinzipe ist die wesentliche Verschiedenheit derselben nur erst eine mögliche, potentielle. Die Zulassung und Behauptung dieser ist freilich eine Notwendigkeit und der durch den Ausdruck ausgesprochene Gedanke ist auch kein leerer Gedanke, denn auf seiner Realität beruht ja handgreiflich die Realität eben der wesentlichen Verschiedenheit, welche in dem differenzierten Geiste und der differenzierten Natur offenbar wird.

Mit der Wesens-Verschiedenheit des unendlichen Realprinzips von jedem endlichen Realprinzipe verhält es sich anders. Sie als solche wird für den Geist des Menschen nicht erst aus dem und durch den Differenzierungsprozeſs offenbar, welchen vielleicht — wir lassen das hier noch als offene Frage stehen — auch die unendliche Substanz durchmacht, sondern der Geist gewinnt sie sofort, sobald er die Faktoren des endlichen Seins transcendiert und dadurch der objektiven Realität des unendlichen substantialen Seins sich vergewissert. Denn eben diese Transcendenz richtig und allseitig verstanden führt den Geist nicht bloſs zur gewissen Erkenntnis der Realität sondern auch zu der der Unendlichkeit der unendlichen Substanz d. i. zu der Erkenntnis der beiden dieser zukommenden Attribute der Unbedingtheit und Unbeschränktheit, in welcher sich die wesentliche oder qualitative Verschiedenheit des unendlichen substantialen Seins zu all' und jedem endlichen für den Denkgeist sofort zur Offenbarung bringt. Denn was will der Ausdruck: „wesentliche“ Verschiedenheit zweier Realprinzipe überhaupt sagen? Er bezeichnet die betreffenden

Realprinzipe als so beschaffene — und sonst kann er nichts bedeuten — dafs keines von ihnen in das andere übergehen, umschlagen, metamorphosiert werden oder selbst sich verwandeln sowie, dafs keines von ihnen in einer Weise erscheinen kann, die von der Erscheinungsweise des andern höchstens nur quantitativ oder graduell verschieden wäre und die infolge dessen mit dieser aus einer und derselben oder doch aus einer wesentlich identischen substantialen Wurzel begriffen werden müfste. So ist in der Sphäre der endlichen Substanzen der Geist von der Natur und umgekehrt diese von jenem aus dem Grunde wesentlich verschieden, weil jener nie zu dieser oder zu einem Produkte dieser und diese, sei es als Ganzes sei es in einer ihrer Brucheinheiten, nie zu einem Geiste werden kann. Dagegen ist innerhalb der Natur selbst, ungeachtet der unermefslichen Zahl ihrer verschiedenartigen Gebilde, eine wesentliche Verschiedenheit in der strengen, ontologischen Bedeutung des Wortes überhaupt nicht vorhanden und zwar deshalb nicht, weil alle diese Bildungen die Produkte eines und desselben substantialen und kausalen Prinzipes sind, welches sie in dem Prozesse seiner Differenzierung durch Diremtion seiner selbst aus sich herausgesetzt oder sich in jene umgesetzt hat. Aber auch die Verschiedenheit von Geist und Geist ist keine wesentliche oder qualitative sondern eine nur graduelle, quantitative, hier nicht aus dem Grunde, weil etwa ein Geist in den andern metamorphosiert werden könnte — denn das ist, weil jeder Geist eine ganzheitliche substantiale Gröfse, ein Prinzip an und für sich ist, nicht möglich — sondern aus dem, weil die Erscheinungsweise (das Leben) des eines Geistes im Vergleich mit der jedes andern nur eine Grad-Verschiedenheit an Helligkeit, Klarheit, Intensität u. s. w. offenbart, dagegen die des einen mit der jedes andern im wesentlichen dieselbe Beschaffenheit zeigt. Alles Erscheinen oder Leben eines jeden kreatürlichen Geistes erschöpft sich, wie früher hervorgehoben worden, in Äufserungen des Denkens, Wollens und Fühlens. Aber das Denken eines jeden Geistes ist selbstbewufstes

Denken, sein Wollen freies Wollen und dem entsprechend hat auch das Fühlen eines jeden mit dem jedes andern die gleiche grundwesentliche Beschaffenheit, wiewohl namentlich das letztere in dem einen Geiste ein beseeligendes, in dem andern ein unseliges sein kann, je nachdem der eine die von Gott ihm gegebene Bestimmung, seine eigentliche Würde, respektiert und durch freie Willensthat mehr und mehr zu realisieren sucht, während der andere sie mit Füfsen tritt. Und weil so die Erscheinungs- oder Offenbarungsweise aller kreatürlichen Geister die wesentlich gleiche ist, so ist auch jeder der letzteren als Real- und Kausalprinzip mit allen übrigen wesentlich oder qualitativ identisch. Dagegen leuchtet auf den ersten Blick ein, dafs die Verschiedenheit des unendlichen Realprinzipes von all' und jedem endlichen Realprinzipe in der That eine qualitative, wesentliche ist.

Die unendliche Substanz kann vor allem nie und nimmer und durch keinen wie immer beschaffenen Vorgang in eine endliche Substanz umschlagen, umgesetzt oder verwandelt, sie kann weder Geist noch Natur werden. Zwar ist es bei Theologen und Philosophen gäng und gäbe, den Unendlichen, Gott, als Geist mit dem Zusatze des „absoluten" Geistes zu bezeichnen und selbst Johannes trägt in seinem Evangelium (IV, 24) die Lehre vor: „Gott ist ein Geist und die ihn anbeten, sollen ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten." Nun ist ferner unleugbar, dafs eine unübersehbare Schar von Theologen und Philosophen mit jener Bezeichnung eine pantheistische oder wenigstens semipantheistische Bedeutung verbindet, indem sie zwischen Gott und dem kreatürlichen Geiste Wesens-Identität, nicht Wesens-Diversität ansetzt, nach dem bekannten Dichterworte:

„Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken;
Läg' nicht in uns des Gottes eig'ne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken!" [13].

Allein diese Auffassung ist keineswegs auch die, welche Johannes mit jener Bezeichnung ausdrücken kann und will,

denn die biblische Weltanschauung ruht ihrem ganzen Umfange nach auf einem durch und durch antipantheistischen Fundamente, freilich ohne daſs die biblischen Schriften über dasselbe sich direkt und mit nicht miſszuverstehender Bestimmtheit ausgesprochen haben. Wird Gott als die unendliche Substanz auch in den biblischen Schriften „Geist“ genannt, so kann damit zunächst nur das Negative gesagt sein, daſs aus dem Begriffe Gottes die Bestimmung all’ und jeder „Materialität“ fern gehalten werden müsse; dann aber auch das Positive, daſs Gott nicht, wie die Natur, eine ihrer selbstbewuſstlose, sondern eine „selbstbewuſste, persönliche“ Substanz sei. Dagegen wird mit dem Worte über das Verhältnis des kreatürlichen Geistes als einer Substanz zur Substanz Gottes schlechterdings nichts ausgesagt. Am allerwenigsten will die Bibel durch jenes den kreatürlichen Geist als „einen Funken, einen Teil, eine Effulguration, Emanation“ oder welcher ähnlicher meistens bildlicher Ausdrücke man sich bedienen mag, aus Gott erscheinen lassen, so daſs die Substanz des kreatürlichen Geistes mit Fug und Recht ebenfalls auf die Auszeichnung, göttliche Substanz oder wenigstens ein Teil derselben zu sein, Anspruch erheben könnte. Denn wie könnte der kreatürliche Geist, wäre er in der That göttlicher Substanz oder Wesenheit, sündigen — ein Vorgang, dessen Thatsächlichkeit sowohl in dem antithetischen Geisterreiche als in der Menschenwelt die biblischen Schriften laut verkünden und auf der für die Menschheit die Notwendigkeit der Erlösung beruht? Würde in diesem Falle die Sünde als Empörung der freien Kreatur gegen Gott nicht in Gott selber hinein getragen und damit jene in dem ethischen, von der Bibel und dem Christentume festgehaltenen Sinne zur Unmöglichkeit, ganz abgesehen davon, daſs die in Rede stehende Ansicht auch die Kreation der Welt in allen ihren substantialen Faktoren nach der Bedeutung, wie dieselbe auf Grund der Bibel von dem positiven Christentume behauptet wird, völlig vernichten und undenkbar machen würde? Doch nicht bloſs Bibel und Christentum stehen mit gleicher Entschiedenheit gegen

all' und jede Identifizierung des kreatürlichen Geistes mit Gott der Substanz oder dem Wesen nach oder gegen jede Art von Pantheismus, sondern nicht weniger wird dieselbe zurückgewiesen von einer gründlichen auf allseitiger und tiefer Selbsterkenntnis beruhenden Wissenschaft. Oder kann eine solche, unter Berücksichtigung der Ausführungen, wie diese Schrift bisher sie gebracht hat, etwa ein Umschlagen, eine Emanation oder Effulguration der unendlichen Substanz in irgendeinen der substantialen Faktoren des endlichen Seins als möglich im Ernste noch behaupten? Ist es etwa denkbar, dafs die unendliche Substanz einmal aufhört, Substanz schlechthin, und anfängt, Substanz nicht schlechthin oder mittels Kreation gesetzte Substanz zu sein? So wenig dieses denkbar und möglich ist, ebenso wenig kann auch zwischen der Erscheinungsweise des unendlichen und der eines jeden endlichen substantialen Prinzips eine nur quantitative oder graduelle sondern es mufs zwischen ihnen ebenfalls eine qualitative oder wesentliche Verschiedenheit obwalten. Und eben dieser Gesichtspunkt wird der Führer sein, welcher uns bei der nachfolgenden Untersuchung der Erscheinungsweise oder der Selbstverwirklichung der unendlichen Substanz auf die rechten Wege leiten wird.

5. Wie wir früher in der niedrigern Sphäre des endlichen substantialen Seins dem Wesens-Dualismus von Geist und Natur begegnet sind, so treffen wir demnach auf einen gleichen in der höhern Sphäre, in welcher das Verhältnis aller endlichen Substanzen zu der unendlichen dem Auge des Forschers sich enthüllt und mit aller nur wünschenswerten Bestimmtheit von ihm ergriffen wird. Aber nicht ebenso wie mit jenem Dualismus verhält es sich auch mit diesem. Denn Geist und Natur sind im Umkreise der Schöpfung einander völlig koordinierte substantiale Prinzipe. In jedem von ihnen ist der Gedanke des endlichen substantialen Seins in einer von der des andern qualitativ oder wesentlich verschiedenen Weise realisiert, der Gestalt, dafs durch beide zusammen die Möglichkeit des endlichen substantialen Seins erschöpft und in die Wirklichkeit

übergetreten ist. Aufser Geist und Natur giebt es keine andere endliche Substanz und es kann keine mehr geben. Sie als solche d. i. als antithetischer Geist und antithetische Natur sind, so zu sagen, die Stützpunkte und Säulen des von Gott geschaffenen Universums, zu dessen Vollendung nur noch der dritte Faktor des Endlichen: der Mensch, hinzukommt, um als die Synthese der beiden Antithesen das Leben beider in sich zu vereinen und dadurch das Meisterwerk der göttlichen Schöpferthätigkeit zu repräsentieren. Jeder der beiden Wesensgegensätze im Gebiete des Endlichen ist, wie gesagt, dem andern völlig koordiniert, ein gleich selbständiges substantiales Prinzip. Dagegen ist nun aber der Wesens-Dualismus des endlichen und unendlichen substantialen Seins kein koordinierter sondern ein subordinierter. Zwar kann das nicht heifsen, als ob die endlichen Substanzen der unendlichen gegenüber gar keine Selbständigkeit und Autonomie, auch nicht einmal eine relative, besäfsen, sondern einmal geschaffen kommt ihnen, wie wir schon wissen, auch eine Existenz in und an ihnen selber zu, so dafs sie nicht von Moment zu Moment fortwährend neu geschaffen zu werden brauchen, wofern sie nicht wieder in das Nichts, woher sie gekommen, zurücksinken sollen. In dieser Vorstellung von der Erhaltung der Welt durch Gott haben wir einen der gröbsten Irrtümer erkannt, welcher sich schon viel zu lange in der Geschichte der Theologie und Philosophie behauptet hat und dessen eigentliche Quelle sich jedesmal, wo immer er auftritt, bei schärferm Zusehen in einer mehr oder weniger pantheistischen Verhältnisbestimmung von Gott und Welt deutlich genug entdecken läfst. Und wie jede endliche Substanz ein Sein an und für sich, ein auf sich selber ruhendes reales Prinzip ist, so ist auch die Entwickelung und das Leben, zu denen sie sich entfaltet, nicht Entwickelung und Leben Gottes in ihr sondern ihre eigene Entwickelung und ihr eigenes Leben, wenn gleich sie als relative Substanz beide auch nur in Relation und Wechselwirkung mit anderm substantialen Sein zu offenbaren vermag. Die

Subordination der Kreatur unter Gott schliefst demnach die relative Selbständigkeit jener nicht aus sondern ein. Aber nichtsdestoweniger ist und bleibt diese Selbständigkeit derselben doch Subordination unter Gott und zwar in zweifacher Beziehung. Denn wie die Kreatur zur Erreichung ihrer Endbestimmung auf Gott fort und fort angewiesen ist, so trägt sie anderseits als Substanz in ihrer Bedingtheit auch das Diplom ihrer hohen Herkunft aus jenem unverlierbar an sich. Hieraus leuchtet aber auch ein, dafs ungeachtet des zweifachen wesenhaften Dualismus von Geist und Natur einerseits und von endlichem und unendlichem substantialen Sein anderseits dennoch in letzter Instanz alles Sein auf eine höchste Seinseinheit, nämlich auf das unendliche substantiale Sein, sich zurückbezieht, welches als der nicht-gewordene sondern immer gewesene und seiende Ursprung d. i. als Substanz schlechthin allen anderen Substanzen aufser und neben ihm mittels Kreation zur Existenz verholfen hat. Und was folgt hieraus für die Metaphysik als die Wissenschaft nicht blofs von den bestehenden Substanzen als solchen sondern auch von den Beziehungen, in welchen dieselben zueinander sich befinden? [14.] Nichts Geringeres als die schöne und lohnende Aufgabe, die Weltkreatur über sie selbst hinaus bis ins Leben des Unendlichen zu verfolgen, ferner in aller Bestimmtheit die Art und Weise auszumitteln, wie der Unendliche zum Gedanken der Weltkreatur sich erhoben, sowie die Endabsicht ins Klare zu stellen, von der er sich leiten liefs, als er jenen Gedanken in der Weltschöpfung durch die Allmacht seines Willens substantialisierte oder aus seiner blofsen Formalität in die Realität und Wirklichkeit übersetzte. Diese Geist und Gemüt des Forschers mit Entzücken erfüllenden Probleme sind es, mit denen wir uns in der zweiten Abteilung dieses Teiles unserer Arbeit vorzugsweise zu beschäftigen haben werden.

§ 15.

Bestimmtheit und Persönlichkeit des Unendlichen.

1. Jedes endliche substantiale Sein oder Prinzip ist primitiv ein noch indifferentes, ein noch unbestimmtes, obwohl ein differenzier- oder bestimmbares, aber ein nicht aus und durch sich selbst bestimmbares Prinzip, vielmehr ist dasselbe für die Überführung seiner primitiven Unbestimmtheit in die Bestimmtheit auf ein anderes Prinzip, als es selber ist, weil auf die vorherige Rezeption fremder Einwirkungen hin- und angewiesen. Diese Eigentümlichkeit jeder endlichen (kreatürlichen) Substanz d. i. ihre Beschränktheit hat unserer frühern Nachweisung zufolge ihren metaphysischen oder ontologischen Grund in der Bedingtheit derselben. Daher mufs das unendliche substantiale Sein, welches als unbedingtes oder als Substanz schechthin von dem Geiste des Menschen gedacht wird und vernünftigerweise nur gedacht werden kann, zugleich auch als unbeschränktes Sein aufgefafst werden, denn bei ihm fällt ja mit der Unbedingtheit der ontologische Grund weg, in welchem allein die Beschränktheit aller endlichen Substanzen wurzelt und aus welchem dieselbe begreiflich wird. Wie mit anderen Worten der Geist des Menschen aus der in und an ihm selbst unmittelbar erfahrenen oder beobachteten Beschränktheit (seiner Wirksamkeit) auf die Bedingtheit (seiner selbst als Substanz) unvermeidlich geführt wird, da er nur in dieser den zureichenden Grund für jene finden kann, ebenso unvermeidlich mufs er aus der Unbedingtheit der unendlichen Substanz auch auf die Unbeschränktheit ihrer Wirksamkeit oder Kraftäufserung zurückschliefsen. Das Zwingende des Schlusses ist offenbar hier wie dort ganz dasselbe, nur dafs der Geist einmal von der Folge auf ihren Grund, in dem andern Falle aber von dem Grunde auf die Folge übergeht, oder dafs für jenen die Beschränktheit der Kreatur das principium cognoscendi ihrer Bedingtheit, bei der unendlichen Substanz

aber die Unbedingtheit das principium cognoscendi ihrer Unbeschränktheit ist. Wie nun aber die Beschränktheit all' und jeder Kreatur nur darin besteht, daſs keine derselben eine Wirksamkeit rein aus und durch sich allein entfalten kann, sondern hierfür oder für ihr Erscheinen der vorherigen fremden Einwirkungen in absoluter Weise bedürftig ist, so kann die Unbeschränktheit der unendlichen Substanz auch nicht die Wirksamkeit oder das Erscheinen derselben überhaupt negieren, sondern, was jene negiert, ist nur die Negativität ihres Erscheinens, wodurch zugleich das Erscheinen des Unendlichen als ein von all' und jeder fremden Einwirkung auf ihn völlig unabhängiges, mithin als Erscheinen lediglich aus und durch ihn selbst erkannt und festgestellt wird. Nun erreicht ferner jedes substantiale Prinzip in seinem Erscheinen zugleich seine Bestimmtheit, seine Differenz. Dieselbe kann bei jedem endlichen Prinzipe nur als die Aufhebung seiner vorherigen thatsächlich bestehenden Unbestimmtheit oder Indifferenz gedacht werden. Denn jedes endliche substantiale Prinzip existiert ursprünglich thatsächlich als ein unbestimmtes, indifferentes und zwar, wie wir gehört, aus dem Grunde, weil jedes derselben ein bedingtes d. i. ein durch Kreation gesetztes Prinzip ist, das Kreiertsein ist der ontologische Grund seiner Unbestimmtheit. Ist daher die unendliche Substanz unbedingte d. i. nicht-kreierte Substanz sondern Substanz schlechthin, so kann sie auch nicht als eine primitiv thatsächlich unbestimmte sondern sie muſs als eine immer bestimmte Substanz gedacht werden und eine solche auch sein. Aber nicht als eine bestimmte Substanz schlechthin d. i. als eine solche, deren Bestimmtheit ebenso schlechthin existierte wie sie selbst oder als solche schlechthin existiert, ohne die Wirkung einer sie bewirkenden Ursache zu sein, denn das Erscheinen und mithin auch die Bestimmtheit der unendlichen Substanz ist nach früheren Erörterungen eben wohl als Wirkung zu denken und zwar als Wirkung der unendlichen Substanz selbst als ihrer einzigen und alleinigen Ursache. Diese anscheinenden Widersprüche oder Anti-

nomieen in dem Erscheinen oder Leben der unendlichen Substanz — wie sind sie zu lösen? Wie anders als dadurch, daſs die Koincidenz des substantialen Seins schlechthin und seiner Bestimmtheit eben als die immer stattgefundene Aufhebung der Unbestimmtheit jenes Seins durch dieses selbst begriffen wird. Es muſs daher die Kategorie der Unbestimmtheit auf die unendliche Substanz wohl übertragen werden, aber nichtsdestoweniger ist die Substanz selbst thatsächlich eine unbestimmte niemals gewesen. Jenes muſs geschehen, weil die Bestimmtheit einer Substanz nie und nimmer in Koordination neben die Substanz als solche zu stehen kommt, sondern stets die Wirkung einer Ursache ist und eben deshalb nur als Aufhebung der Unbestimmtheit der Substanz gedacht werden kann. Aber auch dieses ist in Beziehung auf die unendliche Substanz volle und unzweifelhafte Wahrheit, weil die Aufhebung ihrer Unbestimmtheit wegen der Unbedingtheit der Substanz als eine von dieser immer oder ewig vollzogene gedacht werden muſs. Kurz: Die Unbestimmtheit des Unendlichen ist, mit Günther zu reden, zwar die Voraussetsung für seine Bestimmtheit, aber insofern auch eine leere, inhaltslose Voraussetzung, als jene zu dieser durch absolute d. i. schlechthin unabhängige Selbstthat des Unendlichen von Ewigkeit her aufgehoben ist [15]. Das Werden der unendlichen Substanz zu einer bestimmten Substanz ist identisch mit einem ewigen aus und durch sich selbst Gewordensein jener zu dieser oder die Bestimmtheit jener ist das Resultat eines in ihr und durch sie sich vollziehenden Prozesses, welcher Prozeſs auch deshalb nicht zur Fiktion wird, weil er als ein immer vollendeter angesehen werden muſs. In diesem und durch diesen Prozeſs wird das unendliche substantiale Sein sich selber offenbar oder richtiger: es ist sich selber von Ewigkeit her offenbar geworden, weshalb derselbe denn auch von der mittelalterlichen Scholastik nicht unpassend als manifestatio dei ad intra, im Gegensatz zur Weltschöpfung als der manifestatio dei ad extra bezeichnet wird. Es fragt sich vor allem: wie wird diese Selbst-

offenbarung des Unendlichen ausfallend gedacht werden müssen oder welches werden die Momente sein, in denen die unendliche Substanz sich ihre Bestimmtheit aus und durch sich selbst gegeben hat? Lassen dieselben sich ermitteln?

2. In dem Bestreben, sich selbst als Substanz sowie die übrigen endlichen Substanzen in einer Ursache, durch welche dieselben gesetzt worden, zu begründen und aus dieser zu begreifen, findet der selbstbewufste Geist des Menschen nicht nur eine unendliche Substanz, ohne dieselbe näher bestimmen zu können, sondern er findet diese Substanz zugleich als schöpferische Ursache alles endlichen Seins, als Schöpfer. Mit dem Gedanken des unendlichen Real- und Kausalprinzips als des Schöpfers der Welt in ihren drei Faktoren ist aber der Gedanke desselben als eines selbstbewufsten und sonach persönlichen Prinzips unzertrennlich verbunden. Und dieser an und für sich blofs subjektive Gedanke des Geistes von dem Selbstbewufstsein oder der Persönlichkeit der unendlichen Substanz hat in dieser auch so gewifs objektive Realität und Wirklichkeit, als die unendliche Substanz selbst auch eine objektiv reale und wirkliche ist, obgleich der Gedanke derselben in dem Geiste des Menschen ursprünglich ebenfalls nur als ein Moment seines subjektiven Denkprozesses sich einstellt. Oder könnte die unendliche Substanz als Schöpfer der Welt auch dann noch gedacht werden, wenn sie eine ihrer selbst unbewufste oder unpersönliche wäre? Ist Schöpfung, wofern das Wort nur in seiner legitimen Bedeutung genommen wird, nicht identisch mit Neusetzung substantialen Seins lediglich durch den Willen des Schöpfers? Und ist nicht in der und durch die Weltschöpfung der Gedanke des endlichen substantialen Seins in zwei wesentlich oder qualitativ verschiedenen substantialen Prinzipien: Geist und Natur, aber zugleich in drei Faktoren: Geist, Natur und Mensch verwirklicht? Ist ferner nicht durch diese Triplicität der Weltkreatur die Sphäre der endlichen Substanzen nach ihrer Länge und Breite, Höhe und Tiefe erschöpft, so dafs ein neuer Faktor end-

lichen substantialen Seins außer und neben jenen gar nicht mehr denkbar ist? Und wird man nun den Willen, durch dessen Schöpfermacht die Welt ins Dasein gerufen wurde, in einer ihrer selbst nicht bewußten, unpersönlichen unendlichen Substanz vorhanden denken können? Wird etwa die Vorstellung zulässig sein, daß die Verwirklichung des endlichen substantialen Seins in allen möglichen Faktoren desselben kein seiner selbst bewußtes, persönliches Wesen als die schöpferische Ursache jener zur Voraussetzung habe, ganz abgesehen davon, daß die geschaffenen Substanzen selbst, obgleich ursprünglich von der Nacht der Bewußtlosigkeit umlagert, dennoch infolge ihrer Differenzierung sämtlich zum Lichte des Bewußtseins vor- und durchdringen, der kreatürliche Geist zum Selbstbewußtsein im Ichgedanken, die Natur zu einem Denken oder Bewußtsein ohne Ichgedanken und der Mensch zu beiden? Beweisen diese Thatsachen denn nicht sonnenklar und unwiderleglich, daß eben keine Kreatur etwas anderes als ein substanzialisierter oder ins substantiale Sein übergesetzter Gedanke der unendlichen schöpferischen Kausalität ist noch sein kann? Wird man sich diese also als eine ihrer selbst nicht bewußte noch vorzustellen vermögen? Wer das fassen kann, der fasse es. Kein Verständiger wird gesonnen sein, ihm den Vorzug eines klaren, deutlichen und begründeten Denkens nachzurühmen. Ist nun aber die unendliche Substanz als Weltschöpfer ein ihrer selbst bewußtes Prinzip, ein Ich, so erhebt sie auch auf den Namen Gottes gegründeten Anspruch. Dieselbe Substanz also, welche wegen ihrer Unbedingtheit und Unbeschränktheit das Prädikat der Unendlichkeit führt, ist wegen des ihr immanenten Selbstbewußtseins oder ihrer Persönlichkeit auch als Gott anzuerkennen. Allein — wie kommt die unendliche Substanz zum Wissen ihrer selbst im Ichgedanken oder richtiger: wie ist sie von Ewigkeit her dazu gekommen? Wie hat sich das Unendliche in den Unendlichen aus und durch sich selbst übergesetzt oder wie hat jenes zu einem persönlichen Gotte sich gesteigert?

3. Das Selbstbewufstsein oder der Ichgedanke des endlichen kreatürlichen Geistes hat vor allem die Differenzierung desselben d. i. die Scheidung oder Zersetzung des Geistes in Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung u. s w. zur Voraussetzung. Aber die Möglichkeit jenes Gedankens ist nach unseren früheren Erörterungen noch an eine zweite Bedingung geknüpft, nämlich daran, dafs der Geist in dem Prozesse seiner Differenzierung oder Zersetzung sich eben nur in den Gegensatz von Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz u. s. w. entfaltet hat, ohne dafs die Zersetzung zugleich auch in das reale Sein als solches eingedrungen wäre und dieses nach Vernichtung seiner ursprünglichen kontinuierlichen Ein- und Ganzheit in vielleicht zahllose diskrete Teile oder Fragmente auseinander getrieben hätte. Dieselben Bedingungen nun, an welche der Geist die Möglichkeit seines Selbstbewufstseins gebunden findet, mufs derselbe auch in jedem andern substantialen Sein oder Prinzipe realisiert denken, wofern er dasselbe ebenfalls als ein seiner selbstbewufstes Prinzip oder als Ich soll begreifen können. Mufs er aber umgekehrt jene Bedingungen in diesem andern Prinzipe in der That ebenfalls verwirklicht denken, so hat er eben hierdurch nicht nur keine Veranlassung, diesem den Ichgedanken abzusprechen, sondern er hat vielmehr alle Veranlassung, ihm denselben nicht weniger als sich selber zu vindizieren. Ja mehr als das, denn es kann dem Geiste in diesem Falle, unter sorgfältiger Berücksichtigung der Beschaffenheit des in Rede stehenden andern Prinzips, nicht einmal schwer werden, die Art und Weise auszukundschaften, in welcher dasselbe das Licht des Ichgedankens in sich entzündet.

Nach § 14 S. 336f. ist das unendliche ebenso wie jedes endliche Sein ursprünglich ein ein- und ganzheitliches substantiales Prinzip und diese seine ursprüngliche Beschaffenheit kann dasselbe, wie an der angezogenen Stelle ebenfalls bewiesen worden, auch nicht nachher durch welchen wie immer gearteten Vorgang in ihm eingebüfst oder verloren haben. Ferner befindet sich die unendliche Substanz ur-

sprünglich aber auch innerhalb ihrer selbst in dem Gegensatze von Sein und Erscheinen, Ursache und Wirkung u. s. w., denn jene ist nicht bloſs unbedingtes sondern auch unbeschränktes Sein, oder es ist ihr als solcher eine Kraft immanent, welche im Gegensatze zur Dualität der Kräfte einer jeden endlichen Substanz als reine d. i. zum Zwecke der eigenen Bethätigung von all' und jeder fremden Einwirkung schlechthin unabhängige Aktivität muſs bezeichnet werden. Diese reine Aktivität der unendlichen Substanz ist, das leuchtet auf den ersten Blick ein, nicht die Substanz als solche, sowie umgekehrt diese als solche auch nicht jene ist. Zwar sind beide inseparabel voneinander, aber sie sind nicht identisch miteinander. Vielmehr ist die Substanz als solche der Real- und Kausalgrund von ihrer Aktivität als ihrer primitivsten, alle anderen Erscheinungen, zu denen die unendliche Substanz sich ebenfalls noch entfalten mag, bedingenden Erscheinung. Wie mit anderen Worten in jeder endlichen Substanz nach ihrer Differenzierung ein Dreifaches zu unterscheiden ist, die Substanz als solche, die Dualität der Kräfte und die von jener mit Hilfe dieser gewirkten übrigen Erscheinungen in ihr, ebenso verhält es sich auch mit der unendlichen Substanz, nur daſs ihr keine Dualität von Kräften: Rezeptivität und Reaktivität zukommt, sondern allein reine Aktivität, mittels deren sie in gänzlicher Unabhängigkeit von jeder andern Substanz alle ihre Setzungen vornimmt. Und wie muſs nun die unendliche Substanz zum Selbstbewuſstsein in der Form des Ichgedankens kommend gedacht werden? Dadurch, ist die Antwort, daſs die Substanz als solche jene ihre Ur-Erscheinung, ihre reine Aktivität, wie sie ihr unmittelbar immanent ist, so auch unmittelbar wahrnimmt und die wahrgenommene auf sich als den Real- und Kausalgrund derselben zurückbezieht oder von sich unterscheidet. Und da die Aktivität der unendlichen Substanz als einer Substanz schlechthin primitiv nicht im Zustande der Potentialität sich befinden noch gedacht werden kann, sondern als eine immer aktuelle (wirksame) gedacht werden muſs — denn alle Potentialität

einer Substanz rührt von der Bedingtheit derselben her —, so fällt, nach Zeitverhältnissen gemessen, das Selbstbewufstsein oder der Ichgedanke der unendlichen Substanz auch mit der Existenz derselben in Eins zusammen d. i. beide sind als koätern zu denken, obgleich die Substanz als solche der Real- und Kausalgrund ihres Bewufstseins als einer von ihr in ihr gesetzten Wirkung ist.

4. Die vorhergehende Erörterung hat uns Aufschlufs darüber erteilt, worin wir die in Nr. 1 dieses Paragraphen besprochene, immer oder von Ewigkeit her erfolgte Aufhebung der Unbestimmtheit der unendlichen Substanz und ihrer Übersetzung in die Bestimmtheit in erster Linie zu erblicken haben. Sie besteht in dem Selbstbewufstsein oder dem Ichgedanken derselben. Die eine unendliche Substanz ist aus und durch sich selbst von Ewigkeit her eine ihrer selbst bewufste Substanz, ein unendliches Ich und als solches der persönliche Gott. Aber sind Persönlichkeit und Unendlichkeit einer Substanz denn nicht, wie kleine und grofse Geister so oft behauptet haben, einander widersprechende Begriffe? Macht die Persönlichkeit eines Wesens dieses nicht notwendigerweise auch zu einem beschränkten, endlichen Wesen, so dafs von einem unendlichen Ich vernünftigerweise gar nicht die Rede sein kann? Hat nicht Joh. Gottl. Fichte in seiner Abhandlung: „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ aus dem Jahre 1798 uns und allen, die gleich uns die Existenz eines seiner selbst bewufsten, persönlichen, von der Welt wesenhaft verschiedenen Gottes zu beweisen suchen, die Worte zugerufen: „Was nennt ihr denn nun Persönlichkeit und Bewufstsein? doch wohl dasjenige, was ihr in euch selbst gefunden, an euch selbst kennen gelernt und mit diesem Namen bezeichnet habt? Dafs ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denkt noch denken könnt, kann euch die geringste Aufmerksamkeit auf eure Konstruktion dieses Begriffs lehren. Ihr macht sonach dieses Wesen durch die Beilegung jenes Prädikats zu einem endlichen, zu einem Wesen euresgleichen, und ihr habt nicht, wie ihr wolltet,

Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfältigt“ [16]. Und hat nicht selbst Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher ähnlichen Ansichten das Wort geredet, wiewohl er von Eduard Zeller nichtsdestoweniger als „der groſse Reformator der deutsch-protestantischen Theologie“ ausgezeichnet wird? [17] Schleiermacher, heiſst es bei Zeller, „weiſs sich mit der Vorstellung einer Persönlichkeit Gottes nicht zu befreunden und wenn er sich in einigen seiner Schriften (wie die Reden und die Dogmatik) damit begnügt, die ganze Frage für unerheblich zu erklären, und die Folgerung, als ob er für sich „die unpersönliche Art, das höchste Wesen zu denken, vorzöge“, wohl gar ausdrücklich ablehnt, so hat er doch anderswo seine Meinung mit unabweisbarer Deutlichkeit ausgesprochen. Er sagt geradezu, daſs Gott, indem er als ein persönlich denkendes und wollendes gedacht wird, in das Gebiet des Gegensatzes herabgezogen werde; er erklärt in der Dialektik (158. 529, 533): wenn man sich Gott als bewuſstes, absolutes Ich denke, komme man wieder in das Gebiet des Endlichen, den transcendenten Grund als freies Einzelwesen zu setzen, sei eine Verfälschung; er sagt in der philosophischen Sittenlehre (165): die Persönlichkeit, weil Koordiniertes fordernd, könne Gott nicht zugeschrieben werden; er setzt Jacobi im Anschluſs an Spinoza auseinander: eine Person werde notwendig ein endliches, wenn man sie beleben wolle; ein unendlicher Verstand und ein unendlicher Wille seien leere Worte, da Verstand und Wille, indem sie sich unterscheiden, sich auch notwendig begrenzen; wolle man anderseits ihre Unterscheidung aufgeben, so falle auch der Begriff der Person in sich zusammen. (Aus Schleiermacher's, Leben in Briefen II, 344). Schleiermacher behauptet daher, nicht auf die Persönlichkeit, sondern nur auf die Lebendigkeit Gottes komme es an, und nur dieser Begriff sei es, der vom materialistischen Pantheismus und der atheistischen blinden Notwendigkeit scheide. Es ist dies wirklich der einzige erhebliche Unterschied zwischen seinem Gottesbegriff und dem Spinozas, derselbe Unterschied, wel-

cher uns bei der Vergleichung der schellingischen Lehre mit dem Spinozismus entgegentrat.“ So weit Zeller [18]. Was sollen wir unserseits über diese Ansichten, denen wir die gleich oder ähnlich lautenden mancher anderer Denker hinzufügen könnten, nun sagen? Werden auch wir uns ihnen gefangen geben und gefangen geben müssen, wofern wir auf den Gebrauch unserer Vernunft nicht verzichten wollen? Sind sie etwa begründet und einleuchtend begründet? Ist in der That schlechterdings keine Person oder kein Ich denkbar und möglich, ohne dafs dasselbe der Region des Beschränkten, des Begrenzten und Endlichen angehört oder ohne dafs dasselbe ein Nicht-Ich sich gegenüber hat, mit dessen Hilfe allein jenes zum Wissen um sich im Ichgedanken sich emporzuringen vermag?

Allerdings, so lautet unsere Antwort, sind diese und ähnliche Einwendungen gegen das Selbstbewufstsein der unendlichen Substanz (Gottes) unzähligemal erhoben worden, aber sie stammen auch sämtlich und jedesmal einzig und allein daher, weil diejenigen, welche sie vorbringen, zuvor eine deutliche und begründete Erkenntnis von dem Selbstbewufstwerdungsprozesse im Geiste des Menschen nicht gewonnen haben. Man stellt sich vor, der Geist des Menschen habe das Objekt, durch dessen Wahrnehmung und Unterscheidung von ihm selbst er sich zum Ichgedanken erhebe, nicht in sich sondern aufser sich. Allein gerade diese Auffassung ist ein grofser, verhängnisvoller Irrtum. Zwar vermag der kreatürliche Geist, so haben wir gesehen, nicht ohne die zuvorkommende Hilfe eines Nicht-Ich d. i. einer andern Substanz, als er selber ist, sei es Gottes oder eines andern Geistes oder auch der Natur, zu einem Ich d. i. zu einem seiner selbst bewufsten Geiste sich zu entwickeln. Aber der Grund hierfür liegt einzig und allein in der Endlichkeit des Geistes oder in seiner durch diese herbeigeführten ursprünglichen Indifferenz. Dagegen kann und darf der Grund für jene Thatsache nicht darein gesetzt werden, dafs der Geist, einmal durch fremde Einwirkung auf ihn zu aktuellem Leben aufgerufen, nun in

dem auf ihn einwirkenden fremden Wesen das Objekt seiner unmittelbaren Wahrnehmung oder Anschauung habe, durch dessen Unterscheidung von ihm selbst er zum Ichgedanken sich emporringe. Vielmehr was der Geist in dem Selbstbewufstwerdungsprozesse unmittelbar wahrnimmt oder anschaut, hat er in und an sich selbst, es sind die Erscheinungsmomente, welche infolge der Differenzierung in ihn eintreten. Der in der Differenzierung begriffene Geist ist wie Substanz und Accidenz, Sein und Erscheinung, Ursache und Wirkung so auch Subjekt und Objekt zugleich. Und wie der Geist des Menschen in den ihm immanent werdenden Erscheinungen die Objekte in und an sich selbst hat, welche er unmittelbar wahrnimmt und durch deren Vermittelung er das Wissen seiner selbst im Ichgedanken gewinnt, ebenso verhält es sich auch mit der unendlichen Substanz, nur dafs diese durch reine Selbstthat, ohne dafür auf fremde Einwirkungen angewiesen zu sein, in die Scheidung von Sein und Erscheinen, Ursache und Wirkung, Subjekt und Objekt von Ewigkeit her sich versetzt hat. Eben diese gegensätzlichen Momente in der Sphäre des Unendlichen sind es aber auch, welche dem letztern die Gewinnung des Selbstbewufstseins in der Form des Ichgedankens und hierin die seiner Bestimmtheit nicht nur möglich sondern selbst unvermeidlich machen. Freilich! wäre das Unendliche (Gott) mit Spinoza als „die Substanz“ oder mit Fichte als „das absolute Ich“ oder mit Schleiermacher als „der transcendente Grund“ oder mit Schelling als „die Indifferenz des Realen und Idealen“ oder mit Hegel als „die Idee“ oder mit Schopenhauer als „der Wille“ oder mit Eduard von Hartmann als „das Unbewufste“, mit einem Worte: wäre das Unendliche als ein solches ewiges oder schlechthin existierendes Prinzip anzusetzen, welches erst in der Welt des Endlichen, auf welche Weise auch immer, seine Selbstoffenbarung oder Selbstverwirklichung sich gegeben, so könnte die Behauptung seiner Persönlichkeit von wissenschaftlichem Gesichtspunkte aus ferner nicht mehr aufrecht erhalten werden. Und da nur eine ihrer selbstbewufste, per-

sönliche unendliche Substanz als Gott anerkannt werden kann, so würde in dem erwähnten Falle der konsequente Denker ohne weiteres dem Worte Friedr. Heinr. Jacobis zustimmen müssen: Die Wissenschaft will, daſs kein Gott sei [19]. Allein wir haben oft genug betont und, wie wir denken, auch bewiesen, daſs die Behauptung einer Selbstverwirklichung des Unendlichen (Gottes) in der Weltwerdung oder in der sogenannten Weltschöpfung eben die Ursünde ist, welche die Philosophie allerdings seit Jahrtausenden begangen und von der endlich einmal sich frei zu machen sie in unseren Tagen als eine ihrer dringendsten und wichtigsten Aufgaben ansehen muſs. Ist demnach das Unendliche nicht ein der Welt immanentes sondern transcendentes und als solches ein von der Welt in allen ihren Faktoren wesentlich verschiedenes Prinzip und kommt ihm ferner wie Existenz oder Sein schlechthin (Unbedingtheit), so auch Wirken aus und durch sich selbst (Unbeschränktheit) zu, nun, so hat es auch von Ewigkeit her die Macht besessen, durch unmittelbare Wahrnehmung oder Anschauung seiner Aktivität als seiner Ur-Erscheinung und durch Unterscheidung derselben von ihm selbst als ihrem substantialen und kausalen Prinzipe zu einem persönlichen Prinzipe sich zu steigern oder in den Unendlichen sich zu entfalten. Allein kann das Selbstbewuſstsein der unendlichen Substanz oder Gottes auch schon als die vollendete (absolute) Selbstverwirklichung oder Bestimmtheit desselben gedacht werden? Bleibt Gott, wie er das eine und einzig existierende unendliche substantiale Prinzip ist, so auch das eine und einzige unendliche Ich oder die eine und einzige unendliche Person, als welche wir ihn in dem Vorhergehenden kennen gelernt haben? Oder ist der eine Ichgedanke oder das eine Selbstbewuſstsein der unendlichen Substanz noch nicht die vollendete Bestimmtheit oder Selbstverwirklichung dieser Substanz? Läſst sich hierüber mit Gewiſsheit und Sicherheit etwas ermitteln?

§ 16.

Methodologische Reflexionen.

Ehe wir die am Schlusse des vorhergehenden Paragraphen in Aussicht gestellten Untersuchungen beginnen, wird es zweckmäfsig sein, uns vor allem nach den Wegen zu erkundigen, welche wir bei jenen, sollen dieselben anders zu dem erwünschten Ziele führen, einzuschlagen haben werden. Das erste, was hier einer eingehenden Erörterung bedarf, ist der Gedanke der Absolutheit.

1. Die Gedanken des absoluten und des unendlichen Seins fallen inhaltlich insofern ohne Zweifel in Eins zusammen, als das absolute, wenn es überhaupt ein solches giebt, eben kein anderes als das unendliche substantiale Sein ist oder sein kann. Aber nichtsdestoweniger ist der Gedanke der Absolutheit einer Substanz und der der Unendlichkeit derselben nicht schlechthin und in jedem Betracht identisch, vielmehr hat der Philosoph, um in diesem höchsten und zugleich entlegensten aller Erkenntnisobjekte volle Klarheit zu erzielen, guten Grund, beide Gedanken sorgfältig auseinander zu halten und einen jeden derselben gegenüber dem andern nach Inhalt und Umfang scharf zu begrenzen.

Nach dem Frühern besteht die Unendlichkeit des unendlichen Seins in den beiden diesem zukommenden Attributen, welche wir als Unbedingtheit und Unbeschränktheit bezeichnet haben. Die beiden Elemente, aus denen der Gedanke der wahrhaften Unendlichkeit sich zusammensetzt, sind die Gedanken zweier Qualitäten, von denen die eine in das substantiale Sein als solches, die andere in das Erscheinen des unendlichen Seins hineinragt und von denen die eine in jenem, die andere in diesem ihre objektive Realität hat. Und welches sind diese Qualitäten? Die der Substanz zukommende läfst dieselbe erkennen als Substanz schlechthin, die dem Erscheinen eigentümliche als Erscheinen lediglich aus der und durch die Substanz selber. Der Gedanke der Unendlichkeit drückt also aus, dafs die

Substanz, in welcher jener Realität hat, als Substanz für ihre Existenz völlig unabhängig d. i. schlechthin, und dafs die Abhängigkeit ihres Erscheinens seinem ganzen Umfange nach eben nur eine Abhängigkeit von ihr selber als der einzigen es hervorbringenden Ursache aber von nichts aufser ihr ist oder sein kann. Dagegen giebt der Gedanke der Unendlichkeit als solcher dem Denkgeiste noch keinen Aufschlufs über den Inhalt oder die Form des Erscheinens oder der Selbstverwirklichung der unendlichen Substanz d. i. über die Momente, in welchen das Erscheinen derselben sich vollzieht oder, weil durch sie allein sich vollzieht, immer d. i. von Ewigkeit her sich vollzogen hat. Der Gedanke der Unendlichkeit sagt uns zwar, dafs die unendliche Substanz erscheint und dafs sie in völliger Unabhängigkeit aus und durch sich selbst erscheint, aber er sagt uns noch nicht: wie sie erscheint d. i. welche Weise oder Form des Erscheinens (der Selbstverwirklichung) sie von Ewigkeit her sich gegeben oder welcher Art und Beschaffenheit die Bestimmtheit ist, in die sie ihre Indifferenz durch alleinige Selbstthat von Ewigkeit her aufgehoben hat. Und weil das Attribut der Unendlichkeit als solches hierüber nichts enthält, so haben wir uns in § 15 S. 352f. zu dem Zwecke, um das dort besprochene Moment der Selbstbestimmtheit der unendlichen substantialen Monas, nämlich ihre Ichheit oder ihr Selbstbewufstsein, zu gewinnen, auch schon veranlafst gesehen, Betrachtungen anzustellen, auf welche der Gedanke der Unendlichkeit zwar von grofsem Einflusse ist, die aber keineswegs blofs darin bestehen, dafs sie den Inhalt dieses Gedankens analysieren und in seinen einzelnen Bestimmungen uns zum Bewufstsein bringen. Nun ist es aber gerade die Beschaffenheit des Erscheinens oder der Bestimmtheit der unendlichen Substanz und nur diese, welche der Gedanke der Absolutheit, wenigstens nach einer gewissen Richtung hin, zum Inhalte hat und im allgemeinen von vornherein klar genug bezeichnet. Derselbe bezieht sich nämlich zunächst und unmittelbar nicht auf die unendliche Substanz als solche son-

dern auf die Form, die Bestimmtheit, die Daseinsweise oder das Erscheinen dieser Substanz, und er sagt aus, dafs, wofern er selbst in letzterer objektive Realität haben soll, das Erscheinen derselben ein in jedem Betracht vollendetes sein d. i. den denkbar höchsten Vollkommenheitsgrad haben müsse und daher, durch welchen Umstand auch immer, weder jemals irgendeiner Steigerung noch einer Verminderung fähig sein könne. Der Gedanke der Absolutheit tritt demnach ergänzend und vervollständigend zu dem der Unendlichkeit hinzu und zwar unmittelbar nur nach der Seite desjenigen Elementes des letztern, welches durch den Ausdruck der Unbeschränktheit bezeichnet wird. Denn wie die Unbeschränktheit der unendlichen Substanz die völlige Unabhängigkeit ihres Erscheinens oder ihrer Selbstoffenbarung von jeder andern Substanz bedeutet, so erklärt der Gedanke der Absolutheit eben die Selbstoffenbarung des unendlichen ihrer Form oder Bestimmtheit nach als eine in ihrer Vollkommenheit nicht mehr zu steigernde d. i. als eine solche, als welche eine noch vollkommnere oder vollendetere nicht mehr denkbar und nicht mehr möglich sei. Ist nun der Geist des Menschen genötigt, eine solche schlechthin vollendete Selbstoffenbarung oder Selbstverwirklichung der unendlichen Substanz oder Gott zu vindizieren und dadurch diesen nicht blofs als das unendliche, sondern als das in seiner Unendlichkeit zugleich absolute Realprinzip anzuerkennen? Und wenn dieses, worin wird die Absolutheit Gottes bestehen müssen? Welches sind die dieselbe konstituierenden Momente? Bevor wir die Beantwortung dieser schwer wiegenden, weil die volle Erkenntnis Gottes erst ermöglichenden Fragen in Angriff nehmen, werden wir aus dem früher Vorgetragenen derjenigen Ergebnisse uns zu erinnern haben, die allein zu dem hier verfolgten Zwecke unsere Führer und Leitsterne werden können.

2. An mehreren Stellen dieser Arbeit wurde nachdrücklichst die qualitative oder wesentliche Verschiedenheit der unendlichen von jeder endlichen Substanz hervorge-

hoben. In dem Begriffe einer qualitativen oder wesentlichen Verschiedenheit zweier Realprinzipe liegt aber, wie zur Zeit ebenfalls betont worden, ein doppeltes, nämlich:

a. dafs das eine Prinzip niemals und unter keinen Umständen zu dem andern Prinzipe werden, in dasselbe umschlagen, sich umsetzen oder verwandeln kann und
b. dafs das Erscheinen oder die Selbstoffenbarung des einen Prinzips von der des andern und umgekehrt nicht nur quantitativ oder graduell sondern so verschieden ist, dafs beide sich gegenseitig einander ausschliefsen und jede von der andern durch dieselbe unüberbrückbare Kluft getrennt ist, wie eine solche zwischen den betreffenden Substanzen als den ihr Erscheinen verursachenden Kausalitäten selbst besteht. An diesen letztern Punkt hat die gegenwärtige Betrachtung anzuknüpfen, wofern es uns gelingen soll, die Selbstoffenbarung der unendlichen Substanz oder Gottes vollständig zu erfassen.

3. Alles Erscheinen des kreatürlichen Geistes ist, so wissen wir, ein Setzen von formalen Momenten, von Denk-, Wollens- und Gefühlsakten. Auch die Natursubstanz offenbart sich in einer unerschöpflichen Fülle teils objektiver teils subjektiver formaler Erscheinungsmomente (Bewegungs- und Bewufstseinsvorgänge), aber dieselbe offenbart sich doch auch insofern durch reale Setzungen, als sie in dem Prozesse ihrer Differenzierung sich selbst aus ihrer ursprünglichen Form kontinuierlicher Ein- und Ganzheit in die der Geteiltheit übergesetzt oder als sie, mit einem Worte, sich selbst atomisiert und auf der Grundlage ihrer Atomisierung zur Bildung zahlloser Körper sich erhoben hat Endlich sind dem dritten Faktor in der Sphäre des kreatürlichen substantialen Seins, dem Menschen, entsprechend seiner Stellung, die Synthese der grofsen Antithesen des Universums zu sein, beide Offenbarungsweisen, sowohl die des Geistes als die der Natur gemeinsam nnd eigentümlich. Und hier ist es nun die Idee einer qualitativen oder wesentlichen Verschiedenheit der unendlichen Substanz von jedem Faktor

des endlichen substantialen Seins, welche dem ernsten, besonnenen und gewissenhaften Forscher eindringlichst verbietet, die Erscheinungs- oder Offenbarungsweise der erstern sowohl mit der des endlichen Geistes als mit der der Natur oder des Menschen auf die gleiche Linie zu setzen d. i. in wesentlich denselben Momenten sich verwirklicht zu denken, in welchen diese sich verwirklicht haben und in ununterbrochener Erneuerung fort und fort sich verwirklichen. Es kann demnach nicht gedacht werden, dafs die unendliche Substanz blofs in formalen Momenten in die Erscheinung tritt, nur in Akten des Wissens, Wollens und Fühlens, denn diese ausschliefslich formale Erscheinungsweise ist die des kreatürlichen Geistes, und sie ist eben die Folge seiner Kreatürlichkeit oder Endlichkeit, weshalb dieselbe bei der unendlichen Substanz, gerade um ihrer Unendlichkeit willen, selbstverständlich auch nicht zutreffen kann. Vielmehr wird die Erscheinungsweise als die Selbstoffenbarung der unendlichen Substanz zugleich eine reale sein müssen; aber eine reale, welche wieder von der realen Erscheinungsweise der Natur ebenso verschieden ist, als die betreffenden Substanzen oder substantialen Prinzipe verschieden sind, die sich durch die in Rede stehenden Erscheinungen zur Offenbarung bringen. Auf eine solche reale Offenbarungsweise deutet denn auch mit grofser Bestimmtheit von vornherein die reine oder völlig unabhängige, lediglich aus ihm und durch es selbst wirksame Aktivität hin, die wir dem unendlichen substantialen Sein zuzuschreiben uns in dem Vorhergehenden genötigt gesehen haben. Denn ist die unendliche Substanz, in diametralem Gegensatz zu all' und jeder Kreatur, rein aktives Sein, ist sie actus purus — welches ist dann der primitivste Inhalt oder das primitivste Produkt dieser ihrer aktiven Bethätigung? Oder kann die letztere vielleicht ohne einen Inhalt oder ohne ein durch sie abzusetzendes Produkt gedacht werden? Oder, da dieses handgreiflich undenkbar und unmöglich ist, kann etwa das in § 15 S. 352 f. besprochene Selbstbewufstsein der unendlichen substantialen Monas als das primitivste Produkt ihrer rein aktiven Bethätigung ange-

sehen und behandelt werden? Wie wäre das möglich, da ja umgekehrt das Selbstbewufstsein und die dasselbe bedingende Wahrnehmung der unendlichen Monas die rein aktive Bethätigung dieser zur Voraussetzung weil zu ihrem unmittelbaren Inhalte hat? Ist es ja doch eben nur die reine Aktivität der unendlichen Substanz als ihre Ur-Erscheinung, welche von der Substanz unmittelbar wahrgenommen oder angeschaut und auf sich selbst als ihren Real- und Kausalgrund bezogen dieser zum Selbstbewufstsein, zur Ichheit oder Persönlichkeit verhilft. Welches ist also der Inhalt oder das Produkt der primitivsten, dem Selbstbewufstsein als solchem zwar nicht zeitlich aber doch logisch vorhergehenden, weil dasselbe bedingenden aktiven Bethätigung der unendlichen Substanz? Die Frage bleibt stehen und verlangt ihre Antwort.

§ 17.

Der Emanationsprozefs des Unendlichen.

Mit dem in der Überschrift dieses Paragraphen bezeichneten Gegenstande unterbreiten wir der nachfolgenden Untersuchung eine Aufgabe, deren Lösbarkeit von den meisten Forschern der Gegenwart längst aufgegeben ist und die von dem einen unter ihnen aus diesem, von dem andern aus jenem Grunde als eine *wissenschaftliche* Aufgabe nicht mehr betrachtet wird. Der Emanationsprozefs der unendlichen Substanz ist nämlich, wie später sich zeigen wird, identisch mit dem trinitarischen Personifikationsprozesse derselben. Und so handelt es sich denn für uns in diesem Paragraphen um ein streng wissenschaftliches d. i. um ein solches Verständnis der göttlichen Trinität, dessen Quelle nicht eine angebliche oder wirkliche lehrhafte Mitteilung Gottes an die Menschen (eine übernatürliche Offenbarung) sondern einzig und allein diejenige Erkenntnis sein darf, welche wir, wurzelnd in dem unwankenden Boden der Erfahrung, in dem Vorhergehenden über Gott und Welt und ihr Verhältnis zueinander gewonnen haben. Allein da tritt

uns auf der einen Seite die grofse Schar derjenigen gegenüber, welche mit dem trinitarischen Gotte dadurch längst fertig geworden sind, dafs sie denselben in die Rumpelkammer antiquierter Begriffe geworfen haben und nach ihrer Denk- und Vorstellungsart in ihm nur noch einen sich selbst vernichtenden Widerspruch zu erblicken wissen. Und gerade auf dieser Seite finden vielfach sich Männer, denen keiner, der mit ihren Leistungen sich bekannt macht, eine hohe intellektuelle Begabung sowie zahlreiche Verdienste in mancherlei wissenschaftlichen Gebieten absprechen kann [20]. Im Gegensatze zu den vorher erwähnten giebt es eine nicht minder ansehnliche Zahl anderer Männer der Wissenschaft, welche in dem Bewufstsein, dafs mit der Wahrheit der göttlichen Trinität oder Dreieinigkeit das ganze positive Christentum steht und fällt, dieselbe zwar keineswegs leugnen und in ihren Mitmenschen den Glauben an sie zu erschüttern oder aus ihnen gar zu entfernen suchen. Sie sind in der Sache mit uns ganz derselben Überzeugung, indessen treten sie von einer andern Seite her zu uns in einen schroffen, scharf ausgeprägten Gegensatz. Der kundige Leser wird merken, welche Klasse von Forschern wir im Auge haben. Es sind die Anhänger der mittelalterlichen Scholastik, mithin alle diejenigen, welche nicht etwa blofs die antichristlichen Resultate der modernen Wissenschaft durch eine tiefer eindringende Erkenntnis und gründlichere Forschung zu verbessern bemüht sind, sondern welche auch die Unabhängigkeit und Untersuchungsmethode der Wissenschaft der neuern Zeit für völlig verkehrt erachten und alle erdenkbare Mühe sich geben, dieselben durch Restituierung der von den Scholastikern des Mittelalters verlangten Abhängigkeit der wissenschaftlichen Forschung und der von jenen beobachteten Methode gänzlich zu verdrängen. Sie alle — und ihre noch stetig wachsende Zahl ist bereits Legion — halten die göttliche Trinität für ein absolutes, der menschlichen Vernunft schlechthin unzugängliches Mysterium, welches begreifen d. i. auf seine Gründe im Wesen oder in der Substanz Gottes zurückführen zu wollen, ein Frevel sei. Aus

dem Lager der beiden vorher charakterisierten Gegner halten wir uns gleich weit entfernt. Wir leugnen die göttliche Trinität nicht, um in diesem zentralen Punkte dem Antichristentum in der Wissenschaft der Gegenwart unsere Huldigung darzubringen. Wir negieren aber auch nicht den Geist der neuern Zeit, welcher ganz besonders in der Freiheit und Selbständigkeit der Wissenschaft sich geltend macht, indem wir die von der Scholastik getroffene Verhältnisbestimmung von (religiösem) Glauben und Wissen, Offenbarung und Vernunft keineswegs als eine unantastbare Wahrheit behandeln noch die scholastische Unterordnung der Philosophie unter die Theologie verewigen helfen. Aus dem einen wie dem andern Beginnen leuchtet uns nichts hervor als die Kurzsichtigkeit unserer beiden sonst so verschieden gearteten gemeinsamen Gegner. Und eben deswegen fürchten wir uns nicht, indem wir uns jetzt der Entwickelung des erhabensten aller Gegenstände, der überhaupt das Nachdenken der Menschen beschäftigen kann, mit gespannter Aufmerksamkeit zuwenden [21].

1. Die Unbeschränktheit, welche wir der unendlichen Substanz beizulegen uns gezwungen sahen, hat die Gewifsheit uns verschafft, dafs auch diese nicht ohne einen in ihr sich vollziehenden Differenzierungs- oder Selbstverwirklichungsprozefs gedacht werden kann, wiewohl es anderseits keinem Zweifel unterliegt, dafs derselbe bei und in ihr ein von Ewigkeit zu Ewigkeit vollendeter gewesen sein und als solcher vom Geiste des Menschen auch aufgefafst werden mufs. Eins der Momente, welches in dem Differenzierungsprozesse des Unendlichen ohne alle Frage vorkommt, haben wir in § 15 S. 352f bereits kennen gelernt; es ist das Selbstbewufstsein der unendlichen Monas in der Form des Ichgedankens. Aber die reine Aktivität, durch deren Vermittelung die unendliche Substanz ihrer selbst bewufst wird oder von Ewigkeit her geworden ist, kann in ihrer primitivsten Bethätigung nicht ohne eine durch sie hervorzurufende Wirkung sein. Auch kann als diese Wirkung nicht das Selbstbewufstsein der unendlichen Monas ange-

sehen und geltend gemacht werden, da dieses ja selber die primitivste Bethätigung ihrer Aktivität, als durch welche die Scheidung von Sein und Erscheinung in das Unendliche erst eingeführt wird und allein werden kann, wenn nicht zeitlich so doch logisch zur absoluten Voraussetzung hat. Nun hat der vorhergehende Paragraph mit, wie wir hoffen, einleuchtenden Gründen schon dargethan, dafs sich in dem Differenzierungsprozesse des unendlichen Realprinzips nicht nur formale Erscheinungen, Akte des Denkens, Wollens und Fühlens, sondern auch substantiale Setzungen einstellen werden und müssen, aber substantiale Setzungen von solcher Beschaffenheit, dafs ihre wesentliche Verschiedenheit von den entsprechenden Setzungen der endlichen oder kreatürlichen Natur kund und offenbar wird. Eine solche substantiale Setzung wird auch die primitivste Bethätigung der reinen Aktivität des Unendlichen zur Folge haben und von welcher Beschaffenheit wird dieselbe sein müssen?

Da es sich in der gegenwärtigen Verhandlung um die Differenzierung oder Selbstverwirklichung des unendlichen substantialen Seins selber handelt, so kann selbstverständlich die in Rede stehende Setzung keine Substanz sein, die als solche nicht die unendliche Substanz selber wäre. Worin anders könnte nun aber, bei dieser Sachlage, die Beantwortung der vorher aufgeworfenen Frage erschaut werden als in der Behauptung, dafs die unendliche Monas durch ihre primitivste Bethätigung sich selbst d. i. ihre eigene Substanz in ungebrochener Ein- und Ganzheit sich selbst gegenüber setzt, so dafs die unendliche, göttliche Substanz infolge dieses ihres Setzungsaktes zunächst zweimal, als setzende und gesetzte, als emanierende und emanierte Substanz da ist und die eine als die qualitativ ganz gleiche unendliche Monas mit und neben der andern besteht. Den Begriff einer totalen Wesens-Emanation, den wir I, 344 f. Nr. 2 besprochen und als einen an sich denkbaren weil widerspruchslosen bezeichnet haben, finden wir daher zwar nicht in der Sphäre des endlichen, wohl aber in der des unendlichen substantialen Seins realisirt. Der forschende Geist

kann und darf, wofern er einerseits die Wesens-Verschiedenheit von Geist und Natur im Gebiete des endlichen Seins und anderseits die von Gott und Welt in der Tiefe begriffen hat, die unendliche Substanz nicht ohne die erwähnte totale Wesens-Emanation denken, weil er überhaupt den Differenzierungs- oder Selbstverwirklichungsprozefs derselben nicht ohne reale oder substantiale Setzungen denken kann und die letzteren doch nicht nach Art und Qualität der substantialen Setzungen der endlichen Natur d. i. als Partial-Emanationen denken darf, mithin als Total-Emanationen denken mufs. Diese Emanation des unendlichen Seins ist keine Neusetzung substantialen Seins im Sinne von Schöpfung, sondern sie ist eine Umsetzung der unendlichen Substanz aus ihrer ursprünglichen Form der Einheit in die der Zweiheit, weshalb der Vorgang denn auch nur als Zeugung, Emanation oder Generation, nicht aber auch als Schöpfung, Kreation, wie noch von Lessing geschehen ist, bezeichnet werden darf [22]. Und die Zeugung der unendlichen substantialen Monas hat weder einen Geschlechtsgegensatz derselben noch überhaupt zwei Zeugungsfaktoren zur Voraussetzung, wie beides von der Zeugung in den höheren Tierklassen des Naturlebens postuliert wird, sondern das eine unendliche substantiale Sein erzeugt sich selbst, indem es als Sein schlechthin die ganze Fülle seiner selbst d. i. sich selbst als Substanz in ungebrochener Ganzheit aus sich emanieren läfst, somit sich selbst verdoppelt, dupliziert, in der Art, dafs der emanierende substantiale Faktor als solcher nicht der emanierte Faktor als solcher ist bei aller Einerleiheit im Wesen und in den Eigenschaften, welche beide Faktoren miteinander verbindet. Nennen wir den zeugenden oder emanierenden Faktor mit Günther Thesis (Satz) oder, in religiöser Ausdrucksweise, Vater, und den gezeugten oder emanierten Faktor Antithesis (Gegensatz) oder Sohn, so ist die Thesis die substantiale Voraussetzung der Antithesis und zugleich deren sie hervorbringende Ursache oder Kausalität und die Antithesis ist die Wirkung von jener. Aber die Wirkung nicht

als Setzung eines formalen Erscheinungsmomentes sondern als Setzung substantialen Seins oder eines substantialen Prinzips, doch nicht als Neusetzung eines solchen mittels Kreation sondern als Setzung desselben mittels Generation oder totaler Emanation d. i. so, dafs die eine unendliche Substanz ohne all' und jede Bruchform oder Diremtion sich selbst in den Gegensatz von Thesis und Antithesis entfaltet. Dem widerstreitet auch nicht, dafs nach unseren Ausführungen in § 12 S. 318f. auf das unendliche substantiale Sein als solches das Kausalitätsgesetz keine Anwendung findet. Denn auch die Antithesis wird als substantiales Sein oder Prinzip nicht neu gesetzt, so dafs sie als ein solches vor ihrer Setzung noch nicht vorhanden gewesen wäre oder wenigstens als noch nicht vorhanden gedacht werden könnte. Denn wollte jemand das Werden oder besser das ewige Gewordensein der Antithesis aus der und durch die Thesis in solcher Weise sich vorstellen, so wäre einem solchen in erster Linie zu antworten, dafs überhaupt keine Möglichkeit vorliege, die Setzung der Antithesis durch die Thesis als eine einmal d. i. in irgendeinem Momente der Zeit oder Ewigkeit thatsächlich noch nicht vollzogene oder vollendete zu denken, da dieser Gedanke ein Ungedanke wäre, dem, wie wir nachher darthun werden, all' und jede Realität abgesprochen werden mufs. Aber auch zugegeben, dafs jemand diesem Ungedanken wirklich Raum gäbe, so könnte er doch nicht mit demselben auch die Vorstellung verbinden, dafs die Antithesis vor ihrer Setzung als Substanz oder substantiales Prinzip noch nicht existiert habe. Denn wäre dieses der Fall oder könnte dieses gedacht werden, so wäre ja die Setzungsweise der Antithesis durch die Thesis als eine wirkliche Neusetzung derselben der Substanz nach, mithin nicht mehr als Generation sondern als Kreation zu denken, — ein Begriff, dem in der Differenzierung oder Selbstverwirklichung des unendlichen substantialen Seins schlechterdings keine Realität zukommen kann. Vielmehr hat man sich die Setzung der Antithesis in der Art zu denken, dafs die letztere als substantiales Sein oder Prinzip auch schon vor

ihrer Setzung — wofern man dieses an sich unwirkliche weil ewig aufgehobene „Vor“ einmal als wirklich denken will — in der Thesis enthalten war und daſs sie mithin durch die Setzung nur die Form eines selbständigen, mit und neben der Thesis bestehenden und als solches diese bei aller Identität im Wesen und in den Eigenschaften nicht seienden substantialen Prinzips erhalten hat. Aber dieses Enthaltensein der Antithesis in der Thesis der Substanz nach ist wieder nicht, um des Ausdrucks mich zu bedienen, mit einem Eingeschachteltsein jener in dieser identisch, sondern es drückt nur, wie I, 344 f. Nr. 2 schon angedeutet wurde, die Fähigkeit oder das Vermögen des unendlichen substantialen Seins aus, durch eine Total-Emanation sich als Sein oder substantiale Monas zweimal zu setzen, sich in der erwähnten Beziehung zu verdoppeln, so daſs die Antithesis zwar der Qualität aber nicht der Zahl nach ein und dieselbe ganzheitliche substantiale Monas ist wie die Thesis. Die einzige Verschiedenheit, welche zwischen Thesis und Antithesis vorhanden ist, kann demgemäſs keine andere sein als folgende. Die Thesis ist die unendliche substantiale Monas aber als setzendes oder emanierendes, und die Antithesis ist ganz dieselbe unendliche substantiale Monas aber als gesetztes oder emaniertes Prinzip, so daſs jene sich selbst mittels der von ihr vollzogenen Total-Emanation oder, religiös gesprochen, mittels der Zeugung des Sohnes aus ihrer ursprünglichen Form der Einheit in die der Zweiheit übergesetzt hat. Aus dieser vollkommnen Wesens-Identität von Thesis und Antithesis oder Vater und Sohn in der Sphäre der einen unendlichen Substanz leuchtet aber auch ein, daſs beide, wie schon erwähnt, nicht weniger in ihren Eigenschaften oder Vermögen einander vollkommen gleich sind und sein müssen. Demzufolge ist denn auch die Antithesis ebenso wie die Thesis ein seiner selbst bewuſstes, persönliches Prinzip oder ein unendliches Ich. Der Emanationsprozeſs des Unendlichen ist zugleich ein Personifikationsprozeſs desselben. Er ist ein Vorgang, durch welchen das eine unendliche substantiale Sein von Ewigkeit

her zu zwei in ihrem Wesen wie in ihren Eigenschaften einander vollkommen gleichen Personen (Hypostasen), zu einem doppelten unendlichen Ich sich entfaltet hat. Und eben weil es so ist, so läſst sich die Identität und Verschiedenheit von Thesis und Antithesis, von Vater und Sohn in der einen Gottheit sehr präcis und deutlich auch so aussprechen. Die Thesis, der Vater ist nichts anderes (nihil aliud = Identität des Wesens, der Substanz) als die Antithesis oder der Sohn, wohl aber ist dieser ein anderer (alius = Verschiedenheit der Person) als jener und umgekehrt — eine Ausdrucksweise, die bekanntermaſsen in dem dogmatischen Sprachgebrauch des positiven Christentums mit Fug und Recht auch Aufnahme gefunden hat. Aber ist die Antithesis mit der Thesis nicht nur dieselbe unendliche, göttliche Substanz, sondern ist jene wie diese auch die göttliche Substanz in der Form der Persönlichkeit, welches werden dann wohl die Momente sein, durch die das Selbstbewuſstsein, der Ichgedanke der Antithesis in dieser sich vermittelt? Dieser Frage müssen wir um so mehr unser Interesse und unsere Aufmerksamkeit zuwenden, als dieselbe, wie sich bald zeigen wird, nicht bloſs für die Erkenntnis der Antithesis von groſser Bedeutung ist, sondern auch einen Einblick in den weitern Verlauf des in dem unendlichen substantialen Sein sich vollziehenden oder richtiger: von Ewigkeit her sich vollzogen habenden Differenzierungsprozesses ermöglicht.

2. So wenig in der ursprünglichen unendlichen Monas oder der Thesis Sein und Erscheinen, Substanz und Zustand [23], Wesen und Eigenschaft, Ursache und Wirkung, Subjekt und Objekt u. s. w. schlechthin ein und dasselbe ist, ebenso wenig kann dies in der Antithesis des Unendlichen der Fall sein. Auch hier sind die Inhalte beiderlei Kategorieen zwar inseparabel voneinander, aber nicht identisch miteinander. Und fragt man nun: wie hat man das substantiale Sein schlechthin als Antithesis oder als zweiten Faktor der Gottheit zum Selbstbewuſstsein, zum Ichgedanken und dadurch zur Person sich steigernd zu denken, so wird

die Antwort auch wohl ganz ähnlich ausfallen müssen, wie dieselbe in § 15 S. 352f. bezüglich der Thesis als der substantialen und kausalen Voraussetzung der Antithesis bereits ausgefallen ist. Denn ist die Antithesis eben dieselbe Substanz schlechthin wie die Thesis, nur als principium genitum, während diese die Substanz schlechthin als principium gignens ist, besteht zwischen Thesis und Antithesis der Substanz nach schlechterdings keine Verschiedenheit, so mufs diese auch ebenso als ein rein aktives Prinzip gedacht werden, wie jene als ein solches gedacht werden mufs. Und nimmt nun die Antithesis die ihr als solcher immanente reine Aktivität als ihre Ur-Erscheinung, sowie sie ihr unmittelbar gegenständlich ist, auch unmittelbar wahr und bezieht sie ferner die wahrgenommene auf sich als den Real- und Kausalgrund derselben, so findet sie sich auch als diesen Real- und Kausalgrund hinter und unter und zu ihrer Ur-Erscheinung d. i. sie wird ihrer selbst bewufst oder sie gewinnt sich als Ich, als persönliches, unendliches substantiales Prinzip. Zugleich weist aber auch die Beschaffenheit der Antithesis als eines rein aktiven Prinzips wie die der Thesis darauf hin, dafs der Differenzierungs- als Emanationsprozefs des unendlichen substantialen Seins mit der Duplizierung desselben oder mit seiner Entfaltung in Thesis und Antithesis noch nicht vollendet oder zum Abschlusse gekommen sein kann. Denn wie nach § 16 S. 364f. bei der ursprünglichen unendlichen Monas oder der Thesis die Frage sich aufwarf, welches der Inhalt oder das Produkt ihrer primitivsten aktuellen Bethätigung sei und wie als dieses Produkt von uns die Setzung der Antithesis erkannt wurde, so kehrt augenscheinlich jetzt dieselbe Frage in Beziehung auf die Antithesis wieder. Ist die Antithesis wie die Thesis rein aktives substantiales Sein, so kann die ursprüngliche Bethätigung ihrer Aktivität auch eben so wenig wie die der Thesis ohne ein durch sie abzusetzendes Produkt gedacht werden. Und als dieses Produkt kann wieder nicht das Selbstbewufstsein oder der Ichgedanke der Antithesis angesehen werden, da ja dieser in der Antithesis ebenfalls nur

dadurch zustande kommt und zustande kommen kann, dafs letztere die schiedlichen Momente in ihr d. i. ihre reine Aktivität als Ur-Erscheinung und sich selbst als den substantialen und kausalen Grund dieser auch unterscheidet und so ihrer selbst nach den beiden ihr gleichwesentlichen Seiten des substantialen Seins und Erscheinens bewufst wird. Das Selbstbewufstsein der Antithesis in der Form des Ichgedankens hat daher (logisch, nicht zeitlich) die primitivste aktuelle Bethätigung derselben nicht weniger zur augenscheinlichen Voraussetzung, als dies nach Nr. 1 S. 371f. bezüglich der Thesis der Fall ist. Und welches ist denn nun das Produkt der primitivsten Bethätigung der Aktivität der Antithesis? Wie wird man dasselbe sich zu denken haben?

3. Es spricht nichts dagegen, vielmehr, wie leicht ersichtlich, alles dafür, dasselbe ebenso als eine totale Wesens-Emanation seitens der Antithesis zu denken, wie die Antithesis selbst sich uns als eine solche seitens der Thesis ergeben hat. Vor allem kann dasselbe keine formale Setzung, kein Akt des Denkens, Wollens oder Fühlens sein, weil alle derartige Setzungen, sofern sie solche der Antithesis sind, ganz offenbar das Selbstbewufstsein oder den Ichgedanken derselben voraussetzen, dieser aber der primitivsten Bethätigung der Antithesis selbstverständlich zwar nicht zeitlich so doch logisch nur nachfolgen, nicht aber auch vorhergehen kann. Die primitivste Setzung der Antithesis mufs demnach wie die der Thesis einen realen oder substantialen Charakter an sich tragen. Und doch kann das Produkt derselben wieder keine Substanz sein, die als solche nicht die unendliche, göttliche Substanz selber wäre, aus dem einfachen Grunde, weil der Vorgang ein Vorgang in dem Differenzierungs- oder Selbstverwirklichungsprozesse der unendlichen Substanz ist, in diesem aber ohne jede Frage alle substantialen Setzungen auch nur verschiedene Umsetzungen oder Entfaltungen der unendlichen Substanz selber sein können. Von endlicher oder kreatürlicher Substanz kann, wegen der qualitativen Verschiedenheit aller Kreaturen

von der unendlichen Substanz, in dem Selbstverwirklichungsprozesse der letztern schlechterdings nichts vorkommen. Welche andere Möglichkeit bleibt bei dieser Sachlage nun aber noch übrig, als dafs die substantiale Setzung, welche die primitivste Bethätigung der göttlichen Antithesis zur Folge hat, ganz ähnlich wie bei der Thesis, ebenfalls in einer totalen Wesens-Emanation derselben erschaut werde. Allein wird man sich diese zweite Wesens-Emanation in dem unendlichen Realprinzipe auch gleich der ersten als eine einseitige d. i. als eine blofs von der Antithesis ausgehende und bewirkte vorstellen dürfen? Keineswegs. Denn wollte man diesem Gedanken im Ernste sich hingeben, so würde augenscheinlich bezüglich des durch die zweite Total-Emanation gesetzten Produktes die Frage nach seiner primitivsten Bethätigung und dem durch sie gesetzten Produkte ebenfalls sich aufwerfen. Und da letzteres wieder nur in einer neuen totalen Wesens-Emanation bestehen könnte, bei welcher dieselbe Frage und dieselbe Antwort sich wiederholen müfste, so würde man den Differenzierungs- als Emanationsprozefs der unendlichen Substanz unleugbar auch als einen solchen zu denken haben, in dem die Zahl der Emanationen eine ins Unbegrenzte oder ins Endlose sich fortsetzende d. i. eine nie vollendete und nie vollendbare sein würde. Allein diese Auffassung ist nicht zulässig und nicht möglich wegen der wesentlichen Verschiedenheit der unendlichen von all' und jeder endlichen Substanz, namentlich von der endlichen Natursubstanz. Die Natur kommt mit ihren realen oder substantialen Setzungen als Partial-Emanationen ihrer selbst in der That niemals zu Ende. Auf allen Stufen ihrer Entwickelung läfst sie fort und fort neue Individuen ins Dasein treten, während sie die schon bestehenden in ihre Elemente auch wieder auflöst und in sich als den einen Wesensgrund, aus dem mittels Diremtion seiner selbst alle hervorgegangen, wieder zurück nimmt. Diese Endlosigkeit der Natur in der Erzeugung ihrer substantialen Bildungen rührt aber von nichts anderm als eben von ihrer Endlichkeit oder Kreatürlichkeit; bei der unendlichen, nicht-

kreierten Substanz ist dieselbe daher, eben um ihrer Unendlichkeit willen, schlechthin ausgeschlossen, eine bare Unmöglichkeit. Ist aber dieses der Fall, so kann auch die zweite in dem Differenzierungsprozesse des unendlichen substantialen Seins vorkommende totale Wesens-Emanation, wie schon erwähnt, nicht einseitig von der Antithesis allein bewirkt und vollzogen worden sein, vielmehr wird sie das gemeinschaftliche Produkt der Thesis und Antithesis sein müssen. Wie wird man sich dieselbe demnach zu denken haben?

4. Wie anders könnte sie gedacht werden als so, daſs Thesis und Antithesis, eine jede von beiden noch einmal ihre ganze ungeteilte Substanz sich selbst gegenüber setzen und daſs beide so gesetzten oder emanierten substantialen Prinzipe sich zu einem einzigen nicht dualistisch sondern monistisch zu denkenden Prinzipe vereinigen, in der Art, daſs letzteres die vollkommenste Wesens-Identität von Thesis und Antithesis oder die vollendetste Synthese (den vollkommensten Gleichsatz) der beiden antithetischen Faktoren der Gottheit zur realen, wesenhaften Darstellung bringt. Nennen wir diesen dritten Faktor in dem Differenzierungsprozesse des unendlichen substantialen Seins, entsprechend der Beziehung, in welcher er zu den beiden anderen Faktoren steht, selbst Synthesis (Gleichsatz) oder mit dem der christlichen Dogmatik entlehnten Terminus: heiligen Geist, so ist derselbe nicht so zu denken, wie die Synthesis von Geist und Natur im Menschen. Denn diese Synthesis hält die erwähnten beiden den Menschen konstituierenden Substanzen zwar auch in einer Einheit zusammen, aber in einer bloſs formalen Einheit d. i. so, daſs ungeachtet der Einigung von Geist und Natur, Seele und Leib zu einem Ich oder zu einer Person beide als Substanzen dennoch eben das bleiben, was sie an sich sind, oder daſs beide, in ihrem Wesen wie in ihren Eigentümlichkeiten unversehrt, in dualistischer Verschiedenheit in dem einen Menschen mit- und nebeneinander existieren. So oder ähnlich kann und darf die Synthesis in dem unend-

lichen substantialen Sein nicht gedacht werden, schon aus dem Grunde nicht, weil die beiden in ihr zur Einheit sich zusammenschliefsenden Prinzipe als Total-Emanationen aus Thesis und Antithesis nicht, wie Geist und Natur im Gebiete des Endlichen, wesentlich verschiedenes sondern das eine mit sich selber schlechthin identische unendliche Sein sind. Vielmehr wird man sich die Synthesis des Unendlichen so zu denken haben, dafs die beiden aus Thesis und Antithesis emanierten Prinzipe nicht blofs zu einer einzigen Person oder zu einem einzigen Ich, sondern zu einem einzigen substantialen Prinzipe sich zusammensetzen, so dafs in dem dritten Faktor des Unendlichen, ungeachtet der in ihm vor sich gegangenen Synthese, die Einheit der Person oder des Ich dennoch genau so, wie in den beiden antithetischen Faktoren, die Einheit des substantialen Seins oder Prinzips zur Grundlage und Voraussetzung hat. Aber wird und mufs denn die Synthesis ebenso wie die beiden antithetischen Faktoren die unendliche Substanz in der Form der Ichheit oder Persönlichkeit sein? Und wenn dieses, wie hat man sich das Selbstbewufstsein oder den Ichgedanken der Synthesis zustande kommend zu denken? Etwa wieder infolge einer totalen Wesens-Emanation oder auf andere Art?

Die Synthesis ist wie Thesis und Antithesis die ganzheitliche, schlechthin ungetheilte und unteilbare unendliche Substanz, weshalb ihr selbstverständlich denn auch wie diesen reine Aktivität zukommt und zukommen mufs. Der Ichgedanke der Synthesis wird daher auch ganz in derselben Weise zustande kommend gedacht werden müssen, wie dies nach unseren vorhergehenden Erörterungen bei der Thesis und Antithesis der Fall ist. Aber wird auch das Produkt der primitivsten Bethätigung der Synthesis wieder eine totale Wesens-Emanation sein können, als welche sich uns dasselbe bei der Thesis und Antithesis ergeben hat? Es ist dieses nicht denkbar und nicht möglich, denn das in Rede stehende Produkt besteht hier eben in der Zusammensetzung der beiden von Thesis und Antithesis

ausgehenden Emanationen zu einem einzigen substantialen Sein oder Prinzipe, in der Art, dafs die Synthesis die zwischen Thesis und Antithesis vorhandene vollkommne wesenhafte Identität dadurch thatsächlich darstellt, dafs sie, obgleich aus Thesis und Antithesis emanierend, dennoch nur einmal dasselbe ganzheitliche unendliche Sein ist wie jeder der beiden ersten Faktoren. Mit anderen Worten: Thesis und Antithesis, Vater und Sohn, jeder von beiden ist ganz dieselbe Substanz, dasselbe ungeteilte, ganzheitliche unendliche Realprinzip wie der andere, aber jeder von beiden ist bei all' seiner Konsubstantialität mit dem andern nicht auch derselbe wie der andere. Denn der Vater existiert als solcher mit und neben dem Sohne und umgekehrt. Zwar kann man insofern auch von einem Einwohnen des einen in dem andern reden, man kann sagen: der Vater ist in dem Sohne und der Sohn in dem Vater — eine Ausdrucksweise, deren der Sohn selbst, als er in der Gestalt Jesu Christi auf Erden wandelte, in der That sich bedient hat (Joh. 14, 10), — insofern, als ja zwischen beiden die vollkommenste Wesens-Identität besteht, der Vater ganz dasselbe ist was der Sohn und umgekehrt. Aber diese Art von Immanenz des einen in dem andern, welche man füglich mit dem von manchen kirchlichen Schriftstellern dafür ausgeprägten Ausdrucke als circuminsessio (*περιχώρησις*, *συμπεριχώρησις*) divinarum personarum bezeichnen kann, schliefst das Mit- und Neben- und insofern auch das Aufser-Einandersein der in Rede stehenden göttlichen Personen nicht aus. Sind aber die Personen trotz ihrer Immanenz in dem vorher erklärten Sinne dennoch zugleich auch mit- und nebeneinander da, so kann und darf auch die Wesens-Identität oder die Konsubstantialität von Vater und Sohn nicht so verstanden werden, als ob die emanierende (zeugende) Substanz des Vaters als solche zugleich die emanierte (gezeugte) des Sohnes wäre, mithin in beiden Faktoren die göttliche Substanz nur einmal nicht zweimal vorkäme. Es darf mit anderen Worten die vollkommne Identität (Gleichheit) der Substanz

nach zwischen Vater und Sohn, Thesis und Antithesis nicht verwechselt werden mit Zahl-Einheit beider in derselben Beziehung, so dafs die Thesis als die emanierende substantiale Monas und die Antithesis als die emanierte Monas nicht zwei Monaden aber von schlechthin gleicher Beschaffenheit sondern nur eine substantiale Monade wären, die nur mit verschiedenen Namen bald als Vater oder Thesis bald als Sohn oder Antithesis bezeichnet würde. Sind aber Thesis und Antithesis dieselbe unendliche Substanz zweimal, einmal als emanierende und dann als emanierte, so existieren jene wie als Personen so auch als Substanzen oder substantiale Monaden wie ineinander — den Ausdruck in der oben besprochenen Bedeutung genommen — so auch mit und neben und insofern aufser einander. Hiergegen kann auch nicht eingewandt werden, dafs wir durch diese unsere Auffassung eine Trennung in die unendliche Substanz einführten und mithin ihre Einfachheit zerstörten, denn wie könnte da von Trennung und Zerstörung der Einfachheit die Rede sein, wo alle und jede Teilung oder Geteiltheit ausgeschlossen ist? Die Thesis als göttliche Monade und die Antithesis als göttliche Monade existieren demnach mit, neben und insofern auch aufser einander, ungeachtet der zwischen ihnen bestehenden vollkommensten Identität des Wesens (der Substanz) und der Eigenschaften. Sie sind thatsächlich wesenhaft identisch, aber diese ihre vollkommne Wesens-Identität hat in ihnen beiden als solchen noch nicht ihre substantiale Objektivierung gefunden d. i. sie ist noch nicht herausgetreten in einem Produkte, durch welches sie (die absolute Identität) ebenso substantial und real dasteht, wie die persönliche Verschiedenheit beider in ihnen als solchen ihre substantiale Verwirklichung erhalten hat. Soll nun aber wie die persönliche Verschiedenheit der göttlichen Thesis und Antithesis so ihre absolute Wesens-Identität ebenfalls ihre substantiale Verwirklichung finden und dadurch der Differenzierungs- als Selbstverwirklichungsprozefs des Unendlichen zur absoluten Vollendung kommen, wie anders

wäre das möglich als dadurch, daſs Thesis und Antithesis, jede von beiden noch einmal ihre ganze Substanz ohne all' und jede Bruchform aus sich emanieren lassen, aber nicht so, daſs beide Emanationen, jede für sich, existieren, sondern so, daſs beide zu einer Emanation oder zu einem Produkte sich vereinigen, in der Art, daſs letzteres an Substanz nicht mehr und nicht weniger enthält als jeder der beiden anderen Faktoren, indem in ihm die erwähnten beiden Emanationen nicht etwa eine formale Verbindung oder Vereinigung miteinander eingehen, sondern zur absoluten substantialen Einheit und Einzigkeit, zu der einen und einzigen substantialen Monas, die auch die Thesis und die Antithesis ist, sich gegeneinander aufheben. Dieser dritte Faktor im Organismus der Gottheit, die Synthesis, ist demnach nichts anderes (nihil aliud) und an Substanz nichts mehr als jeder der beiden anderen Faktoren. Obgleich aus einer zweiseitigen Total-Emanation hervorgegangen ist er doch nur einmal die eine und selbe substantiale Monas, wie die Thesis und in gleicher Weise die Antithesis, denn jener ist nichts als die substantiale Vergegenständlichung (Objektivierung) der zwischen Thesis und Antithesis bestehenden absoluten Wesens-Identität. Kurz: er ist der absolute Gleichsatz der gegensätzlichen Faktoren der Gottheit. Und eben in der Gleichsetzung der beiden Emanationen aus Thesis und Antithesis zur absoluten substantialen Einheit bethätigt die Synthesis auch ihre reine Aktivität. Indem nun aber die Synthesis diese als die Ur-Erscheinung in ihr auch unmittelbar wahrnimmt und die wahrgenommene auf sich als den Real- und Kausalgrund derselben zurückbezieht, sich von jener und jene von sich unterscheidend, erhebt sie sich auch, ähnlich wie ihre beiden gleich realen Voraussetzungen, zum Selbstbewuſstsein in der Form des Ichgedankens, wird ein ihrer selbst bewuſstes Subjekt, ein unendliches Ich, eine göttliche Person.

5. Mit der Entfaltung in die vorher charakterisierten drei Personen oder Hypostasen ist der Differenzierungsprozeſs der unendlichen Substanz, soweit derselbe ein totaler Wesens-

oder Emanationsprozeſs ist, zu seinem Abschlusse und zur Vollendung gekommen. Eine nochmalige Emanation des Unendlichen giebt es nicht und kann es nicht geben. Namentlich giebt es keine solche oder keine Entlassung des Unendlichen in die Welt, da die Umsetzung oder Transformation des unendlichen substantialen Seins in endliches Sein zwar ein Phantasiebild ist, welches seit den Zeiten des Thales und Anaximander bis auf die Gegenwart zahllose mehr spekulative als streng wissenschaftliche Köpfe beherrscht hat, dem aber keiner, welcher, ausgehend von dem sichern Boden der Erfahrung, die Wesens-Verschiedenheit von Gott und Welt in allen ihren Faktoren einmal klar und deutlich durchschaut hat, irgendeine Bedeutung und Realität beilegen kann. Aber auch innerhalb des Unendlichen selber, also in der manifestatio dei ad intra, kann auſser den erwähnten eine andere Wesens-Emanation nicht mehr vorkommen. Und warum nicht? Weil die beiden gegensätzlichen Faktoren der einen Gottheit, Thesis und Antithesis, in der Synthesis ihren absoluten Gleichsatz oder die substantiale Vergegenständlichung (Objektivierung) ihrer schlechthinigen Wesens-Identität gefunden haben. Die ursprüngliche unendliche Monas, die Thesis, hat sich sich selbst in der Antithesis entgegengesetzt, ohne aber in dieser Entgegensetzung, da sie auf Total-Emanation beruht, von ihrer ursprünglichen Identität mit sich selbst irgend etwas eingebüſst oder verloren zu haben. Und den Beweis dafür, daſs die unendliche substantiale Monas trotz ihrer Entgegensetzung oder Verdoppelung dennoch ihre Identität mit sich selbst behauptet, liefert die Synthesis, indem in ihr die von Thesis und Antithesis ausgehenden totalen Wesens-Emanationen ebenfalls ein absolutes substantiales Eins, wie Thesis und Antithesis, geworden sind, so daſs von einem Mehr an Substanz in der Synthesis als Thesis und Antithesis besitzen, schlechterdings keine Rede sein kann. So hat die ursprüngliche unendliche substantiale Monas durch den Gegensatz in dem Gleichsatze der beiden gegensätzlichen Faktoren in höchster Vermittelung ihre absolute Einheit mit sich selbst zur Offenbarung ge-

bracht — ein Prozeſs, der selbst als ein absoluter d. i. als ein in und an sich schlechthin vollendeter sich ausweist und welcher, da er zugleich ein Personifikationsprozeſs ist, die eine unendliche substantiale Monas von Ewigkeit her zur Majestät des dreipersönlichen Gottes erhoben hat. Aber hat das unendliche substantiale Sein seine ewige Entfaltung in die Dreipersönlichkeit nicht vielleicht auf Kosten seiner ursprünglichen Einheit in und aus sich selbst von Ewigkeit her vollzogen? Ist mit anderen Worten jenes durch den von uns charakterisierten Emanationsprozeſs nicht etwa bloſs zu drei göttlichen Personen oder Hypostasen, sondern auch zu drei Göttern durch sich selbst von Ewigkeit her erhoben worden, so daſs wir nicht nur die Vertretung der vom positiven Christentume behaupteten göttlichen Dreieinigkeit oder Dreifaltigkeit, sondern auch die des von diesem verworfenen Tritheismus, also eines neuen Polytheismus, konsequenterweise übernehmen müssen? Um uns gegen diesen allerdings schwer wiegenden Vorwurf ein- für allemal zu schützen, wollen wir demselben in dem nachfolgenden Paragraphen eine gründliche Beleuchtung zuteil werden lassen. Ehe wir aber dazu übergehen, werden wir noch einzelne Beziehungen der drei göttlichen Personen zu einander, die bis jetzt von uns nicht ausführlich behandelt worden sind, in nähere Erwägung zu ziehen haben.

§ 18.

Die Dreipersönlichkeit und die Einheit Gottes.

Nach früheren Erörterungen (Vergl. § 15 S. 352f.) muſs auf das unendliche substantiale Sein die Kategorie der Indifferenz oder Unbestimmtheit zwar übertragen werden, aber die letztere ist auch als eine durch jenes von Ewigkeit her aufgehobene zu denken, so daſs dasselbe thatsächlich sich niemals in Indifferenz befunden hat. Die ewig weil aus und durch es selbst und allein vollendete Differenzierung des Unendlichen hat sich aber, wie dargethan, in zwei Pro-

zessen vollzogen, in einem realen oder substantialen oder in einem totalen Emanationsprozesse, welcher die Setzung der Antithesis durch die Thesis und die der Synthesis durch beide als reale Prinzipe oder Substanzen, und in einem formalen oder Personifikationsprozesse, welcher die Setzung oder Gewinnung des Selbstbewufstseins oder des Ichgedankens in und von einer jeden dieser Substanzen oder die Steigerung der letzteren zu Personen oder Hypostasen zur Folge gehabt. Jener wie dieser Prozefs schliefst sich ab in drei Momenten, und es wird sich demnach vor allem fragen: In welchen Verhältnissen des Eintritts in den Organismus der Gottheit sowohl die beiden Prozesse als die in ihnen auftretenden Momente sich befinden.

1. Insofern, als die Differenzierung des Unendlichen eine schlechthin oder von jeher vollendete ist und sein mufs, sind die beiden in jener vorkommenden Prozesse und die in einem jeden derselben sich einstellenden Momente offenbar als koätern (gleichewig) zu denken. Nichtsdestoweniger wird man doch auch wieder sowohl in Beziehung auf die beiden Prozesse als auf die verschiedenen Momente derselben von einem bestimmten Vor- und Nacheinander reden müssen, zwar nicht von einem zeitlichen, durch eine längere oder kürzere Dauer getrennten, wohl aber von einem ewig aufgehobenen Vor- und Nacheinander d. i. von einem solchen, welches andeutet, dafs die in Betracht kommenden Momente trotz ihrer Koäternität dennoch in einer bestimmten Reihenfolge und Abhängigkeit von einander eingetreten sind und dafs eben deshalb an dieser Reihenfolge und Abhängigkeit auch nichts geändert werden darf, wofern man die Differenzierung des Unendlichen nicht verwirren und die Vorstellung der trinitarischen Gottheit nicht als eine unvollziehbare erklären will. Das in Rede stehende Vor- und Nacheinander könnte man, weil es ein zeitliches nicht ist, füglich ein logisches nennen und zwar deshalb, weil der Logos im Menschen d. i. die Vernunft es in der ihm eigentümlichen Bestimmtheit d. i. als ein von Ewigkeit

her aufgehobenes und insofern leeres, aber deswegen doch keineswegs nichtiges zu denken nicht umhin kann. Wenden wir nun dem in Verhandlung gezogenen Vor- und Nacheinander in dem Differenzierungs- oder Selbstverwirklichungsprozesse des Unendlichen unsere Aufmerksamkeit zu, so wird es keine Schwierigkeit bieten, die ersten in demselben sich einstellenden Momente in der Gewinnung des Selbstbewustseins durch die Thesis und in der von dieser bewirkten Setzung der Antithesis zu erblicken.

2. In der Transcendenz des Geistes von sich als einer endlichen Substanz zum Unendlichen denkt derselbe das letztere nicht nur als unbedingte Substanz d. i. als Substanz schlechthin, sondern, wie nachgewiesen worden, er denkt diese auch mit der Eigenschaft der Unbeschränktheit oder als eine solche, deren Bethätigungs- oder Wirkungsweise nur reine Aktivität ohne all' und jede Passivität ist und sein kann. Nun ist aber die primitivste aktuelle Bethätigung des Unendlichen ebenso wie jede andere desselben wieder nicht denkbar, ohne dafs jene die Setzung irgendeines Produktes als ihrer Wirkung zur Folge habe. Und worin anders könnte diese bei der primitivsten Bethätigung des Unendlichen wohl bestehen, als darin, dafs dasselbe mittels Total-Emanation sich sich selbst gegenüber setzt und dadurch der Antithesis als seinem vollkommnen, wesensgleichen Abbilde zur Existenz verhilft. Durch die Setzung der Antithesis seitens der ursprünglichen substantialen Monas mittels Emanation oder seitens der Thesis ist die Thesis als solche aber auch in die Dualität von Sein und Erscheinen, Substanz und Zustand, Ursache und Wirkung, mit einem Worte: in die Dualität derjenigen Momente eingetreten, welche durch die vorher erwähnten Kategorieen bezeichnet werden. Und da nun die Thesis, ungeachtet der Emanation oder Zeugung der Antithesis aus ihr und durch sie, dennoch die schlechthin ungeteilte, ganzheitliche substantiale Monas geblieben, welche sie von Anfang an gewesen, so wird sie diese ihre substantiale Ein- und Ganzheit zunächst auch vor und für sich selber da-

durch zur Offenbarung bringen, dafs sie durch Wahrnehmung oder Anschauung ihrer rein aktiven Bethätigung als ihrer Ur-Erscheinung und durch Zurückführung derselben auf sich selbst als ihr Real- und Kausalprinzip das Licht des Selbstbewufstseins in der Form des Ichgedankens in sich entzündet. Ja streng genommen wird man die Ausprägung des Ichgedankens seitens der Thesis der Setzung der Antithesis zwar nicht zeitlich wohl aber logisch vorhergehend zu denken haben. Denn wenngleich beide Akte zeitlich auch schlechthin in einen und denselben Moment zusammenfallen, so ist doch die primitivste Bethätigung der reinen Aktivität seitens der Thesis die conditio sine qua non und insofern das logische prius für die Setzung der Antithesis als ihrer Wirkung. Jene Bethätigung der reinen Aktivität des Unendlichen hat nämlich ein Doppeltes zur gleich unmittelbaren Folge; ein und derselbe Akt wirkt in einem und demselben untrennbaren Momente sozusagen nach vorwärts und rückwärts zugleich. Seine Wirkung nach vorwärts ist die Setzung der Antithesis. Aber eben derselbe Moment, in welchem diese durch die Bethätigung der Unbeschränktheit der ursprünglichen substantialen Monade oder der Thesis eintritt, ist zugleich der Moment, in welchem die Thesis ihre eigene Bethätigung als ihre Ur-Erscheinung auch unmittelbar wahrnimmt oder anschaut, und durch Unterscheidung der wahrgenommenen von sich als ihrem realen und kausalen Prinzipe sich selbst im Gedanken gewinnt, um sich als eine ihrer selbst bewufste Substanz, als ein unendliches Ich auf ewig zu besitzen. Zeitlich fallen also beide Vorgänge in Eins zusammen. Fragt man dagegen, in welcher nicht zeitlichen sondern logischen Aufeinanderfolge beide Vorgänge zu denken sind, so ist, wie die primitivste Bethätigung der Thesis als Ursache der Setzung der Antithesis als ihrer Wirkung logisch vorhergeht, auch der Ausprägung des Ichgedankens seitens der Thesis vor der von ihr bewirkten Setzung der Antithesis die logische Priorität zuzuerkennen. Und eben defshalb ist die Antithesis von der Thesis auch nicht als von einem seiner selbst be-

wufstlosen Prinzipe gesetzt, sondern jene ist die Setzung eines persönlichen Willensaktes der Thesis, zu dem diese in absoluter Unabhängigkeit von Ewigkeit zu Ewigkeit sich selbst bestimmt hat. Infolge dessen ist aber auch die Antithesis oder, mit dem kirchlichen Symbolum gesprochen, der Sohn nicht Licht von der Finsternis, sondern Licht vom Lichte — eine Auffassung, der unser ruhmreicher Vorgänger in der wissenschaftlichen Begründung der göttlichen Trinität, Anton Günther, unseres Erachtens nicht vollkommen gerecht zu werden vermochte [24].

3. An die Gewinnung des Selbstbewufstseins oder des Ichgedankens und die Setzung der Antithesis seitens der Thesis schliefst sich in dem Differenzierungsprozesse des Unendlichen die zweite von Thesis und Antithesis in ganz gleicher Weise ausgehende totale Wesens-Emanation unmittelbar an. Wir sagen: „unmittelbar", nicht in dem Sinne, als wenn zwischen jenen Vorgängen in der Gottheit und dieser zweiten Emanation irgendein wenn auch noch so kleines Intervall in der Mitte läge, durch das dieselben voneinander getrennt wären, denn das ist, wie wir schon wissen, wegen der Koäternität aller in dem Differenzierungsprozesse des Unendlichen sich einstellenden Momente eine absolute Unmöglichkeit. Vielmehr soll jenes „unmittelbar" nur anzeigen, dafs die Gewinnung des Ichgedankens und die Setzung der Antithesis seitens der Thesis der erwähnten zweiten Emanation in der Gottheit zwar nicht zeitlich, aber logisch vorhergehen, aus dem einfachen Grunde, weil der Eintritt der letztern dem Eintritte der beiden ersteren nur nachfolgend oder richtiger: von Ewigkeit her nachgefolgt seiend, nicht aber auch vorhergehend gedacht werden kann. Bei dieser zweiten Total-Emanation wird sich in der Antithesis aber auch der doppelte Vorgang wiederholen, den wir bei der Setzung der letztern durch die Thesis in dieser bereits kennen gelernt haben. Denn dadurch, dafs die Antithesis in ungebrochener Ganzheit mittels Total-Emanation sich sich selbst gegenüber setzt, wird sie infolge unmittelbarer Wahrnehmung ihrer reinen Aktivität und Unter-

scheidung derselben von sich selbst als ihrem Real- und Kausalgrunde, wie die Thesis, auch ein seiner selbst bewufstes Prinzip, ein unendliches Ich. Auch mus zwischen der von der Antithesis bewirkten Emanation und dem Selbstbewufstwerden der Antithesis ebenso, wie rücksichtlich der gleichen Vorgänge in der Thesis, dasselbe logische Vor- und Nacheinander angenommen werden. Und demzufolge ist die zweite Wesens-Emanation der Gottheit, wie die erste, auch wieder Licht vom Lichte, denn die beiden Prinzipe oder Substanzen, von denen sie ausgeht, Thesis und Antithesis, sind zugleich ihrer selbst bewufste Prinzipe, Personen oder Hypostasen. Aber nicht nur dieses, sondern auch sie selbst, die zweite Emanation oder der dritte reale Faktor der Gottheit, ist, wie jeder der beiden ersteren, seiner selbst bewufst, ein unendliches Ich. Denn Thesis und Antithesis setzen sich ihr ganzes, ungebrochenes substantiales Sein nur aus dem Grunde noch einmal gegenüber, damit die beiden aus beiden gemeinsam emanierten Prinzipe in dem dritten realen Faktor der Gottheit zur absoluten Seinseinheit sich zusammenschliefsen und hierdurch der Differenzierungsprozefs der unendlichen Substanz die Form der Absolutheit gewinnt. Und da das Produkt aus Thesis und Antithesis, die Synthesis, eben weil sie die zweiseitige Emanation zur absoluten substantialen Einheit in sich zusammengeschlossen hat, auch wie jene in den schiedlichen Momenten von Sein und Erscheinen, Ursache und Wirkung, Subjekt und Objekt u. s. w. sich befindet, so nimmt sie als Sein, Ursache oder Subjekt auch die ihr immanente reine Aktivität als ihre Ur-Erscheinung unmittelbar wahr, bezieht diese auf sich und sich auf diese, und gewinnt so das Wissen ihrer selbst nach den beiden Seiten, welche ihr wie den zwei ersten Faktoren gleich eigen und gleich wesentlich sind. Mit einem Worte: durch Unterscheidung ihrer reinen Aktivität als ihrer Ur-Erscheinung von sich als substantialem Prinzipe wird die Synthesis, wie die Thesis und Antithesis, göttliche Person oder Hypostase, ein unendliches Ich. Und mit diesem Momente, der Steigerung der Synthesis

zur absoluten Persönlichkeit, ist der Differenzierungsprozefs des Unendlichen selber an seinem Ende angekommen oder in seine nicht mehr zu steigernde Vollendung eingegangen.

4. Nach dem Vorhergehenden vollzieht sich der ganze zur Verhandlung stehende Prozefs des Unendlichen in mehreren voneinander wohl zu unterscheidenden Momenten. Da der ganze Prozefs notwendigerweise ein ewig vollendeter ist und als ein solcher auch gedacht werden mufs, so kann es zwar niemals einen Punkt in der Zeit oder in der Ewigkeit gegeben haben, in welchem eines oder das andere jener Momente noch nicht vorhanden gewesen wäre und seines Eintrittes in den Organismus der Gottheit noch gewartet hätte. Indessen der durch den Unendlichen und durch diesen allein von Ewigkeit her vollendete Selbstverwirklichungsprozefs desselben ist doch ein wirklicher Prozefs, dessen einzelne Momente als Produkte eines Werdens oder eines ewigen Gewordenseins und eben deshalb nicht als etwas schlechthin und völlig unabhängig voneinander Gegebenes angesehen und beurteilt werden dürfen. Daher ist es aber auch ebenso natürlich als unvermeidlich, dafs die Momente jenes Prozesses, ungeachtet ihrer Koäternität, in einer ganz bestimmten, fest normirten Relation zueinander stehen, an der sich schlechterdings nichts ändern läfst, weil sie in der Beschaffenheit der unendlichen Substanz selber begründet ist und aus dieser naturgemäfs, sozusagen, hervorfliefst. Die beiden ersten Momente jenes Prozesses sind die Setzung der Antithesis durch die Thesis und das Sich-Erheben dieser zum Selbstbewufstsein in der Form des Ichgedankens oder zur absoluten Hypostase, doch so, dafs dem letztern der beiden Momente vor dem erstern die logische Priorität zukommt. Diesen ersten Momenten folgen zunächst die Gewinnung des Selbstbewufstseins oder des Ichgedankens seitens der Antithesis und die zweite totale Wesens-Emanation aus Thesis und Antithesis, während nach diesen als die den ganzen Prozefs abschliefsenden Momente die Synthesis der aus Thesis und Antithesis emanierten Prinzipe zur absoluten substantialen Seins-Einheit und die

Ausprägung oder Gewinnung des Selbstbewufstseins in der Form des Ichgedankens seitens der letztern zu betrachten sind. So hat sich die eine ursprüngliche d. i. schlechthin existierende Substanz oder Monas durch den ihr immanenten und von ihr allein in reiner Aktivität vollzogenen totalen Emanationsprozefs zu drei wesensgleichen Monaden, die zugleich sämtlich die Form der Ichheit an sich tragen, mithin Personen oder Hypostasen sind, von Ewigkeit her entfaltet. Der eine Gott hat sich mit anderen Worten in seinem Differenzierungs- oder Selbstverwirklichungsprozesse aus und durch sich selbst von Ewigkeit her die absolute Form der Dreipersönlichkeit gegeben. Auch kann man diese Auffassung des Differenzierungsprozesses des einen Gottes zu drei wesensgleichen aber dennoch als solche voneinander verschiedenen Personen nicht, wie oft geschehen, mit der trivialen Redensart zurückweisen, dafs eins nicht drei sein könne und dafs demzufolge der trinitarische Gott an einem innern Widerspruch leide, der ihn als solchen undenkbar mache. Denn wo soll der Widerspruch liegen in der Behauptung, dafs die eine unendliche substantiale Monas durch zwei totale Wesens-Emanationen sich tripliziert und, weil aus und durch sich selbst sich tripliziert, auch von Ewigkeit her sich tripliziert hat, und dafs somit eins zu drei wird oder ewig geworden ist und sonach in der That eins auch drei von Ewigkeit her ist? Fürwahr! Eine solche ewig vollendete Selbstentfaltung der einen unendlichen Substanz zu drei Personen oder Hypostasen kann nur derjenige widersprechend finden, welcher weder den Differenzierungsprozefs des kreatürlichen Geistes, noch den der kreatürlichen Natur in ihrer Beschaffenheit und ihrem Verlaufe erkannt und infolge dessen auch keine Ahnung davon hat, dafs aufser diesen beiden Differenzierungsprozessen nur noch derjenige denkbar und möglich ist, den wir in dem Vorhergehenden der unendlichen Substanz zugewiesen haben. Und da nun die letztere ohne einen Differenzierungsprozefs ebenfalls nicht gedacht werden kann, derjenige aber, durch welchen sie aus der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit

von Ewigkeit her sich übergesetzt hat, wegen ihrer qualitativen oder wesentlichen Verschiedenheit von all' und jeder Kreatur sowohl von dem Differenzierungsprozesse des kreatürlichen Geistes als von dem der Natur ebenfalls wesentlich verschieden sein mufs, so ist der Denkgeist bei einer ebenso richtigen als erschöpfenden Erkenntnis der Faktoren des endlichen substantialen Seins auch unumgänglich genötigt, die eine unendliche Substanz oder den einen Gott in der Form der Dreipersönlichkeit zu denken, weil er ohne diesen Gedanken die Selbstverwirklichung des Unendlichen oder Gottes als eine vollendete oder als eine seiner ontologischen Beschaffenheit entsprechende zu denken, aufserstande wäre. Vor dem in Rede stehenden Vorwurfe, falls er gegen uns erhoben werden sollte, haben wir uns demnach in keiner Weise zu fürchten. Er ist ganz und gar gegenstandslos und mufs jedem, der unseren Ausführungen mit Aufmerksamkeit und Verständnis gefolgt ist, auf den ersten Blick als ein solcher auch einleuchten. Dagegen möchte mit mehr scheinbarem Rechte ein anderer Vorwurf sich gegen uns richten können. Vielleicht wird mancher unserer Leser die Besorgnis hegen, dafs in der Darlegung der Dreipersönlichkeit Gottes, wie wir sie unternommen, die Einheit Gottes zu kurz gekommen. Sind wir in unserer Auseinandersetzung des göttlichen Differenzierungsprozesses nicht vielleicht aus dem Monotheismus in den Tritheismus als christianisierten Polytheismus verfallen? Und haben wir damit nicht ein neues Heidentum in die Wissenschaft eingeführt? Wir können dieses Bedenken als ein stichhaltiges und gerechtfertigtes zwar nicht zugeben. Aber da es für den weniger tief blickenden wenigstens den Schein der Berechtigung haben kann, so haben wir alle Ursache, demselben scharf und fest ins Auge zu sehen, um es für jeden unserer Leser ein- für allemal zu verscheuchen. Bevor wir diese Aufgabe aber in Angriff nehmen, sehen wir uns genötigt, den Blick unserer Leser noch auf einen andern ebenfalls bedeutungsvollen Gegenstand hinzulenken.

5. Aus der in dem Vorhergehenden unternommenen Entwickelung geht vor allem hervor, dafs mit unserer Auffassung und Begründung der göttlichen Trinität in keiner Art und in keiner Beziehung irgendwie die Vorstellung einer Rangverschiedenheit, einer Unter- und Überordnung der einen Person unter oder über die anderen verbunden werden könne. Es ist dies weder möglich bezüglich des Eintritts der drei Personen in den göttlichen Ternar, noch auch bezüglich der Eigenschaften, welche einer jeden derselben zukommen. Denn was den zuerst genannten Punkt angeht, so stehen die göttlichen Personen zwar in bestimmten Abhängigkeitsverhältnissen zu einander. Die Thesis ist die erste, die Antithesis die zweite und die Synthesis die dritte jener Personen, aus dem einleuchtenden Grunde, weil die Thesis als die ursprüngliche unendliche substantiale Monas — diese wird aber zur Thesis erst durch Setzung der Antithesis. Als Thesis steht sie also nicht vor sondern in dem trinitarischen Prozesse — von niemanden gesetzt ist, während die Antithesis ihr Dasein auf die Thesis und die Synthesis das ihrige auf die Thesis und Antithesis mittels totaler Wesens-Emanation zurückführt. Aber dieses Bedingtsein der zweiten Person durch die erste und der dritten durch die beiden ersten mittels Setzung derselben durch totale Wesens-Emanation begründet, wie dargethan, keine Rangverschiedenheit unter ihnen bezüglich der Dauer ihrer Existenz, so dafs gesagt werden könnte, die erste Person sei früher gewesen als die zweite und diese mit jener früher als die dritte oder es habe, sei es in der Zeit oder in der Ewigkeit, irgendeinmal einen Moment gegeben, in welchem die eine oder andere der drei göttlichen Personen als solche noch nicht existiert habe. Dieser Gedanke ist bei unserer Auffassung des göttlichen Ternars schlechthin ausgeschlossen. Denn da jede der drei Personen nach unserer Darstellung ein den beiden anderen gleichwesentliches Moment in der Selbstverwirklichung des Seins schlechthin ist, so existiert eine jede auch insofern schlechthin, als ihr Werden aus dem oder den sie

bedingenden Faktoren mit einem ewigen Gewordensein und also auch mit einem a parte ante ewigen Sein durchaus in Eins zusammenfällt. In der dreieinigen Gottheit giebt es daher kein thatsächliches Vor- und Nacheinander, kein wirkliches Früher und Später (prius et posterius), sondern alle Momente derselben sind zugleich und koätern. Aber auch bezüglich ihrer Eigenschaften besteht zwischen den drei göttlichen Personen keine Verschiedenheit sondern völlige Gleichheit. Eine jede derselben ist von der ganz gleichen Majestät und Hoheit wie die beiden anderen. Denn da die Thesis der Antithesis und beide der Synthesis durch den ewig vollendeten totalen Emanationsprozeſs die ganze göttliche Substanz ohne alle und jede Bruchform übergeben haben, doch so, daſs die Gebenden oder Emanierenden dieselbe göttliche Substanz ebenfalls als ungeteilte Ein- und Ganzheit auch für sich zurückbehalten, wie wäre es da selbst nur denkbar, daſs jede der drei Personen mit dem Besitze der einen und selben göttlichen Substanz nicht auch die Eigenschaften dieser Substanz besitzen sollte? Oder kann die Substanz in der einen oder andern Person etwa ohne die ihr als solcher wesentlichen und unverlierbaren Eigenschaften bestehen? Oder ist es vielleicht möglich, daſs der eine substantiale Faktor der Gottheit Eigenschaften habe, welche dieselbe Substanz in dem andern Faktor nicht hat? Wer jemals selbst nur mit einiger Besonnenheit über das Verhältnis nachgedacht hat, welches zwischen jeder Substanz als solcher und ihren Eigenschaften obwaltet, wird das Absurde der aufgeworfenen Fragen beurteilen können. Zwar hat die eine der göttlichen Personen in dem Selbstverwirklichungsprozesse des Unendlichen gewisse Handlungen oder Thätigkeiten vollzogen, welche keine der beiden anderen in gleicher Weise vollzogen hat oder nach der bestimmten Art, wie sie in den Organismus der Gottheit eintrat, auch nur vollziehen konnte. So hat in religiöser Ausdrucksweise z. B. nur der Vater den Sohn gezeugt und nur Vater und Sohn haben den Geist aus sich hervorgehen lassen, während anderseits nur der Geist die aus Vater und Sohn ema-

nierten Prinzipe zur absoluten Seins-Einheit zusammengeschlossen hat, um dadurch in seiner eigenen Person die absolute Wesens-Identität von Vater und Sohn zur realen Darstellung zu bringen. Aber diese bestimmten, von je einer der göttlichen Personen gesetzten Thätigkeiten begründen nicht auch in jeder derselben gewisse Eigenschaften, welche den beiden anderen als solchen nicht zukämen. Jene sind einmalige von Ewigkeit her vollzogene Akte, ohne die der Selbstverwirklichungsprozeſs des Unendlichen und die Entfaltung des letztern in die trinitarische Daseinsform eine Unmöglichkeit gewesen wäre. Dagegen sind sie als solche nicht auch (bleibende) Eigenschaften, Beschaffenheiten oder Fähigkeiten, welche der einen Person mit Auschluſs der beiden anderen eigen wären, so daſs in Beziehung auf diese zwischen denselben ebenfalls eine Verschiedenheit bestände. Ein derartiger Gedanke wäre ein Ungedanke und warum? Aus dem einfachen Grunde, weil die absolute Identität der Substanz in allen drei göttlichen Personen die absolute Identität ihrer Eigenschaften unausbleiblich im Gefolge hat. Und da es sich bei dem göttlichen Selbstverwirklichungsprozesse nicht um die Differenzierung oder Selbstverwirklichung irgendeiner kreatürlichen, endlichen, sondern um die der unendlichen oder absoluten Substanz handelt, so kann innerhalb der gleichen Eigenschaften der drei göttlichen Personen auch nicht einmal irgendeine quantitative oder graduelle Verschiedenheit als möglich zugegeben werden. Es kann mit anderen Worten nicht gedacht werden, daſs in der einen göttlichen Person diese oder jene Eigenschaft, dieses oder jenes Vermögen in höherm Grade ausgebildet und vorhanden wäre als in dieser oder jener andern. Denn sollte das der Fall sein, so müſste die unendliche Substanz die Eigenschaft der Beschränktheit an sich tragen; sie müſste ein potentielles Prinzip sein, welches nur allmählich, im Verlaufe einer geringern oder gröſsern Zeit, mehr und mehr aus der Potentialität in die Aktualität, aus der Unbestimmtheit in die Bestimmtheit sich zu übersetzen vermöchte. Ist nun aber der Unendliche Substanz schlechthin und damit

notwendigerweise auch unbeschränkte Substanz, so kann bei ihm von einer Potentialität schlechterdings keine Rede sein. Er ist, wie schon Aristoteles die Gottheit angesehen und definiert hat, reine Energie oder Entelechie, actus purus, reine Aktualität, und da er diese in ganz gleicher Weise in jeder der drei Personen ist, so besitzt auch jede wie die beiden anderen die gleichen Eigenschaften von Ewigkeit zu Ewigkeit in schlechthiniger, nicht mehr zu steigender d. i. in wahrhaft absoluter Vollendung. Wollen wir das hier Entwickelte in der Ausdrucksweise des alten, dem 5. Jahrhunderte entstammenden athanasianischen Glaubensbekenntnisses der christlichen Kirche aussprechen, so werden wir sagen müssen: „Wie beschaffen der Vater, so beschaffen ist auch der Sohn und so der heilige Geist. Ungeschaffen der Vater, ungeschaffen der Sohn, ungeschaffen der heilige Geist. Unermeſslich der Vater, unermeſslich der Sohn, unermeſslich der heilige Geist. Ewig der Vater, ewig der Sohn, ewig der heilige Geist. Allmächtig der Vater, allmächtig der Sohn, allmächtig der heilige Geist“. In diesen und allen übrigen hier nicht erwähnten Eigenschaften der Gottheit sind die drei Personen mit einander völlig identisch. Sie können auch von uns nicht anders gedacht werden, obgleich wir die Erkenntnis derselben in dieser Schrift nicht auf dem Boden kirchlicher Lehrbestimmungen, sondern durch völlig voraussetzungslose Forschung auf dem unerschütterlichen Fundamente eines empirischen Verständnisses der Welt und ihrer Faktoren gewonnen haben. Aber die historische Offenbarung verkündet nicht nur die Identität der drei göttlichen Personen bezüglich aller ihrer Eigenschaften, sondern sie verkündet auch die Identität, ja die Einheit derselben in Beziehung auf ihr Wesen, ihre Substanz. Denn das angezogene altkirchliche Symbol setzt den oben mitgeteilten Bestimmungen die anderen gegenüber: „Und doch sind nicht drei Ewige, nicht drei Ungeschaffene, nicht drei Unermeſsliche, nicht drei Allmächtige, sondern (nur) ein Ewiger, Ungeschaffener, Unermeſslicher und Allmächtiger. So ist der Vater (auch) Gott

und Herr, der Sohn Gott und Herr, der heilige Geist Gott und Herr, und doch sind nicht drei Götter und Herren, sondern (nur) ein Gott und Herr. Denn, setzt das Symbol hinzu, wie wir durch die christliche Wahrheit gezwungen sind, jede einzelne Person als Gott und Herrn zu bekennen, so ist uns durch die katholische Religion (doch) verboten, von drei Göttern oder Herren zu reden“ [25]. Und nun fragt es sich für uns: Sind wir auch mit dieser Lehre der Offenbarung im Einklange? Können und müssen auch wir, von unserm Standpunkte aus, nur einen Gott und Herrn verkünden? Schliefst auch unsere Auffassung der göttlichen Trinität all' und jeden Polytheismus, mithin auch den Tritheismus aus, indem sie den Monotheismus in der Gestalt der richtig verstandenen christlichen Trinitätslehre als das Resultat der die Welt in ihren drei Faktoren ebenso sorgfältig als allseitig ergründenden wahrhaft wissenschaftlichen Forschung geltend macht? Das Gewicht dieser Frage wird kein Einsichtiger verkennen. Wir wollen ihr unsere gespannte Aufmerksamkeit zuwenden.

6. Eine Reihe von Theologen behandelt die Trinitätslehre des positiven Christentums so, als ob gar kein Zweifel vorhanden sein könnte, dafs die Einheit der Substanz oder, wie die Theologen vielfach sich ausdrücken, der Natur, welche jenes rücksichtlich der drei göttlichen Personen ohne alle Frage behauptet, eine numerische oder Zahl-Einheit wäre [26]. Nach dieser Auffassung existiert die unendliche Substanz auch nach ihrem Selbstverwirklichungsprozesse in der Trinität nur einmal, nicht, wie wir lehren, dreimal. Der Zahl nach eine und dieselbe unendliche Monas ist zugleich Thesis, Antithesis und Synthesis oder, religiös gesprochen, Vater, Sohn und heiliger Geist. Vergegenwärtigen wir uns diese Auffassung der Einheit Gottes aus dem Werke eines Theologen, welches in den römisch-katholischen Kreisen Deutschlands, für die es geschrieben worden, und auch wohl darüber hinaus seit vielen Jahren eine grofse Verbreitung und ungeteilte Anerkennung gefunden hat. Wir wählen dazu die Institutiones theologicae von Fr. Leop. Br. Lieber-

mann, welche, zwei stattliche Bände umfassend, in der im Jahre 1861 zu Mainz in dem Verlage von Franz Kirchheim erschienen editio nona emendatissima vor uns liegen.

Liebermann faſst vor allem die „Einfachheit“ (simplicitas) Gottes in jener leblosen Abstraktheit, die wir schon bei dem unter dem Einflusse des Neuplatonismus stehenden Augustinus kennen gelernt und zurückgewiesen haben. Auch nach jenem sind „die Attribute (Eigenschaften) Gottes mit der Substanz oder Wesenheit (essentia) Gottes in Wirklichkeit ein und dasselbe, denn eine reale Verschiedenheit könne in Gott nicht zugelassen werden“. „Schon in dem vorhergehenden Kapitel, heist es anderswo, wurde von uns nachgewiesen, daſs in Gott eine Verschiedenheit der Attribute nicht vorhanden sei, sondern daſs alle mit der göttlichen Natur ein und dasselbe seien“. Und wiederum: „In Gott ist keine Zusammensetzung aus Wesenheit und Attributen, weil die Attribute weder von seiner Wesenheit noch unter sich in Wirklichkeit verschieden sind“ [27]. Selbstverständlich schlieſsen auch wir all' und jede „Zusammensetzung“ (compositio) von Gott als der schlechthin einfachen Substanz konsequenterweise aus. Aber diese Auffassung Gottes nötigt nicht auch dazu, mit Liebermann und vielen anderen die Einfachheit Gottes in der Art zu behaupten, als ob durch dieselbe die Aufhebung aller realen Verschiedenheiten in Gott, dagegen die schlechthinige Identität derselben herbeigeführt und jene nur zu subjektiven Auffassungsweisen des menschlichen Intellekts herabgedrückt würden [28]. Wer, der über das Verhältnis der Eigenschaften einer Substanz zu dieser selber und umgekehrt selbst nur ein einzigesmal ernstlich nachgedacht hat, wird sich auch dazu verstehen wollen, dieses Verhältnis als eine „Zusammensetzung“ zu bezeichnen? Ist etwa der Geist des Menschen aus Substanz und Intelligenz oder Wille „zusammengesetzt“? Und kann man die Natur mit Fug und Recht eine „Zusammensetzung“ aus Materie und Ausdehnung oder Bewegung nennen? Das Thörichte einer solchen Auffassungs- und Ausdrucksweise liegt nach allem, was in dieser Schrift über Geist und Natur vorgetragen

worden, doch wohl am Tage. Und weil die Sache so liegt, so braucht der Theologe auch nicht zu fürchten, dafs er mit der Behauptung realer Unterschiede in Gott genötigt sein würde, die allerdings festzuhaltende schlechthinige Einfachheit Gottes in Abrede zu stellen. Er braucht jene Furcht um so weniger zu hegen, als die in Rede stehende Behauptung durch die Vernunft des Menschen gebieterisch gefordert wird. Denn so wenig es dieser möglich ist, das, was als Substanz von ihr gedacht wird, mit irgendeiner Eigenschaft dieser Substanz im Ernste identisch zu setzen, ebenso wenig können auch die verschiedenen Eigenschaften oder Vermögen einer Substanz für im Grunde ein und dasselbe angesehen und als solches behandelt werden. Oder ist es etwa der Vernunft des Menschen wirklich möglich, zwischen Denken und Wollen oder zwischen beiden und Fühlen im Ernste Identität zu behaupten? So oft man das auch versucht hat, der Versuch mufs jedesmal scheitern, es sei denn, dafs man die behauptete Identität so versteht, wie wir sie I, 102f dieser Arbeit erklärt haben. Die zur Sprache gebrachte abstrakte Fassung der Einfachheit Gottes als der Ununterschiedenheit von Substanz und Eigenschaften sowie der Eigenschaften untereinander macht aber nicht nur den Begriff Gottes als solchen zu einem undenkbaren, sondern sie übt noch viel mehr auf die Fassung der Trinität eine Einwirkung, durch welche dieselbe ebenfalls zur baren Unmöglichkeit herabgedrückt wird. Wie so?

7. Liebermann leitet die Behandlung der göttlichen Trinität mit der Bemerkung ein, dafs Gott, wie wir schon gehört, jede Art von „Zusammensetzung“ fremd sei und dafs dieser Beschaffenheit Gottes die Behauptung einer „blofs spezifischen Einheit“ (der göttlichen Substanz in den drei Personen) nicht genüge. Denn, heifst es dann weiter, „wären drei Naturen (Substanzen oder richtiger: eine und dieselbe Substanz dreimal) vorhanden, so würde man nur im uneigentlichen Sinne von einem Gotte reden; in Wirklichkeit hätte man drei Götter, ebenso, wie Petrus, Paulus und Andreas auch drei Menschen sind“ [29]. Diese Lehre von

der „numerischen" Einheit (unitas numerica) der Substanz bei der Dreiheit der Personen sucht Liebermann sofort als die wahrhafte Lehre des positiven Christentums zu erweisen und zwar zunächst dadurch, dafs er einige Stellen des Neuen Testamentes und einige aus alten christlichen Schriftstellern, aus Hilarius, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Augustinus und Sophronius, dem Patriarchen von Jerusalem, anführt, — lauter Aussprüche, die zum Teil, wie die dem Neuen Testamente entlehnten, ganz ungezwungen auch in dem von uns gemeinten Sinne verstanden werden können, zum Teil aber, wie die meisten der altchristlichen Schriftsteller, ebenfalls entweder so unbestimmt sind, dafs Liebermann sehr zu Unrecht ihre Verwertung nur für die von ihm vertretene Ansicht als zulässig erachtet oder doch eine Auffassung der Einheit des göttlichen Wesens zurückweisen, die auch wir als eine durch und durch verkehrte in ganz gleicher Weise verwerfen. Aber gesetzt auch, die von Liebermann beigebrachten Väterstellen wären gegen unsere Auffassung, was würde dadurch bewiesen? Doch nicht mehr als dieses, dafs jene durch ihre gelehrten Forschungen ein von dem unserigen abweichendes Verständnis der Einheit Gottes gewonnen hätten. Allein auch bei den Vätern der vergangenen Jahrhunderte ist zwischen der Bezeugung einer Lehre als eines wesentlichen Bestandteiles des christlichen Lehrkomplexes und dem vorgetragenen Verständnisse derselben seitens jener Väter wohl zu unterscheiden. So gewifs die Lehre selbst auf Grund jenes Zeugnisses, wofern durch dasselbe jene als von Christus und den Aposteln herrührend erwiesen wird, von den Gläubigen nicht geleugnet werden darf, ebenso gewifs ist es anderseits doch auch, dafs keiner, bei aller Hochachtung gegen die Väter, verpflichtet ist, dem von diesen über diese oder jene Lehre des positiven Christentums gewonnenen Verständnisse Unfehlbarkeit beizulegen. Doch, wie schon gesagt, die von Liebermann angezogenen Väterstellen sprechen so, wie sie dastehen, nicht einmal gegen unsere Ansicht; diese wird durch jene gar nicht getroffen, so

wenig, als dies mit den angeführten Schriftstellen der Fall ist [30].

In dritter Linie bezieht sich Liebermann für seine Lehre von der numerischen Einheit des göttlichen Wesens auch noch auf einen Ausspruch des unter dem Papste Innocenz III. im Jahre 1215 gehaltenen 4. Laterankonzils. Ob dieses Konzil in Wahrheit ein „ökumenisches“ ist, wie Liebermann es ansieht, oder nicht, darauf kommt es hier gar nicht an. Genug, Liebermann bedient sich einer dogmatischen Deklaration desselben als Beweises dafür, dafs die Einheit des Wesens (der Substanz) Gottes nur als „Zahleinheit“ verstanden werden dürfe. Allein der römische Theologe hätte ohne allen Zweifel besser gethan, auf diese Deklaration zu verzichten, denn er kann seinen Lesern nur dadurch einreden, dieselbe trage die von ihm vertretene Ansicht der göttlichen Wesens-Einheit vor, dafs er ihre allerwichtigsten und allein Ausschlag gebenden Bestimmungen in seinem Handbuche unterdrückt. Hätte Liebermann auch diese mitgeteilt, so würde jeder nur halbwegs urteilsfähige Leser auf den ersten Blick erkannt haben, dafs die in Rede stehende Deklaration des erwähnten Konzils mit aller nur denkbaren Entschiedenheit und Bestimmtheit gerade für die nicht numerische, sondern für die triplizierte Existenz der göttlichen Substanz in der Dreiheit der göttlichen Personen eintritt. Denn wie liegt die Sache nach den Akten des Konzils?

Joachim, der Abt eines Florentiner Klosters, hatte gegen den magister sententiarum, Petrus Lombardus, eine Schrift „über die Einheit oder Wesenheit der göttlichen Trinität“ (de unitate seu essentia Trinitatis) veröffentlicht, in der er diesen als einen „Häretiker und Wahnsinnigen“ (haereticum et insanum) bezeichnete. Es war dies aus dem Grunde geschehen, weil der Lombarde „in seinen Sentenzen“ (liber sententiarum) behauptete, es gebe eine höchste Wesenheit (summa quaedam res) und diese sei der Vater und Sohn und Heilige Geist und sie sei nicht zeugend noch erzeugt noch hervorgehend. Hieraus folgerte der Abt, dafs der Lombarde nicht sowohl eine Dreieinigkeit als eine Viereinigkeit

(non tam trinitatem quam quaternitatem) in Gott aufrichte, nämlich die drei Personen und jene gemeinsame Wesenheit so zu sagen als vierte (quasi quartam). Im Gegensatze hierzu behauptete der Abt, es gebe keine Wesenheit (nulla res), die Vater sei und Sohn und Heiliger Geist, wiewohl er einräumte, daſs der Vater, Sohn und Heilige Geist eine (einzige) Wesenheit, nicht Substanz, und eine (einzige) Natur seien, aber diese Einheit ist nach seiner Erklärung keine wahre und eigentliche, sondern gleichsam eine kollektive und analoge (non veram et propriam sed quasi collectivam et similitudinariam), sowie viele Menschen auch ein Volk genannt werden. Wiewohl der Abt diese Deutung der Einheit Gottes durch viele Schriftstellen zu erhärten suchte, so hätte doch das Konzil wahrlich nicht bloſs vom Heiligen Geiste, sondern auch von aller Vernunft verlassen sein müssen, wenn es in derselben nicht einen flagranten Widerspruch gegen den überlieferten christlichen Lehrbegriff hätte erblicken sollen. Die Aufstellungen des Abtes Joachim wurden demnach als häretische verworfen. Aber welche Lehre trägt nun das Konzil oder wie es in der betreffenden Deklaration heiſst: „Wir (nämlich der Papst) unter Gutheiſsung des Konzils“ (nos approbante concilio) als die von ihm für allein christlich gehaltene vor? Hier ist sie in wörtlicher, getreuester Übersetzung.

„Unter Gutheiſsung des Heiligen Konzils glauben und bekennen wir mit Peter dem Lombarden, daſs es eine höchste Wesenheit (una quaedam summa res) giebt, unbegreiflich und unaussprechlich, welche wahrhaftig ist Vater und Sohn und Heiliger Geist, zugleich drei Personen und im Einzeln (singillatim) eine jede derselben. Und deshalb ist in Gott nur eine Dreieinigkeit, nicht eine Viereinigkeit, weil jede der drei Personen jene Wesenheit, nämlich Substanz, Essenz oder göttliche Natur ist. . . . Und jene Wesenheit ist nicht zeugend noch erzeugt noch hervorgehend, sondern der Vater ist es, der zeugt, der Sohn, welcher gezeugt wird, und der Heilige Geist, der hervorgeht, so daſs die Verschiedenheiten (distinctiones) bestehen in den Personen und

die Einheit in der Natur. Obgleich also ein anderer (alius) ist der Vater, ein anderer der Sohn, ein anderer der Heilige Geist, so doch nicht ein anderes (aliud), sondern das, was (id, quod) der Vater ist, durchaus ebendasselbe (idem omnino) ist (auch) der Sohn und der Heilige Geist, so daſs sie nach dem orthodoxen und katholischen Glauben für gleichwesentlich (consubstantiales) gehalten werden. Denn der Vater hat in der ewigen Zeugung des Sohnes diesem seine (eigene) Substanz gegeben, nach dem, wie er (der Sohn) selbst bezeugt: Was der Vater mir gegeben hat, ist gröſser als alles. Und es kann nicht behauptet werden, daſs er (der Vater) jenem (dem Sohne) einen Teil seiner Substanz gegeben und selbst einen Teil für sich zurückbehalten habe, da die Substanz des Vaters unteilbar ist, weil durchaus einfach (utpote simplex omnino). Es kann aber auch nicht behauptet werden, daſs der Vater seine (eigene) Substanz in der Zeugung auf den Sohn übertragen habe, als ob er dieselbe so dem Sohne gegeben habe, daſs er sie nicht (auch) für sich zurückbehalten, denn dann (alioquin) hätte er (der Vater) aufgehört, Substanz zu sein. Demnach ist offenbar, daſs ohne alle Verminderung (sine ulla diminutione) der Sohn in der Geburt die Substanz des Vaters erhalten hat, und so haben Vater und Sohn ebendieselbe Substanz und so ist eben dieselbe Wesenheit (eadem res) Vater und Sohn und auch der von beiden ausgehende Heilige Geist" [31]. Soweit das Konzil. Welches ist nun seine Lehre? Tritt es unserer Auffassung der göttlichen Wesens-Einheit bei oder der unseres Gegners? Es wird nicht schwer sein, diese Frage lichtvoll und präcis zu beantworten.

8. An die Spitze seiner Deklaration stellt das Konzil die Behauptung, daſs es in der That eine höchste Wesenheit oder Substanz gebe, und diese sei Vater, Sohn und Heiliger

Geist. Jene bestehe in drei Personen, aber so, dafs auch wieder jede der drei Personen jene Wesenheit oder Substanz sei, weshalb von Gott nur Dreieinigkeit, nicht Viereinigkeit prädiziert werden dürfe. Und jene Substanz sei nicht zeugend, nicht gezeugt, nicht hervorgehend, sondern diese Akte fallen nur je einer der drei göttlichen Personen als solcher zu. Wollen wir diese Aussprüche des Konzils in unsere Ausdrucksweise übersetzen, so werden wir unter jener einen höchsten Substanz die Substanz schlechthin, die ursprüngliche absolute Monas zu verstehen haben. Diese Monas hat sich zu drei Personen entfaltet, und weil ihre Entfaltung zur Dreipersönlichkeit von Ewigkeit her vollendet ist, so ist sie auch die drei Personen der einen Gottheit und zwar so, dafs zugleich eine jede der drei Personen auch wieder die absolute Monas ist. Ist aber letzteres nach der ausdrücklichen Versicherung des Konzils der Fall, so mufs die absolute Monas als solche auch so gewifs in der einen Gottheit dreimal vorkommen, als es in derselben eine wirkliche Dreiheit von Personen giebt. Aber die eine höchste Substanz oder die ursprüngliche absolute Monas ist nach dem Konzil weder zeugend noch gezeugt noch hervorgehend sondern der Vater ist es, der zeugt, der Sohn, der gezeugt wird und der Heilige Geist, der aus beiden hervorgeht. Natürlich! Denn die ursprüngliche Monas steht nicht aufser dem Dreifaltigkeitsprozesse, sondern in ihm, indem ja sie als solche es ist, welche in den Prozefs eingegangen, um durch denselben zur Form der Absolutheit sich zu erheben. Und daher wird sie als solche durch die und in der Zeugung des Sohnes selbst zum Vater, so dafs nicht sie vor dem Prozesse d. i. als ursprüngliche Monas, sondern sie als Vater es ist, welche den Sohn von Ewigkeit her erzeugt hat. Und ebenso ist die ursprüngliche Monas als gezeugte (genita) und hervorgehende (procedens) ein Moment des erwähnten Prozesses, weshalb sie als jene auch auf den Titel des Sohnes, als diese auf den des Heiligen Geistes mit Fug und Recht Anspruch erhebt. Aber tragen wir mit diesen Erklärungen nicht unsere Auffassung der

Wesens-Einheit Gottes in die Konzilsdeklaration hinein? Thuen wir der letztern nicht vielleicht Gewalt an? Keineswegs, wie aus den folgenden konziliarischen Bestimmungen, die Liebermann seinen Lesern leider gänzlich vorenthalten hat, sonnenklar hervorgeht.

Um gar keinen Zweifel darüber zu lassen, wie man sich die Wesens- oder Substanz-Einheit der dreieinigen Gottheit zu denken habe, geht das Konzil dazu über, einen sehr scharf und sorgfältig umschriebenen Begriff der Zeugung des Sohnes durch den Vater zu entwickeln. Selbstverständlich behauptet es die Zeugung des Sohnes als eine ewige und ewig vollendete. Aber worin besteht sie? Sie ist identisch mit einem Geben der Substanz des Vaters durch diesen an den Sohn. Doch wie? Nicht so, dafs der Vater in der Zeugung des Sohnes seine Substanz geteilt und diesem einen Teil derselben gegeben, den andern aber für sich zurückbehalten habe — eine Vorstellung, die wegen der schlechthinigen Einfachheit der göttlichen Substanz durchaus unzulässig ist, ja absurd erscheint. Ferner ist das Geben der Substanz des Vaters durch diesen an den Sohn aber auch nicht so zu denken, als ob der Vater durch diesen Schenkungsakt sich selbst (d. i. sich für seine Person) der Substanz beraubt oder als ob er sie für sich nicht auch zurückbehalten hätte, denn, wäre es so, setzt das Konzil sehr bezeichnend hinzu, so hätte der Vater ja aufgehört Substanz zu sein. Und nun, nach diesen negativen Bestimmungen, durch welche das Konzil zwei gleich falsche Vorstellungen von dem Begriffe der ewigen Zeugung des göttlichen Sohnes durch den Vater abzuwehren sucht, geht dasselbe dazu über, seinen Lesern von jenem Zeugungsvorgange eine durchaus positive, ebenso klare als genaue Vorstellung zu vermitteln. Aus jenen negativen Bestimmungen geht, bemerkt das Konzil, offenbar hervor (patet igitur), dafs ohne alle Verminderung (nämlich: für den Vater) der Sohn in der Geburt die Substanz des Vaters erhalten hat, und so haben Vater und Sohn eben dieselbe Substanz, und so ist eben dieselbe Wesenheit (eadem res) Vater und Sohn und auch der von beiden

ausgehende Heilige Geist. Durch die letzten Worte spricht das Konzil unzweideutig aus, daſs man sich das Hervorgehen des Heiligen Geistes aus Vater und Sohn in analoger Weise als ein Geben der Substanz der beiden letzteren an jenen zu denken habe, wie die Zeugung des Sohnes durch den Vater als ein solches Geben an den Sohn vonseiten des Vaters gedacht werden müsse. Wer kann nun, so fragen wir, die mitgeteilte Auseinandersetzung des Konzils über das Verhältnis der drei göttlichen Personen zur Wesens-Einheit Gottes in einem andern Sinne deuten, als in dem, daſs nach jener eine und dieselbe Substanz (una eademque res, essentia, substantia, natura) in der dreieinigen Gottheit nicht einmal sondern dreimal vorkommt? Ja ist es überhaupt möglich, diese Lehre und Ansicht der Sache in dogmatischer Fassung noch schärfer und präciser vorzutragen, als von den Vätern des vierten Laterankonzils geschehen ist? Geht aus dessen Lehrbestimmungen nicht sonnenklar hervor, daſs der Vater in der ewigen Zeugung des Sohnes diesem seine eigene Substanz ganz und ungeteilt übergeben hat, aber so, daſs er dieselbe Substanz ganz und ungeteilt auch für sich zurückbehielt? Hat sich also durch die Zeugung des Sohnes die göttliche Substanz von Ewigkeit her nicht dupliziert? Und hat sich nicht dieselbe Substanz, wie das Konzil wenigstens andeutet, durch den Ausgang des Heiligen Geistes aus Vater und Sohn auch noch tripliziert, so daſs die eine ursprüngliche absolute Monade, die una summa res des Konzils, sich zu drei miteinander schlechthin identischen absoluten Monaden und dadurch auch zu drei miteinander schlechthin wesensgleichen göttlichen Personen von Ewigkeit her entfaltet hat? Ist es demnach wahr, daſs, wie Liebermann sagt, das vierte Lateran-Konzil „die von jenem vertretene Ansicht über die numerische Einheit“ (der göttlichen Substanz) so klar vorgetragen hat, daſs „kein Katholik ohne die gröſste Verwegenheit von derselben abweichen könne?“ [32] Fürwahr! um Derartiges zu behaupten, dazu gehört der Mut eines ebenso kurzsichtigen als in seinen vorgefaſsten Meinungen und Hirngespinsten gefangenen Theologen! Doch

lassen wir das! Uns genügt an dieser Stelle, konstatiert zu haben, daſs die von Liebermann für die numerische Einheit der göttlichen Substanz vorgebrachten Beweise keine Beweise sind, ja daſs sie zum Teil das direkte Gegenteil von dem darthun, was jener durch dieselben erhärten will. Was uns dagegen zu zeigen noch erübrigt, ist ein doppeltes. Vor allem der Nachweis, daſs nur das von uns behauptete dreimalige Vorkommen einer und derselben Substanz oder substantialen Monas die Dreipersönlichkeit Gottes denkbar und möglich macht, und ferner der Nachweis, daſs jenes nichtsdestowenger die Wesens-Einheit Gottes nicht aufhebt sondern einschlieſst, somit kein Polytheismus in der Form des Tritheismus sondern im eigentlichen, wahren und strengen Sinne Monotheismus ist. Hierüber das Folgende.

9. Die christliche Lehre von der Trinität hat selbstverständlich die andere in unmittelbarem Gefolge, daſs in der einen Gottheit ein dreimaliges Selbstbewuſstsein in der Form des Ichgedankens vorkomme. Denn die Thesis, Antithesis und Synthesis der Gottheit sind und können nur dadurch drei voneinander verschiedene Personen sein, daſs der Ichgedanke oder das Selbstbewuſstsein der einen nicht zugleich der Ichgedanke oder das Selbstbewuſstsein der beiden anderen ist oder daſs jede von ihnen sich als ein von den beiden anderen als solchen (numerisch) verschiedenes Ich im Gedanken erfaſst und besitzt. Nun ist aber alles Denken und Wissen, mithin auch alles selbstbewuſste Denken oder der Ichgedanke nie und nimmer Substanz, sondern stets Erscheinung, Lebensäuſserung einer Substanz. So findet es der Geist des Menschen in und an sich selbst, so findet er es in und an der Natur, anders kann er es auch in der Gottheit sich nicht vorstellen. Denn der Gedanke des Geistes von ihm selbst ist nicht auch er selbst. Jener ist eine Erscheinung in und an ihm, der er selbst als reales Prinzip oder Substanz unterliegt und die er als Kausalprinzip in sich hervorruft. Und wenn die Natur in ihren sinnbegabten Individuen zu dem auch ihr eigentümlichen

Denken sich aufschwingt, so sind die Vorstellungen, welche diese bilden, ebenfalls nicht sie selbst als die in ihnen sich bethätigenden und durch sie sich offenbarenden Subjekte. Vielmehr verhalten sich die Sinnes-Individuen zu ihren Vorstellungen ebenfalls wie Substanz zur Erscheinung, Ursache zur Wirkung. In ganz gleicher Weise ist nun auch in der dreieinigen Gottheit der Ichgedanke der Thesis, Antithesis und Synthesis nicht die Thesis, Antithesis und Synthesis selbst, sondern eine jede der letzteren ist als solche die Substanz, das reale Prinzip, welches durch den in und von ihm ausgeprägten Ichgedanken sich selber offenbar wird. Ist nun aber der Ichgedanke der Thesis nur der der Thesis, nicht auch der der Antithesis und Synthesis und verhält es sich mit den beiden letzteren sowohl in ihrer Beziehung zueinander als in der zur Thesis ganz ebenso, sind mit anderen Worten Thesis, Antithesis und Synthesis in der That drei (numerisch) verschiedene Ich oder Personen, wie wäre das anders dann noch denkbar und möglich, als daſs Thesis, Antithesis und Synthesis auch drei (numerisch, nicht qualitativ) verschiedene Substanzen oder substantiale Monaden sind, von denen eine jede den ihr als solcher und nicht den den beiden anderen eigentümlichen Ichgedanken in sich ausprägt, um durch denselben sich als diese bestimmte Person und nicht die beiden anderen in der einen Gottheit bleibend zu besitzen. Nehmen wir dagegen mit unseren Widersachern auf einen Augenblick einmal an, die göttliche Substanz komme in dem göttlichen Ternar nur ein einziges Mal vor, was wird sich daraus notwendigerweise ergeben? Die (numerisch) eine göttliche Monas kann sich auch nur durch ein einziges Selbstbewuſstsein als ein einziges Ich oder als eine einzige Person im Gedanken erfassen und besitzen. Bei jener Annahme kann demnach von einer Trinität oder Dreipersönlichkeit im Sinne des positiven Christentums schlechterdings keine Rede mehr sein. Und gegen diese allerdings sehr unangenehme Folgerung darf die Theologie in der Weise Liebermanns sich nicht mit der Behauptung verschanzen, daſs „keine geschaffene Vernunft das Geheim-

nis der Trinität durchdringen könne und dafs, an der menschlichen Vernunft dasselbe messen zu wollen, ein Beweis hervorragender Verwegenheit wäre“ [33]. Denn freilich das Wie der göttlichen Trinität ist wie alles und jedes Wie des Werdens ein schlechthin undurchdringliches Geheimnis. Wie demnach die ursprüngliche absolute Monas es gemacht, dafs sie durch zwei Total-Emanationen von Ewigkeit her zur dreipersönlichen Gottheit sich entfaltet, ist mit jedem andern eigentlichen Wie des Werdens oder Geschehens nach unserer schon oft ausgesprochenen Bemerkung der Erkenntnisfähigkeit des Menschen so sehr entzogen, dafs kein Vernünftiger es zum Gegenstande der Forschung sich überhaupt erwählen kann [34]. Aber gar sehr verschieden von dem Wie des Geschehens ist das Was als Resultat des Geschehens. Auch dieses, in welchem Gebiete es sei, dadurch der Erforschung des Denkgeistes entziehen wollen, dafs es als ein absolutes Geheimnis ausgegeben wird, darf und wird die zu voller Selbständigkeit herangereifte Wissenschaft der neuern Zeit sich niemals gefallen lassen. Sie wird sich diese Einschränkung auch nicht bezüglich Gottes und seiner Dreipersönlichkeit auferlegen lassen und das um so weniger, je mehr und deutlicher sie durchchaut, dafs die Absperrung des Denkgeistes von dem höchsten aller Erkenntnisgegenstände seitens gewisser Theologen nicht sowohl in der Unerkennbarkeit desselben als vielmehr in den vielfachen Mifsgriffen begründet ist, von welchen diese ihre Untersuchungen frei zu halten sich unvermögend erwiesen haben. Und um wie viel weniger wird die Wissenschaft der neuern Zeit sich erst bewogen fühlen, mit den von uns gemeinten Theologen die Dreipersönlichkeit Gottes als Wahrheit stehen zu lassen und doch auch wieder die numerische Wesens-Einheit Gottes anzuerkennen, da beide Behauptungen, wie dargethan, in einem unversöhnlichen Streite miteinander liegen, der sich durch die Berufung auf das hohe Geheimnis der göttlichen Trinität nicht verdecken läfst. Oder soll sich der Forscher etwa aus Furcht, bei der von uns vertretenen Ansicht einer Triplizierung der göttlichen

Substanz die Wesens-Einheit Gottes zu verlieren, von dem Bekenntnisse jener zurückschrecken lassen? Aber nichts ist ungegründeter als diese Furcht, wie wir jetzt darthun werden.

10. Die Triplicität der göttlichen Substanz ist nach unserer Darstellung zwar von Ewigkeit zu Ewigkeit vorhanden, aber nichtsdestoweniger ist sie doch nichts Ursprüngliches oder als solche schlechthin Gegebenes. Denn ursprünglich oder schlechthin gegeben ist nur die numerisch eine substantiale Monas, von welcher der theogonische oder der göttliche Selbstverwirklichungsprozeſs anhebt, indem sie als solche aus und durch sich selbst von Ewigkeit her in denselben eingegangen, um sich aus demselben als die dreipersönliche Gottheit und eben dadurch in der Form der Absolutheit zurückzunehmen. In diesem ihrem ewigen Selbstverwirklichungsprozesse entfaltet sich nun, wie wir schon wissen, die ursprüngliche eine substantiale Monade zu drei substantialen Monaden und zwar in der Art, daſs eine jede von ihnen ganz dasselbe schlechthin ungeteilte und unteilbare göttliche Wesen ist wie die ursprüngliche Monas. Es kann daher die Wesens-Einheit der Gottheit selbstverständlich nicht als eine „spezifische“ oder „Art“-Einheit geltend gemacht werden, — eine Auffassung, die Theologen wie Liebermann uns gerne aufbürden möchten. Jede spezifische oder Art-Einheit hat Geteiltheit der Substanz zur Voraussetzung, denn nur eine geteilte Substanz bringt in ihrem Differenzierungsprozesse Individuen, Arten, Gattungen und Geschlechter als die Manifestationen ihrer Selbstverwirklichung hervor. Zu spezifischen Einheiten entwickelt sich daher einzig und allein die Natursubstanz. So ist das Menschengeschlecht, von seiner Naturseite angesehen, eine spezifische Einheit, weil alle menschlichen Leiber aus den qualitativ gleichen substantialen Atomen der einen Natursubstanz sich aufbauen. Aber keiner dieser Leiber vereinigt in sich die ganze, ungeteilte Natursubstanz, die als eine ungeteilte ja überhaupt nicht mehr existiert, sondern ein jeder derselben ist nur ein Teil der zu allen Menschenleibern verwendeten

Atome und zwar ein Teil, welcher die zu jedem andern Menschenleibe verwendeten Altome nicht sind. Und eben deshalb sind, mit Liebermann zu reden, Petrus, Paulus und Andreas eine „spezifische“ Einheit; sie sind nicht ein Mensch sondern drei Menschen, weil in jedem von ihnen nicht die ganze, ungeteilte Natursubstanz, sondern jedesmal nur ein bestimmter Teil derselben sich zu individuellem Dasein verholfen hat. Nun kann aber von einer Geteiltheit der unendlichen Substanz schlechterdings keine Rede sein. Die zwischen den drei Faktoren der Gottheit bestehende Wesens-Einheit ist daher auch keine „spezifische“, keine „Art“-Einheit, denn jeder der drei Faktoren ist als solcher die ganze, ungeteilte und unteilbare göttliche Substanz. In substantialer Beziehung ist keiner der drei Faktoren von einem der beiden anderen irgendwie verschieden. Dagegen besteht aber wohl eine Verschiedenheit unter ihnen bezüglich der Reihenfolge, in welcher ein jeder derselben in den Organismus der Gottheit, freilich von gleicher Ewigkeit mit den beiden übrigen Faktoren, eingetreten. Und eben diese Verschiedenheit beweist aufs deutlichste, dafs jeder der drei Faktoren nur ein ganz bestimmtes Moment in der Selbstverwirklichung der einen ursprünglichen unendlichen substantialen Monas ist. So wenig die drei realen oder substantialen Faktoren der einen Gottheit demzufolge eine „spezifische“ oder „Art“-Einheit sind und so gewifs sie nicht, wie Petrus, Paulus und Andreas mit Recht drei Menschen genannt werden, aus demselben Grunde auch als drei Götter bezeichnet werden können und dürfen, ebenso gewifs ist anderseits auch, dafs ihnen ihre ewige Existenz nicht in gleicher Ursprünglichkeit und in völliger Unabhängigkeit voneinander zukommt. Es verhält sich mit den drei göttlichen Hypostasen in der in Rede stehenden Hinsicht nicht so, wie beispielshalber mit den von Gott geschaffenen Geistern in und aufser der Menschenwelt. Jeder antithetische und jeder synthetische Geist kommt unabhängig von allen anderen durch einen unmittelbaren Kreationsakt Gottes als substantiale Monas zur Existenz. Und daher sind mehrere

der kreatürlichen Geister eben mehrere und nicht einer, weil keiner von ihnen ein Moment in der Selbstverwirklichung des andern ist, sondern jeder von dem ersten Augenblicke seiner Existenz an als eine substantiale Gröſse an und für sich neben allen anderen dasteht. Nicht so verhält es sich aber auch mit den drei Hypostasen der einen Gottheit. Denn es giebt nur eine ursprüngliche d. i. schlechthin existierende unendliche substantiale Monas, welche als solche noch keine der drei göttlichen Hypostasen ist, welche aber von Ewigkeit her aus und durch sich selbst zu allen dreien sich entfaltet hat, indem sie durch zwei totale Wesens-Emanationen sich triplizierte und in dieser Triplizierung ihre Selbstverwirklichung in der Form der Absolutheit ewig vollendete. Und wer, dessen Urteil von Besonnenheit und Wahrheitsliebe sich leiten läſst, wollte nun den Mut noch haben, gegen die von uns entwickelte Auffassung der göttlichen Trinität den Vorwurf des Tritheismus oder eines christianisierten Polytheismus zu erheben? Die drei göttlichen Hypostasen wären drei Götter und nicht einer, wenn sie alle drei gleich ursprünglich in völliger Unabhängigkeit voneinander mit und nebeneinander bestanden hätten. Hat aber die eine und einzige ursprüngliche substantiale Monas von Ewigkeit her dadurch zur Thesis oder zum Vater sich entfaltet, daſs sie mittels totaler Wesens-Emanation die Antithesis oder den Sohn sich gegenüber gesetzt und haben ferner Thesis und Antithesis durch eine zweite totale Wesens-Emanation von gleicher Ewigkeit her die Synthesis oder den Heiligen Geist aus sich hervorgehen lassen, so ist die ursprüngliche substantiale Monas durch diese Duplizierung und Triplizierung ihrer selbst auch nicht zu drei Göttern sondern nur zu einem Gotte in der Form der Dreipersönlichkeit geworden, wie derselbe von dem positiven Christentume als Offenbarungswahrheit verkündet wird. Den Tritheismus weisen wir daher mit aller Entschiedenheit zurück, indem wir den allein wahrhaften Monotheismus in der Form der christlichen Trinitätslehre auf unsere Fahne schreiben. Und da wir

diesen in der gegenwärtigen Arbeit nicht aus den Quellen der historischen Offenbarung sondern lediglich aus dem Verständnisse entwickelt haben, welches die empirische Erforschung der Weltfaktoren uns an die Hand gegeben, so wird auch niemand uns der Verwegenheit beschuldigen können, wenn wir in Beziehung auf diesen höchsten aller Erkenntnisgegenstände die Hoffnung des grofsen Günther auf die endliche Versöhnung von Glauben und Wissen, Vernunft und Offenbarung als eine bereits in Erfüllung gegangene ansehen und behaupten.

§ 19.

Die Absolutheit, Unveränderlichkeit und Seligkeit Gottes.

In dem Vorhergehenden wurde wiederholt die Behauptung ausgesprochen, dafs der Unendliche durch den theogonischen oder Differenzierungs- als Selbstverwirklichungsprozefs von Ewigkeit her sich die Form der Absolutheit d. i. einer nicht mehr zu steigernden Vollendung des Daseins gegeben habe. Absolutes Sein ist die unendliche Substanz als trinitarische Gottheit. Es ist ebenso lehrreich als erhebend, den Begriff der Absolutheit unter Berücksichtigung früherer Erörterungen in seinen einzelnen Bestimmungen sich zu klarem und deutlichem Bewufstsein zu bringen. Indem wir uns dieser Aufgabe in dem gegenwärtigen Schlufsparagraphen der Lehre über „Gott an sich“ noch unterziehen, werden wir mit der Absolutheit Gottes noch einige andere Eigenschaften desselben, die mit jener in allerengster Verbindung stehen, gleichfalls besprechen, — Eigenschaften, von denen die eine, die Allgenügsamkeit oder Seligkeit Gottes, uns den Ausblick in die nachfolgende Abteilung, in der wir Gottes Verhältnis zur Welt oder Gott als Weltschöpfer zu behandeln haben, ganz ungezwungen eröffnen wird.

1. Jedes endliche substantiale Sein oder Realprinzip, sowohl der kreatürliche Geist als die Natur, befindet sich primitiv in dem Zustande der Unbestimmtheit, der Indifferenz,

denn seine Setzung mittels Kreation kann mit der Zersetzung oder Differenzierung desselben nie und nimmer in einen und denselben Zeitmoment zusammenfallen. Eben deshalb ist jedes kreatürliche Realprinzip für seine Differenzierung oder Selbstverwirklichung aber auch nicht bloſs auf sich, sondern in erster Linie auf die Einwirkung andern von ihm als solchem verschiedenen substantialen Seins hin- und angewiesen. Ja in dieser Angewiesenheit und nur in ihr tritt die qualitative oder wesentliche Verschiedenheit jeder Kreatur von Gott als ihrem Kreator offen und unwidersprechlich zutage. Nun ist aber eine unausbleibliche Folge der Abhängigkeit der Kreatur von den Einwirkungen fremden substantialen Seins zum Zwecke des eigenen Erscheinens wieder die, daſs keine von ihnen ihre Selbstverwirklichung ganz d. i. bis zu einem in sich vollendeten, nicht mehr zu steigernden Abschlusse durchzusetzen imstande ist. In jedem kreatürlichen, endlichen substantialen Sein oder Prinzipe auf jeder Stufe seiner Differenzierung bleibt mit anderen Worten stets und unvermeidlich ein Rest von Potentialität zurück, der niemals ganz und voll in die Aktualität übergesetzt werden kann. Vollendete Bestimmtheit oder Selbstverwirklichung ist für jede endliche oder kreatürliche Substanz wohl ein Ideal, dem sie sich immer mehr nähern kann und soll, ohne aber auch imstande zu sein, dasselbe jemals vollkommen zu erreichen. Die Kreatur ist, wie früher schon hervorgehoben wurde, angelegt auf einen ewigen Fortschritt, auf eine von Stufe zu Stufe höher steigende Entwickelung. So vollzieht sich die Selbstverwirklichung des kreatürlichen Geistes als eines immateriellen Prinzips durch Setzung von Denk-, Wollens- und Gefühlsakten. Aber kann es in dem Leben des Geistes jemals einen Moment geben, in welchem derselbe z. B. als Denkprinzip den Kulminationspunkt seiner Entwickelung erreicht hätte und von welchem an für ihn mithin eine noch gröſsere Erweiterung, Vertiefung, Verdeutlichung u. s. w. seines Denkens- und Wissens, als er dieselben bereits besitzt, nicht mehr möglich wäre? Kann des kreatürlichen Geistes Erkennen und Wissen jemals zur All-

wissenheit sich steigern und in dieser zur schlechthin absoluten Vollendung sich bringen? Oder kann der Geist etwa in seinem Wollen und Fühlen bis zu dieser Höhe jemals sich emporschwingen? Ist es denkbar, dafs derselbe, auf welcher Stufe seiner Entwickelung auch immer, jemals in dem Besitze einer solchen Willensenergie, sei es in der Richtung des Guten oder des Bösen, des sittlich Erlaubten oder Unerlaubten sich befindet, durch welche jeder weitere Fortschritt in der eingeschlagenen Bahn für ihn zur Unmöglichkeit wird? Und kann derselbe sein Fühlen z. B. seine Liebe zu sich selbst, zur Mitkreatur und zu Gott in irgendeinem Zeitpunkte als den höchsten und letzten Grad ansehen, bis zu welchem er jene in sich auszubilden überhaupt imstande sei? Ähnlich wie mit dem kreatürlichen oder endlichen Geiste verhält es sich auch mit der gleichfalls endlichen Natur. Auch sie ist, wie der Augenschein lehrt, in beiden Hemisphären ihres Lebens d. i. in der Setzung ihrer formalen und realen Erscheinungen als der Momente ihrer Differenzierung unerschöpflich — ein unwiderleglicher, sicherer Beweis dafür, dafs auch sie zu einer in sich vollendeten Selbstverwirklichung es nicht zu bringen vermag. Geist und Natur, mithin selbstverständlich auch die Synthese beider: der Mensch, sind demzufolge wie nicht-unendliche so auch nicht-absolute Realprinzipe. Als entia non absolvenda d. i. als Substanzen oder Realprinzipe, deren Selbstverwirklichung niemals, in keinem Momente der Zeit oder der Ewigkeit eine schlechthin vollendete, nicht mehr zu steigernde sein kann, können sie unmöglich entia vere absoluta sein. Es mag angehen, dem Geist und der Natur wegen der Unerschöpflichkeit des in ihnen schlummernden und von ihnen mehr und mehr in die Wirklichkeit übergesetzten Lebens nach dem Vorgange Günthers relative Absolutheit zuzuschreiben, aber dabei ist nicht zu vergessen, dafs diese die wahrhafte und eigentliche Absolutheit nicht ein- sondern umgekehrt notwendigerweise geradezu ausschliefst. Ganz anders verhält es sich in dieser Beziehung aber mit dem dreieinigen Gotte. Er mufs wie als

unendliches so auch in der That als wahrhaft absolutes Sein und Leben gedacht werden, wie sich leicht darthun läſst [35].

2. Als unendliche Substanz ist Gott für seine Selbstverwirklichung auf nichts auſser ihm sondern nur auf sich selbst hin- und angewiesen. Er und er ganz allein ist wie Substanz schlechthin so reine Energie oder Aktualität, actus purus. Eben deswegen kann seine Selbstverwirklichung in ihm aber auch keinen Rest von Potentialität zurücklassen, sondern alle seine Potentialität ist durch ihn von Ewigkeit her in Aktualität um- und übergesetzt. Mit anderen Worten: Alles, was Gott durch sich selbst von Ewigkeit her überhaupt werden und was er mithin von Ewigkeit her auch sein konnte oder wozu überhaupt die Möglichkeit in ihm lag, das alles ist er aus und durch sich selbst von Ewigkeit her auch wirklich und zwar nicht in relativer sondern in schlechthiniger Vollendung. Das offenbart sich zunächst an den in dem Differenzierungsprozesse Gottes auftretenden realen oder substantialen Setzungen als den Produkten der beiden in dem Vorhergehenden besprochenen Total-Emanationen des unendlichen substantialen Seins. In der ersten dieser Emanationen, welche die Setzung von Thesis und Antithesis, Vater und Sohn zur Folge hat, tritt das unendliche substantiale Sein ohne alle und jede Entzweiung oder Diremtion, vielmehr in ungebrochener Ein- und Ganzheit zu sich selbst in Gegensatz, während die zweite Emanation in der Setzung der Synthesis oder des Heiligen Geistes die zwischen den beiden gegensätzlichen oder antithetischen Faktoren thatsächlich bestehende vollkommenste Wesens-Identität — denn jeder der beiden ist gleich dem andern das ungeteilte ganzheitliche unendliche Sein — auch zum Ausdrucke d. i. zur realen oder substantialen Darstellung bringt. In dem theogonischen Prozesse kehrt mithin das eine unendliche substantiale Sein durch die Entgegensetzung seiner selbst zum vollkommensten Gleichsatze mit sich selbst zurück. Die ursprünglich unmittelbare, weil schlechthin gegebene Einheit des Unendlichen ist sonach zu

einer in höchster Form vermittelten Einheit geworden. Damit ist das Ende des Prozesses wieder in seinen Anfang zurückgekehrt d. i. die Einheit des Unendlichen hat sich als eine solche geoffenbart, welche trotz ihrer Entgegensetzung in Thesis und Antithesis sich nicht verloren hat, indem in der Synthesis die vollkommenste Wesens-Identität der beiden antithetischen Faktoren ja thatsächlich sich wiederhergestellt. „Die Bezeugung des Gleichsatzes im Gegensatze“, schreibt Günther, „kommt allein dadurch zustande, daſs beide (gegensätzliche) Faktoren durch Emanation ein Produkt setzen, in welchem jeder von beiden sich ganz wiederfindet, keiner dem andern in der Teilnahme an demselben sich zurückgestellt findet, wie dies im Gebiete der geschlechtlich zeugenden Physis der Fall ist, wo das jedesmalige Produkt abermals einseitig ausfällt. Ein solches Produkt aber ist wieder nur die ursprüngliche reale Einheit, die jetzt in der dritten Potenz eintritt und von beiden (gegensätzlichen) Faktoren dazu erhoben ist, sodaſs sich jeder als Prinzip — in ihr als Prinzip wiederfindet“ [35[a]]. Und was heiſst das anderes als: die Einheit des unendlichen substantialen Seins bewährt und behauptet sich durch ihre Triplizierung in Thesis, Antithesis und Synthesis in der Form der Absolutheit?

Wie der reale Prozeſs des Unendlichen so muſs in gleicher Weise auch der formale desselben, durch welchen jeder der drei realen Faktoren oder Prinzipe ein seiner selbst bewuſstes Prinzip, eine göttliche Person, ein unendliches Ich wird, als ein schlechthin vollendeter oder absoluter anerkannt werden. Als unbeschränktes oder rein aktives Sein kann keiner der drei Faktoren der einen Gottheit so gedacht werden, als ob in ihm irgendein Vermögen zurückbliebe, welches zu seiner vollen Verwirklichung noch der Entwickelung bedürfte, sondern alles Vermögen in einem jeden von ihnen ist durch ihn von Ewigkeit zu Ewigkeit zugleich reinste Energie, schlechthinige Aktualität. Das Wissen einer jeden der drei göttlichen Faktoren ist mithin nach Höhe und Tiefe,

Breite und Länge Allwissenheit. Denn mit dem vollendetsten Wissen um sich und um jeden der beiden anderen Faktoren des göttlichen Ternars besitzt ein jeder, wie wir darthun werden, zugleich das vollendetste Wissen um die Welt d. i. um das, was nicht er selbst und nicht Gott ist, ja was als solches überhaupt noch nicht ist, da primitiv Gott allein ist, was aber nichtsdestoweniger durch ihn zur Existenz kommen kann und kommen soll. Ferner ist der Wille Gottes in einer jeden der drei göttlichen Hypostasen schlechthinige, von all' und jeder fremden Sollicitation völlig unabhängige Selbstbestimmung und insofern absolute Freiheit. Freilich nicht Freiheit im Sinne der Wahlfreiheit des kreatürlichen Geistes, denn diese ist ja der sicherste Beweis dafür, daſs der Wille des letztern eben nicht in der vollen Verwirklichung seiner selbst steht, sondern nur auf dem Wege zu ihr sich befindet, ohne dieselbe doch jemals in Absolutheit durchsetzen zu können. Welcher Einsichtige könnte auch zweifeln, daſs die Freiheit als Qualität des persönlichen Willens Gottes, wenn anders man diese als Freiheit bezeichnen will, von der Freiheit des kreatürlichen Geistes ebenso qualitativ oder wesentlich verschieden sein müsse, als die beiden Realprinzipe, Gott und Geist, voneinander verschieden sind? Und demnach ist Gottes absolute Freiheit nicht kreatürliche Wahlfreiheit, sondern sie fällt in Eins zusammen mit absoluter Selbstbestimmung d. i. mit schlechthiniger, von ihm und von ihm allein von Ewigkeit her getroffener Entschiedenheit seines Willens. Diese absolute Selbstverwirklichung Gottes in Erkenntnis und Wille wird endlich, wie wir weiter unten noch darthun werden, von jeder der drei göttlichen Hypostasen aber auch empfunden als absolute Selbstgenügsamkeit oder Seligkeit.

Was speziell das Selbstbewuſstsein Gottes noch angeht, so muſs einer jeden der drei göttlichen Hypostasen nicht nur das in § 15 S. 352f. in seinen Vermittelungsmomenten aufgezeigte Wissen um sich als den Real- und Kausalgrund ihrer Erscheinungen zugesprochen werden, son-

dern eine jede von ihnen kommt auch infolge des theogonischen oder Emanationsprozesses, durch welchen sie selbst in den göttlichen Ternar eingetreten, zur Anschauung ihres eigenen Wesens. Denn einer jeden der drei Hypostasen steht in den beiden anderen Hypostasen ihre eigene Substanz oder Wesenheit in ungebrochener Ein- und Ganzheit objektiv gegenüber. Und eben weil es so ist, so schaut eine jede derselben sich selbst d. i. ihre eigene Substanz auch an, eine jede nimmt diese unmittelbar wahr, freilich nicht in und an ihrer eigenen Person sondern in den beiden ihr als solcher gegenüberstehenden Personen. So vereinigt eine jede der drei göttlichen Personen in sich das Wissen des kreatürlichen Geistes um sich und die Wesensschauung der kreatürlichen Natur — ohne aber auch wie die Natur als Wesen oder Substanz gebrochen (dirimiert) zu sein — in absoluter Vollendung. Und wer wollte anstehen, auch hierin einen Fingerzeig zu erblicken, welcher auf Gott als den absoluten Schöpfer jener beiden nicht-absoluten Realprinzipien deutlich genug hinweist!

3. In der vorher besprochenen Absolutheit Gottes ist sowohl seine gänzliche Unveränderlichkeit als seine schlechthinige Selbstgenügsamkeit oder Seligkeit begründet. Was zunächst die Unveränderlichkeit Gottes angeht, so ist diese freilich ebenso wenig wie seine Einfachheit leblose Abstraktheit oder abstrakte Leblosigkeit. Auch das Leben Gottes pulsiert in ihm, wie in der differenzierten Kreatur, in einem ununterbrochenen Strome einzelner Lebensäufserungen. Daher giebt es auch in Gottes Leben, namentlich in seiner Offenbarung nach aufsen (manifestatio Dei ad extra), ein Vor- und Nacheinander von Lebensmomenten. Der Akt der Weltschöpfung in den beiden antithetischen Weltgliedern ist Jahrtausende, ja unzweifelhaft, wie später wird dargethan werden, Billionen von Jahren der Inkarnation des Sohnes Gottes oder des ewigen Wortes in der Person Jesu Christi vorangegangen, und die Wiederkehr dieses zum Weltgerichte wird erst in einem uns unbekannten gröfsern Zeitraume nach seiner Erscheinung auf Erden erfolgen. Aber dieses

Vor- und Nacheinander in dem Leben der dreieinigen Gottheit begründet in diesem nicht auch irgendeine Veränderung, jenes ist wie das Wesen Gottes schlechthin unveränderlich. Denn die Veränderlichkeit jedes endlichen substantialen Seins und Lebens rührt einzig und allein daher, weil die Bestimmtheit als Selbstverwirklichung desselben niemals eine absolut vollendete ist oder werden kann. Es mufs daher immerfort ein anderes werden oder sich verändern, um mehr und mehr von seiner Potentialität in die Aktualität, von seiner Unbestimmtheit in die Bestimmtheit, von seiner Indifferenz in die Differenz um- und überzusetzen. Somit ist nur halbwahr, wenn Descartes im 17. Jahrhundert noch behauptet, dafs der Geist des Menschen bei aller Veränderung seiner inneren Zustände selbst doch kein anderer werde, während dieses dem Leibe des Menschen allein schon dadurch widerfahre, dafs gewisse Teile desselben ihre Gestalt wechseln [36]. Zwar bleibt der Geist selbst d. i. als substantiales Prinzip insofern stets derselbe, als er seine ungebrochene Ein- und Ganzheit niemals verliert, ihn weder ein Zuwachs noch ein Verlust an Substanz jemals treffen kann. Aber auch die Substanz des Geistes und mithin im eigentlichen Sinne er selbst wird durch den Wechsel seiner Zustände insofern doch ebenfalls ein anderer, als eben durch den letztern von dem jenem möglichen Leben immer mehr zur Wirklichkeit gelangt. Im wesentlichen nicht anders verhält es sich aber auch mit dem menschlichen Leibe, ja mit der ganzen Natur. Denn auch die Natur erfährt, wie der Geist, an Substanz weder jemals einen Zuwachs noch eine Abnahme. Die einzige Veränderung, welche in dem grofsen Naturganzen und in allen Einzelwesen desselben stattfindet, ist ebenfalls nur formaler Art, indem die die eine Natursubstanz nach ihrer Differenzierung konstituierenden, weder vermehrbaren noch verminderbaren Atome fort und fort alte Verbindungen auflösen und neue miteinander eingehen, um dadurch von dem der Natur möglichen Leben mehr und mehr in wirkliches Leben oder von der in jener trotz ihrer Differenzierung immer

noch vorhandenen Unbestimmtheit mehr und mehr in die Bestimmtheit überzusetzen. Dagegen hat sich in Gott als der unendlichen und in ihrer Unendlichkeit absoluten Substanz alle und jede Unbestimmtheit von Ewigkeit her zur Bestimmtheit aufgehoben. In ihm giebt es daher nichts mehr, was noch zu verwirklichen oder in die Bestimmtheit überzusetzen wäre, da alles Potentielle in ihm durch ihn von Ewigkeit her in absoluter Vollendung auch aktualisiert oder verwirklicht ist. Wie und wodurch sollte er sich also verändern können! Von ihm gilt das Wort: „Ich bin, der ich bin" d. h. ich bin der absolut Vollendete, dessen Dasein als Bestimmtheit des Seins weder einer Steigerung noch auch selbstverständlich einer Verminderung fähig ist und der eben durch diese absolute Vollendung seiner Selbstverwirklichung von Ewigkeit zu Ewigkeit als der schlechthin Unveränderliche sich bewährt und behauptet.

4. Von der Unveränderlichkeit Gottes ist aber seine Selbstgenügsamkeit oder Seligkeit und zwar als eine ebenfalls absolute oder unendliche wieder unzertrennlich. Auch der kreatürliche Geist und die Natur in ihren sinnbegabten Individuen sind als Lebensprinzipien eine Quelle von Seligkeit, denn von jenem wie von diesen wird das in ihnen strömende und sich entwickelnde Leben nicht bloſs verursacht, freilich in Wechselwirkung mit anderen Lebensprinzipien, sondern nicht weniger gefühlt und empfunden. Und in demselben Grade, als in den erwähnten kreatürlichen Real- und Kausalprinzipien das ihnen eigentümliche Leben kraftvoll und ungestört pulsiert, als dieselben mithin das Leben, zu dessen Entfaltung sie von Gott als ihrem Schöpfer die Möglichkeit und Bestimmung erhalten haben, auch thatsächlich aus sich entfalten, in demselben Maſse, sage ich, wird dieses Leben von ihnen auch als Lebensgenuſs empfunden und in demselben Maſse wird sich durch ihre jeweilige Zuständlichkeit auch ein geringeres oder gröſseres Befriedigtsein in und mit sich selbst über sie ausgieſsen. Aber das aus der Kreatur als solcher stammende Befriedigt- und Seligsein derselben ist niemals ein absolutes,

kann nie ein solches werden, aus dem einfachen Grunde, weil die Selbstverwirklichung der Kreatur niemals die Form der Absolutheit erhalten oder weil die Kreatur dem, was sie nach Gottes Endabsicht durch ihre Entwickelung werden soll, sich immer nur mehr und mehr nähern kann, ohne das ihr ausgesteckte Ziel indessen jemals ganz zu erreichen. Wie die Übereinstimmung der Kreatur zwischen dem, was sie in jedem Momente ihres Lebens thatsächlich ist, und dem, was sie überhaupt werden kann und soll, niemals die Signatur schlechthiniger Vollkommenheit, sondern stets die der Relativität an sich trägt, so ist auch der Grad von Beseligung, in welchem jene Übereinstimmung in dem Gefühl und der Empfindung der Kreatur sich reflektiert, stets nur ein relativer, kein absoluter. Soll daher die Kreatur endlich einmal dennoch zu absoluter Beseligung gelangen, so wird das auf keine andere Weise möglich sein, als daſs ihr das fehlende Komplement, welches sie aus sich bei aller nur denkbaren ungestörten und naturgemäſsen Lebensentfaltung nicht hat und nie haben kann, aus Gott zuflieſst, indem sie zur Teilnahme an dem Leben Gottes selber erhoben wird. Denn Gott als absolute Substanz ist an und für sich allerdings auch die Quelle absoluter Seligkeit und muſs als eine solche von dem Geiste des Menschen gedacht werden. Oder wer könnte sich die absolute Selbstverwirklichung des Unendlichen in der dreieinigen persönlichen Gottheit vorstellen, ohne mit dieser Vorstellung zugleich den Gedanken zu verbinden, daſs jene nicht mehr zu steigernde Selbstvollendung jedes Bedürfnis, jeden Mangel, jeden Wunsch nach einem Gute, das er aus und durch sich nicht schon besitze, in dem Unendlichen auslösche und als ein Strom unendlicher, absoluter Beseligung in das göttliche Gefühlsleben sich ergieſse? Und da Gott seine absolute Selbstverwirklichung in dem theogonischen Prozesse als solchem, nicht aber erst in dem und durch den Akt erreicht, mittels dessen er die Welt ins Dasein rief, so war er auch schon der absolut Selige, bevor die Welt durch ihn geworden war. Der bekannte Gesang unseres groſsen vaterländischen Dichters,

dessen beide letzten Zeilen wir anzuführen schon früher veranlaſst waren:

> „Freundlos war der groſse Weltenmeister,
> Fühlte Mangel, darum schuf er Geister,
> Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit“ —

dieser Gesang, sage ich, liefert nur den unwiderleglichen Beweis dafür, wie sehr sich gleich der Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts auch die in mancher andern Beziehung so bewundrungswürdige und überaus herrliche neuere deutsche Dichtung in die Irrgänge des Pantheismus verloren hat, und wie hoch an der Zeit es ist, beide endlich einmal von dieser verderblichsten aller Krankheiten gründlich zu heilen. Freilich wären „Gott und Natur“, wie Schiller wähnt, — und dieser Wahn ist der Boden, dem die eben mitgeteilte Blütenknospe der Poesie entsprungen — „zwei Gröſsen, die sich vollkommen gleich sind“ oder wäre „die Natur ein unendlich geteilter Gott“ und hätte, „wie sich im prismatischen Glase ein weisser Lichtstreif in sieben dunklere Strahlen spaltet, (so) sich das göttliche Ich in zahllose empfindende Substanzen gebrochen“ — wären, sage ich, diese Behauptungen des Dichters kein Wahn sondern Wahrheit und Leben, so wäre Gott vor seiner Entlassung zur Natur und seiner Steigerung zum Geiste d. i. vor seiner eigenen Weltwerdung, die nur sehr zu Unrecht noch als Weltschöpfung bezeichnet werden könnte, mit Hegel zu reden, in der That auch „das leblose Einsame“, das der Welt als seiner Ergänzung notwendigerweise bedurfte [37]. In diesem Falle hätte Gott durch die Weltwerdung nur sein eigenstes, innerstes Bedürfnis befriedigt. Ist dagegen, wie sich uns in dem Vorhergehenden schon ergeben hat und in dem Nachfolgenden noch deutlicher hervortreten wird, die Welt der Substanz nach nicht Gott und schlechterdings nichts von der Substanz Gottes, so war Gott auch vor der Welt und ohne sie schon nicht „das leblose Einsame“ sondern dasjenige Realprinzip, welches sich selber durch den trinitarischen Personifikationsprozeſs zur absoluten Fülle des Lebens und der Seligkeit von Ewigkeit her verholfen

hat. Hier ist die Gottheit schon vor der Weltschöpfung in sich selber schlechthin befriedigt. Und hat dieselbe dennoch zur Weltschöpfung sich bestimmt, so kann das Motiv hierzu auch nicht die Befriedigung ihres eigenen Bedürfnisses oder die Ergänzung ihrer eigenen Unvollkommenheit gewesen sein. Vielmehr wird dasselbe in der Güte oder Liebe Gottes zu suchen sein, nicht in der Liebe, mit welcher er sich selber als den Dreieinigen liebte, sondern in derjenigen, derzufolge er Wesen aufser sich haben wollte, die aus und durch sich selbst nicht existierten, die aber durch ihn zur Existenz gelangen sollten, damit auch sie durch ihn beseligt würden. Mit dieser Bemerkung stehen wir an dem letzten Abschnitte unserer Arbeit, an der Behandlung desjenigen Verhältnisses, in welches Gott als Schöpfer seit der Welt Gründung zu dieser getreten ist.

Anmerkungen zur ersten Abteilung des zweiten Teils.

[1.] Vergl. hierzu die Ausführungen S. 71 f. Nr. 6.

[2.] Mein entschiedenes Eintreten für den Kreatianismus des Menschengeistes im 1. Bande der Metaphysik ist vielfach auch von solchen beanstandet worden, die dem Buche sonst sehr sympathisch gegenüber stehen und es als eine wesentliche Förderung der christlichen Interessen im Gebiete der Wissenschaft freudig begrüfsen. So geschieht es z. B. von dem mir unbekannten Verfasser der langen, sehr anerkennenden Besprechung des 1. Bandes, welche die „Theologischen Zeitblätter" in Jahrgang 8, Heft 1. Columbus, Ohio 1889 von S. 29—44 gebracht haben. Hier heifst es S. 43 u. 44 wörtlich also. Weber „scheint der Meinung zu sein, dafs man einem Menschen die Wahrheit des Christentums andemonstrieren könne, dafs man, mit anderen Worten, einen solchen wissenschaftlichen Beweis für dasselbe führen könne, der jeden verständigen Menschen überzeugen müsse und werde (z. B. S. V; 131 f.). Er übersieht hierbei, dafs es in der Hinsicht nicht allein auf den Verstand, sondern auch auf den Willen des Menschen, ja auf ihn vor allen Dingen ankommt. Vom Standpunkte unserer durch den Sündenfall verdunkelten Vernunft kann man immer Einwände und Ausflüchte den Grundlehren des Christentums gegenüber finden; und der verderbte, selbstgerechte, irdisch gerichtete Wille des natürlichen Menschen wird nichts lieber thun als sich dieser Einwände und Ausflüchte bedienen, um nicht sich selbst und alles, was ihm lieb ist, verleugnen zu müssen. Freilich, das erbsündliche Grundverderben des Menschen kennt der Verfasser nicht in seiner Tiefe und Breite; und das ist der Hauptfehler seines sonst so vortrefflichen Buches. In dem Punkte ist er noch immer ein guter Katholik und Semipelagianer. Er meint, der Geist eines jeden Nachkommen Adams werde neu von Gott geschaffen, stamme nicht von den Eltern ab; er ist also Kreatianer und nicht Traduzianer

oder Generatianer. Bei ihm kann man aber auch deutlich sehen, wohin der Kreatianismus in seiner konsequenten Durchführung bringt, nämlich zu der Annahme, dafs das erbsündliche Verderben nur im Leibe des Menschen, nicht in seiner Seele seinen eigentlichen Sitz habe, so dafs die Kräfte der letztern, namentlich Verstand und Wille, von Natur die rechte Richtung haben und nur in dieser ausgebildet und weitergeführt zu werden brauchen, um den religiösen und sittlichen Standpunkt zu erreichen, der hier auf Erden möglich ist (vergl. z. B. S. 131 f.; 343 f.)".

Solche und ähnliche Einwendungen, wie die vorher mitgeteilten, haben wir aus gläubig evangelischen Kreisen beim Niederschreiben des I. Bandes der Metaphysik mit Sicherheit erwartet. Wir haben uns daher schon im voraus zu deren Beantwortung gerüstet, und ich will die hier sich bietende Gelegenheit nicht vorübergehen lassen, ohne mich der näher bezeichneten Aufgabe zu erledigen.

Die angeblichen Irrtümer, welche im Obigen die „Theologischen Zeitblätter" mir vorhalten, wurzeln sämtlich in dem von mir gelehrten Kreatianismus des Menschengeistes. Weil ich diesen behaupte, soll ich „das erbsündliche Grundverderben des Menschen in seiner Tiefe und Breite nicht kennen"; ich erblickte dasselbe „nur in dem Leibe, nicht in der Seele des Menschen", deren „Kräfte", namentlich Verstand und Wille, (nach meiner Ansicht) „von Natur die rechte Richtung hätten". Und hiermit hänge wieder die von mir geteilte Meinung zusammen, dafs „man einem Menschen die Wahrheit des Christentums andemonstrieren", oder dafs „man für dasselbe einen solchen wissenschaftlichen Beweis führen könne, der jeden verständigen Menschen überzeugen könne und werde".

Was zunächst den Kreatianismus des Menschengeistes angeht, so behaupte ich denselben, ganz abgesehen von allen wirklichen oder vermeintlichen Konsequenzen, die sich aus ihm ergeben mögen, aus dem einfachen Grunde, weil er als unvermeidliches Resultat meiner erkenntnistheoretischen Untersuchungen sich einstellt. Ich habe bewiesen, dafs der Geist des Menschen zum Selbstbewufstsein in der Form des Ichgedankens nicht vordringen könnte, wenn er nicht ein ganzheitliches Realprinzip, eine Substanz oder ein Sein an und für sich wäre. Ich habe ferner bewiesen, dafs der Geist als ganzheitliches Prinzip primitiv in völliger Indifferenz sich befindet, die er nicht aus und durch sich allein, sondern nur mit Hilfe fremder Einwirkungen auf ihn aufzuheben imstande ist. Aus diesen beiden Sätzen folgt mit zwingender Notwendigkeit das zweifache Negative, dafs der Geist (die Seele) des Menschen kein Sein schlechthin, kein nicht-gewordenes Realprinzip und dafs er nicht durch Generation, sei diese nun eine totale oder partiale, geworden sein kann, mithin, da auch sein Werden durch Formation ausgeschlossen ist,

via creationis entstanden sein und bei jedem zur Existenz gelangenden Menschen auf dieselbe Weise entstehen mufs. Wer demnach den von mir behaupteten Kreatianismus in wissenschaftlicher Form bekämpfen will, der mufs vor allem beweisen, entweder dafs aus meiner Erkenntnistheorie die oben angeführten zwei Sätze sich nicht ergeben oder aber, dafs meine Erkenntnistheorie selbst in wesentlichen Punkten falsch ist und dafs infolge dessen die erwähnten Sätze nicht als wahr erwiesen sondern erschlichen und selbst unwahr sind. Statt die Sache so anzugreifen, aus derselben wirkliche oder vermeintliche, sei es theologische sei es philosophische Folgerungen zu ziehen, diese als falsch auszugeben und hieraus auf die Falschheit des Kreatianismus zurückzuschliefsen, heifst, die Sache beim Schwanze statt beim Kopfe anfassen; es ist, mit Aristoteles zu reden, eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, die, von wissenschaftlichem Gesichtspunkte aus, gar keinen Wert hat. Das ist nun aber eben die Art, wie mein Rezensent verfährt. Und welches ist die nächste Folgerung, die er aus meiner Lehre zieht und durch welche er diese selbst als falsch darthun will? Es ist eine theologische, nämlich die, dafs ich „das (vom Christentum allerdings behauptete) erbsündliche Grundverderben des Menschen in seiner Tiefe und Breite nicht kenne“, dafs die Erbsünde von mir „nur in den Leib, nicht (auch) in die Seele des Menschen“ gesetzt werde, deren „Kräfte, Verstand und Wille, wie ich glaube, von Natur die rechte Richtung hätten“. Das aber sei „Semipelagianismus“ und „gut katholisch“ und eben hierin bestehe „der Hauptfehler meines sonst so vortrefflichen Buches“. Ist, so frage ich, alles dies richtig und mufs ich somit den Kreatianismus des Menschengeistes in der That als mit wesentlichen Bestandteilen des positiven Christentums unvereinbarlich ansehen? Wie verhält es sich hiermit?

Nach der Grundanschauung des positiven Christentums vom Menschen und ebenso nach der meinigen ist der letztere ein dualistisches Wesen, bestehend aus zwei substantialen konstitutiven Elementen, aus Leib und Seele, Geist und Natur. Diese beiden Elemente wurden bei der Gründung des Menschengeschlechts durch Gott, also in Adam und Eva vor der Sünde (Vergl. I, 360 f.) so gegeneinander geordnet, dafs der selbstbewufstlose Leib mit seinem sinnlichen Begehren in allem und jedem dem Wollen des Geistes nach erlangtem Selbstbewufstsein unterworfen war. Zwischen beiden Faktoren des Menschen befand sich, mit anderen Worten, rücksichtlich ihres Begehrens und Wollens die naturgemäfse, der Idee Gottes vom Menschen entsprechende und infolge dessen auch Gott wohlgefällige Harmonie. Zwar wurde der Leib, auch vor der Sünde, in seinem Begehren beherrscht von dem Triebe nach dem, was ihm naturgemäfs war, also nach dem sinnlich Angenehmen, während der Wille des selbstbewufsten Geistes durch das in diesem mit dem

Selbstbewufstsein zugleich erwachte Gewissen Ziel und Richtung erhielt. Aber die von Gott zwischen Leib und Geist geordnete Harmonie brachte es zu Wege, dafs die Sinnlichkeit mit ihrem Begehren niemals gegen das aus dem Gewissen geborene und mit diesem übereinstimmende Wollen des Geistes anstürmte, sondern nur in dem Grade und in der Richtung ihren Trieb nach sinnlich Angenehmem laut werden liefs, als er die Stimme des Gewissens im Geiste nicht verletzte. Und wie das Gewissen des Geistes so indirekt der Leiter und Beherrscher selbst der Sinnlichkeit und ihres Begehrens war, so band dasselbe anderseits den Geist in allem und jedem Wollen desselben an den Willen Gottes, wodurch auch nicht blofs zwischen dem Geiste sondern zwischen dem ganzen Menschen und Gott diejenige Unterordnung und dasjenige Verhältnis hergestellt wurde, welches der ontologischen Beschaffenheit beider und namentlich wieder der Idee Gottes vom Menschen entsprach, weshalb denn auch auf dem ganzen Menschen das Wohlgefallen Gottes ruhte.

Die vorher charakterisierten Beziehungen einerseits zwischen Geist und Natur (Leib, Fleisch) im Menschen und anderseits zwischen dem ganzen Menschen und Gott wurden durch Adams Sündenfall in ihr Gegenteil verkehrt. Ja mehr als das. Adam (und Eva) hatte durch seine Empörung gegen Gott die Idee Gottes vom Menschen d. i. das, was der Mensch nach Gottes Endabsicht mit ihm sein sollte, soviel an ihm lag, im Keime vernichtet. Die unmittelbare Folge dieser That war die Vernichtung des Menschengeschlechtes selbst. Und diese wäre auch durch den der Sünde der ersten Menschen sofort nachfolgenden Tod derselben eingetreten, hätte sich nicht der zweite Adam in der Person des „in der Fülle der Zeit“ Mensch werdenden ewigen Logos oder Sohnes Gottes ins Mittel gelegt und durch die rückwirkende Kraft seines in der Person Jesu Christi als „des Menschensohnes“ (*υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*) gegen den Willen Gottes zu leistenden Gehorsams den einstweiligen Zerfall des Geschlechtes aufgehalten und die Fortpflanzung der beiden Urmenschen in dieses wieder ermöglicht. (Vergl. I, 371 u. 372.) Aber die Nachkommen der ersten der Sünde anheimgefallenen Menschen konnten nicht in derselben Beschaffenheit ins Dasein treten, wie diese vor der Sünde gewesen waren, denn die alten Relationen der Unterordnung der Sinnlichkeit unter den Geist und des ganzen Menschen unter Gott besafsen die ersten Menschen nach dem Sündenfalle nicht mehr und was sie selbst nicht hatten, das konnten sie in der Zeugung auf ihre Nachkommen auch nicht übertragen. Sowie nämlich der Geist Adams in der Sünde in schuldvollem Ungehorsame sich gegen Gott, so empörte sich von nun an auch das Fleisch (die Sinnlichkeit) in ihm gegen den Geist, so dafs jenes mit seinem Begehren des ihm Angenehmen sich um die in dem

Geiste sich aussprechende Stimme des Gewissens und mittelbar des Willens Gottes nicht mehr kümmerte, sondern ohne Rücksicht auf diese seine eigenen Wege ging. Und wie gestalten sich diese Verhältnisse zwischen Geist und Leib (Fleisch), sowie zwischen dem ganzen Menschen und Gott nach christlicher und meiner Lehre in einem jeden mittels Zeugung in die Welt eintretenden Nachkommen der ersten Menschen?

Der Leib als Produkt der Zeugung oder als Embryo ist von dem Beginne seiner Existenz im Mutterschofse an auch schon aktuell lebendig. Mag nun der Geist des betreffenden Menschen jedesmal schon gleich im Zeugungsmomente des Embryo oder mag derselbe erst längere oder kürzere Zeit nachher von Gott geschaffen und mit jenem zur synthetischen Einheit verbunden werden (Vergl. I, 348 f. u. 401 Nr. 22), sicher ist, dafs der Geist als Produkt der Kreation jedesmal in völliger Indifferenz, mithin als ein nur potentiell lebendiger, dagegen als ein aktuell noch ganz und gar unlebendiger ins Dasein tritt. Lebendig, wenigstens bis zu dem Grade der Intensität, dafs er seiner selbst bewufst und damit auch ein frei wollender wird, wird der Geist des Menschen verhältnismäfsig erst sehr spät, etwa im Laufe des zweiten oder dritten Jahres nach der Geburt des letztern, wohingegen der Leib oder die Sinnlichkeit des Menschen bis zu dieser Zeit in ihrem Vorstellen, Begehren und Fühlen verhältnismäfsig schon bedeutend erstarkt ist. Der eben erst seiner selbst bewufst werdende und zu freiem Wollen sich aufschwingende Geist des Menschen findet sich daher gleich anfangs mit einer Sinnlichkeit verbunden, die, was die Schärfe und Intensität des Vorstellens, Begehrens und Fühlens angeht, ihm gegenüber einen bedeutenden Vorsprung hat. Zwar erwacht in dem Geiste mit dem Aufgange des Selbstbewufstseins auch schon, wenngleich ebenfalls nur in ihren ersten Anfängen, die Stimme des Gewissens, welche den Willen des Geistes an das Gesetz und den Willen Gottes zu binden sucht. Aber dem eben erwachenden Gewissen des Geistes steht eine Sinnlichkeit gegenüber, die mit ihrem schon mächtigen Begehren nach dem ihr Zusagenden um jenes sich nicht kümmert und die infolge ihrer synthetischen Einigung mit dem Geiste auf den Willen desselben eindringt, um dessen Beistimmung zu dem von ihr Verlangten zu erzwingen, mag dasselbe der Forderung des Gewissens noch so sehr widersprechen. Was Wunder, dafs der eben erst selbstbewufst gewordene und daher auch nur erst zu einer geringen Willensstärke entwickelte Geist in diesem Kampfe zwischen dem Begehren der Sinnlichkeit und der Forderung seines eigenen Gewissens hundertmal unterliegt, der Forderung seines Gewissens untreu wird, dagegen das dieser widersprechende und daher (an sich) sündhafte sinnliche Verlangen freiwillig affirmiert — eine That, durch welche das an

sich oder objektiv sündhafte, weil der Idee Gottes vom Menschen widersprechende Verlangen der Sinnlichkeit auch für den Geist und dadurch für den ganzen Menschen zur Sünde wird, oder durch welche der Geist das Begehren der Sinnlichkeit für den Menschen zur persönlichen Schuld stempelt. Nach dieser Auffassung steht mithin von Anfang an der Wille des Geistes dem Begehren der Sinnlichkeit oder, biblisch zu reden, dem Willen des Fleisches als seinem übermächtigen Gegner gegenüber. Der Kampf zwischen beiden dauert für jeden Menschen bis zum Ende seines Lebens, und es giebt nach der Lehre des positiven Christentums, die jeder bei vorurteilsloser Selbstbeobachtung durch die eigene Erfahrung bestätigt findet, keinen, wir sagen, schlechterdings keinen in dem ganzen Bereiche unseres Geschlechtes, dessen Geist in dem Kampfe gegen die sündhaften Forderungen der Sinnlichkeit in wichtigeren oder geringfügigeren Stücken nicht unzählige Mal unterliegen würde. Daher die Wahrheit des apostolischen Wortes: „Alle haben gesündigt und ermangeln des Ruhmes vor Gott“ (Röm. 3, 23: *Πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ*). Und ähnlich, wie mit dem Willen des Geistes in seiner Beziehung zum Willen des Fleisches verhält es sich auch mit dem Denken (Erkennen) von jenem in seinem Verhältnisse zu dem Vorstellen der Sinnlichkeit. Die Sinnlichkeit im Menschen hat ihrerseits längst Vorstellungen der auf sie einwirkenden Sinnenwelt in großer Zahl und Schärfe gebildet, ehe in dem Geiste des Menschen auch nur der erste schwache Strahl eines Gedankens aufleuchtet. Wie wäre es hiernach anders möglich, als daß die sinnliche Denkthätigkeit gegenüber dem eben erst im Geiste erwachenden Selbstbewußtsein in der Form des Ichgedankens ebenfalls mit überwiegender Gewalt sich geltend macht, jenem eine gründliche und vertiefte Selbsterkenntnis sowie die Erkenntnis Gottes, überhaupt die alles Übersinnlichen bedeutend erschwert und ihn fort und fort zu verleiten sucht, auch sich selbst, Gott und alles Übersinnliche nach denselben Formen zu messen, welche die Sinnlichkeit in ihrer Vorstellungsthätigkeit ausprägt und durch welche sie sich die Welt der materiellen Bildungen oder die Natur zum Bewußtsein bringt! Den Beweis dafür, wie sehr der Geist auch in diesem Kampfe seiner eigenen mit der sinnlichen Denkthätigkeit unterliegt, liefert in unüberhörbarer Art die Entstehung des theoretischen Heidentums und die geschichtliche Entwickelung der immer wieder in einen so oder anders modifizierten, sei es ganzen sei es halben Pantheismus sich verirrenden Wissenschaft.

Nach dieser zwar kurzen aber offenen Darlegung unserer Auffassung des „erbsündlichen Grundverderbens des Menschen“ dürfen wir unsern Kritiker wohl fragen, ob sein Vorwurf gegen uns be-

rechtigt sei, dafs wir dasselbe „nur im Leibe, nicht auch in der Seele“ erblicken und ob „die Kräfte der letztern, namentlich Verstand (Vernunft) und Wille (nach unserer Ansicht) von Natur die rechte Richtung haben?“ Freilich können wir nicht zugeben, dafs infolge der Erbsünde die in dem sich entwickelnden Geiste auftretenden Kräfte der Vernunft und des (freien) Willens an sich alteriert und ins Schlechtere verkehrt seien. Sätze, wie folgende: „Das Gnadenlicht streitet mit dem Lichte der Vernunft. Das natürliche Licht mufs verworfen werden, da geht erst ein neues Licht, der Glaube auf“ oder: „Dies ist das Gemerke der göttlichen Verheifsungen, dafs sie wider die Vernunft streiten, die Vernunft aber sie nicht annehmen will“ — solche und ähnliche die Vernunft des Geistes zur Unvernunft degradierende Behauptungen weisen wir entschieden zurück. Auch ist der Wille des Geistes bei seinem ersten Erwachen in ihm an sich nicht auf das Böse gerichtet, vielmehr entwickelt sich gleichzeitig mit dem Willen des Geistes das Gewissen in ihm, welches jenen mit dem Willen Gottes bekannt macht, an dessen Aussprüchen der Geist auch ein natürliches Wohlgefallen hat und welches seinen Willen dem Willen Gottes zu unterwerfen sucht. Aber leider werden Vernunft und Wille des Geistes noch von einer andern, Gott feindseligen Gedanken- und Willensmacht influenziert, von denen des mit dem Geiste geeinten Leibes oder Fleisches. Und da diese Gedanken- und Willensmacht gleich von Anfang an dem Geiste mit überwiegender Stärke entgegentritt, so zieht sie ihn auch sehr bald und sehr oft in ihre Netze. In demselben Mafse aber, als der Geist bei fortschreitender Entwickelung auf die ihm eigentümliche Denkthätigkeit mehr und mehr vergifst und auf die Stimme seines Gewissens nicht achtet, dagegen in das Vorstellungsleben der mit ihm geeinten Sinnlichkeit von Stufe zu Stufe tiefer sich verliert und ihrem ungestümen Willen über dem seinigen die Herrschaft einräumt — in demselben Mafse, sage ich, wird das Licht der Vernunft in ihm sich auch in Finsternis verkehren und der Wille des Geistes in der Richtung des Schlechten und Gott Mifsfälligen bestärkt werden. Mehr oder weniger tritt dieser Zustand in jedem Menschen schon bald nach dem Aufgange des Selbstbewufstseins in ihm ein und eben darin besteht die Verschlechterung, welche auch der Geist des Menschen nicht durch Gott, seinen Schöpfer, sondern infolge der Sünde Adams als des leiblichen Stammvaters aller Menschen erfahren hat. Aber mag die Vernunft des Menschen durch die Erbsünde noch so verdunkelt und der Wille des Geistes dem Bösen zugewandt werden, die Fähigkeit jener für die Erkenntnis Gottes und alles Übersinnlichen und das in dem Gewissen sich offenbarende natürliche Wohlgefallen des Geistes an dem Willen und Gesetze Gottes kann doch niemals in ihnen gänzlich erlöschen. Und diese aus unserer

Ansicht vom Menschen in konsequenter Weise sich ergebende Wahrheit wird auch von den Schriften des Neuen Testamentes bestätigt, wofür Stellen wie Röm. 1, 19 f. u. 7, 14 f. ein ganz unzweideutiges Zeugnis ablegen. Diese Thatsache bahnt mir den Weg, um dem von meinem Rezensenten gegen mich erhobenen letzten Vorwurfe ebenfalls zu begegnen.

Mein Kritiker schreibt mir die Meinung noch zu, dafs „man einem Menschen die Wahrheit des Christentums andemonstrieren“ oder „dafs man für dasselbe einen solchen wissenschaftlichen Beweis führen könne, der jeden verständigen Menschen überzeugen könne und werde“. In der erstern der beiden Formen würde ich das, was ich nach der in Rede stehenden Richtung hin wirklich glaube, niemals ausdrücken. Denn eine Wahrheit, welche es sei, kann niemals irgendeinem Menschen, er sei gelehrt oder ungelehrt, im eigentlichen Sinne „andemonstriert werden“. Das Einzige, was geschehen kann, ist, dafs die für eine Wahrheit sprechenden Gründe klar und bündig dargelegt werden. Diese Gründe hat derjenige, welcher von jener sich überzeugen will, sich zu deutlichem Bewufstsein zu bringen, und dann mufs er selbst — und kein anderer kann es statt seiner — darüber entscheiden, ob die beigebrachten Gründe nach der Beschaffenheit *seines* Intellekts ausreichend sind, um diesem die Sache, um die es sich handelt, als Wahrheit zu beweisen. Auch ist hierbei nicht zu leugnen, dafs Gründe, welche dem einen als Beweis für die Wahrheit einer Sache völlig ausreichend erscheinen, den andern bei gleicher, ja selbst gröfserer Wahrheitsliebe möglicherweise noch keineswegs befriedigen, sowie dafs in dem weiten Gebiete des Fürwahrhaltens bei vielen Menschen Vorurteil, Neigung, Gewohnheit und der Wille eine bedeutende Rolle spielen mögen. Aber wie dem auch sei, „andemonstriert“ kann die Wahrheit einer Sache niemandem werden, denn bei der gegenteiligen Behauptung ist der grofse Beitrag und die bedeutende Mitarbeit aufser Augen gelassen, welche derjenige, der etwas für wahr halten soll, zum Zustandekommen dieses Fürwahrhaltens den von aufsen auf ihn stattfindenden Einwirkungen z. B. den für die Sache geführten Beweisen seinerseits entgegenzubringen hat. Das gilt selbstverständich auch von dem Christentume. Die Insinuation, als ob die Wahrheit desselben nach meiner Ansicht einem Menschen „andemonstriert“ werden könne, lehne ich entschieden ab. Dagegen etwas ganz anderes ist die Frage, ob für dasselbe nicht ein solcher wissenschaftlicher Beweis geführt werden könne, der jeden verständigen Menschen von seiner Wahrheit zu überzeugen vermöge. Dieser Ansicht bin ich allerdings, wenigstens dann, wenn unter dem Worte „verständig“ ein solcher gemeint wird, der zur Erfassung der tiefsten und letzten die Wahrheit des positiven Christentums bezeugenden Gründe die erforderliche Begabung und

Bildung besitzt und dessen Streben nach Erkenntnis von nichts als von dem Durste nach Wahrheit hervorgerufen und geleitet ist. Und zu dieser Überzeugung führt mich sowohl meine Ansicht vom menschlichen Geiste als die vom positiven Christentume selber.

Das Christentum d. i. die sekundäre historische Offenbarung Gottes als des Erlösers der Welt steht mit der Schöpfung der Welt als der primären Offenbarung Gottes in aller engster Beziehung. Ja jenes als Erlösungsthatsache ist gar nichts anderes als die Wiederherstellung der Schöpfungsthatsache, soweit dieselbe durch die Sünde der freien Geschöpfe in Zerfall geraten war und soweit dieser Zerfall durch den Gottmenschen Christus Jesus wieder aufgehoben werden konnte. Schon hieraus geht hervor, dafs zu einem vollen und gründlichen Verständnisse des Christentums d. i. der Person, der Lehre und des Lebens des Erlösers vor allem andern als erste und hauptsächlichste Bedingung ein volles und gründliches Verständnis der Schöpfung Gottes erfordert wird. Aber leider gerade hieran fehlt es in der Regel unseren Theologen. Einen vollgültigen Beweis hierfür liefert aufser vielen anderen mein Kritiker, der selbst heute noch nicht einsieht, dafs mit der Behauptung einer Generation des Menschengeistes, wie immer modifiziert man dieselbe auch denken möge, der von Gott in der Schöpfung gesetzte substantiale Dualismus von Geist und Natur im Grunde vernichtet und damit eine Unterlage geschaffen ist, über der einen erschöpfenden Einblick in die Bedeutung, den Zusammenhang und die volle Wahrheit des christlichen Lehrkomplexes zu gewinnen zur absoluten Unmöglichkeit wird. Ist dagegen in allen wesentlichen Stücken ein volles Verständnis des Schöpfungsfaktums endlich einmal errungen; sind mithin Geist, Natur und Mensch, die drei realen Faktoren der einen Schöpfung, sowohl in ihrem Ansich d. i. nach ihrer wahren Beschaffenheit als in ihren Relationen zueinander und zu Gott durch die Wissenschaft aus ihrem bisherigen Dunkel in das helle Licht einer deutlichen Erkenntnis erhoben — und welcher Gelehrte aus alter und neuer Zeit hätte zur Lösung dieser gewichtigen und folgenreichen Aufgabe mehr beigetragen als der Wiener Philosoph Anton Günther mit seiner Schule! —, ist, sage ich, die vorher erwähnte Leistung endlich einmal vollbracht, so wird sich von dieser Bergeshöhe auch ein neues Licht über das Erlösungsfaktum nach allen vier Weltgegenden ergiefsen. Die Philosophie als Weltweisheit tritt dann, aber auch nur dann in Wahrheit in den Dienst der Theologie als Gottesgelehrtheit. Nicht zwar in dem scholastischen Sinne, dafs jene gegenüber dieser auf ihre Selbständigkeit verzichtete und sich zur Magd derselben degradierte; wohl aber in dem edlern, dafs von nun auch die Philosophie gegen die Person, das Leben und die Lehre des Erlösers, welche die Theologie des

positiven Christentums zu vertreten hat, sich nicht mehr feindselig erheben, sondern ihren grofsen Beitrag zum endgültigen und tiefsten Verständnisse jener erhabenen, Himmel und Erde umfassenden Gegenstände nicht schuldig bleiben wird. Und für den Fall, dafs die Theologie mit ihrer Auffassung und ihrem Verständnisse des Erlösungsfaktums mehr oder weniger im Irrtum sich befinden sollte — welcher Vernünftige könnte aber, angesichts der religiösen Zustände unter den heutigen christlichen Völkern, die Möglichkeit, ja die Wirklichkeit dieser Thatsache in Abrede stellen? — in diesem Falle, sage ich, wird die Theologie es selbst nicht unter ihrer Würde halten dürfen, von der Philosophie Belehrung anzunehmen und den Schlüssel sich in die Hand drücken zu lassen, welcher allein das Wunderschlofs des positiven Christentums dem Geiste des Menschen ganz und voll zu öffnen vermag. Denn weder ist die Philosophie, im Sinne der alten und neuen Scholastik, die Magd der Theologie, noch soll diese einer mehr oder weniger pantheistischen und dadurch im Prinzipe antichristlichen Philosophie die Schleppe tragen, wie ihr dies von vielen Seiten heutzutage angesonnen und bei manchen Theologen selbst nicht ohne Erfolg angesonnen wird. Beide Wissenschaften, Theologie und Philosophie, haben etwas Besseres und Würdigeres zu thun. Statt um die Frage: wer von ihnen die Herrin und wer die Dienerin sei, sich in die Haare zu fahren, sollen beide ihres hehren Berufes wieder eingedenk werden, Dienerinnen eines und desselben Herrn zu sein, welcher als Sohn Gottes im Anfange die Welt geschaffen und welcher in seiner Verbindung mit dem Menschen Christus Jesus die von ihm geschaffene Welt auch erlöst hat. Aber wird es der gelehrten Forschung in der Zukunft und vielleicht in naher Zukunft wirklich gelingen, das Schöpfungsfaktum in einem solchen Grade kund und offenbar zu machen, als notwendig ist, um von ihm aus auch das tiefste und relativ abschliefsende Verständnis des Erlösungsfaktums und damit des positiven Christentums zu gewinnen? So gewifs als der Mensch eine Seele oder einen Geist in sich birgt, der zu gründlicher und erschöpfender ontologischer und ethischer Selbsterkenntnis wie berufen so befähigt ist und dem diese in beiderlei Beziehung nicht ewig abhanden bleiben kann. Ist das Wort des grofsen Heidenapostels eine Wahrheit: *Τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ* (1 Kor. 2, 11); und hat der Geist dann ferner die Erkenntnis rücksichtlich seiner selbst in vollem Umfange einmal gewonnen, so wird und mufs diese ihn auch zu gleicher Erkenntnis seiner Mitkreaturen sowie Gottes hinüberführen. Und zwar Gottes nicht blofs als des Schöpfers sondern auch als des Erlösers der Welt, aus dem einfachen Grunde, weil die Erlösung ihre Wurzeln in die Schöpfung selber hineinsenkt und die Grofsthaten

Gottes in jener an die Grofsthaten anknüpfen und nach ihnen sich richten werden, welche er zuvor in der Schöpfung verwirklicht und welche die freie Kreatur durch den Mifsbrauch ihrer Freiheit, so viel an ihr liegt, vernichtet hat. Der Grund aber zu diesem herrlichen Tempel einer ebenso christlichen als Welt und Gott umfassenden Wissenschaft wird gelegt sein, sobald mit Günther zu reden, „die Idee der Kreation, keineswegs aber die pantheistischen Ideen von der Weltwerdung, als die Taborhöhe“ erkannt und festgestellt ist, auf welcher (allein) „der Mensch Christus Jesus seine Verklärung auch in der Wissenschaft feiern kann“. („Vorschule u. s. w.“ 2. Aufl. Wien. 1846 I, 31.) Und eben weil es so ist, so dürfen wir mit Fug und Recht in dieser Schrift auch den Unterbau erblicken, über dem sich mit der Zeit eine wahrhaft wissenschaftliche Erlösungstheorie schon erheben wird.

[**3.**] Bei Zeller: „Philosophie der Griechen“. 3. Aufl. I, 793 Anm. 1: *τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες. οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ᾽ ἀπ᾽ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται, καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι.*

[**4.**] Die Frage, ob Gott auch der Kreatur Kreationsmacht verleihen könne, wird z. B. eingehend behandelt von Thomas von Aquin. Er ist sachlich mit mir derselben Überzeugung. Sum. th. p. I. qu. XLV art. 5. trägt die Überschrift: Utrum solius Dei sit creare. Des Thomas Antwort ist sehr entschlossen. Sie lautet: Apparet, quod creare non potest esse propria actio nisi solius Dei. Und ebenso entschlossen widerspricht Thomas dem Avicenna, welcher behauptete, quod prima substantia separata creata a Deo creat aliam post se et substantiam orbis et animam ejus; et quod substantia orbis creat materiam inferiorum corporum, sowie dem Sentenzenmeister Petrus Lombardus, welcher der Meinung war, quod Deus potest creaturae communicare potentiam creandi, ut creet per ministerium, non propria auctoritate. Darauf erwidert der Aquinate kurz und bündig: Impossibile est, quod alicui creaturae conveniat creare neque virtute propria neque instrumentaliter per ministerium. Diese Gleichheit der Überzeugung in dem in Rede stehenden Punkte entspringt aber bei Thomas und mir aus ganz verschiedenen Gründen. Denn während dieselbe bei mir aus der Behauptung einer wahrhaften Wesens-Diversität zwischen Gott und Welt in allen ihren Faktoren hervorgeht, ist bezüglich des Thomas mit Anton Günther zu sagen, dafs es ihm in seinen philosophischen Überlegungen nicht gelungen, eine wesenhafte oder qualitative sondern nur eine quantitative oder graduelle Verschiedenheit von Gott und Welt

festzustellen und in seinem theologischen Lehrgebäude zu verwerten. Thomas als ein in aristotelischem Geleise dahinfahrender Philosoph ist trotz der bekannten Encyklika Leos XIII. vom 4. August 1879 aus einer pantheistischen oder wenigstens pantheisierenden Verhältnisbestimmung von Gott und Welt niemals herausgekommen. Es läfst sich das in seinen zahlreichen Schriften mit Händen greifen. Ich werde weiter unten geeigneten Orts den Beweis für diesen schwer wiegenden Vorwurf gegen den Aquinaten nicht schuldig bleiben.

[5.] „Meditationes de prima philosophia". Med. III. Hier schreibt Descartes: Nec putare debeo me non percipere infinitum per veram ideam, sed tantum per negationem finiti, ut percipio quietem et tenebras per negationem motus et lucis, nam contra manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti hoc est Dei quam mei ipsius; qua enim ratione intelligerem me dubitare, me cupere, hoc est, aliquid mihi deesse et me non esse omnino perfectum, si nulla idea entis perfectioris in me esset, ex cujus comparatione defectus meos agnoscerem? Das alles ist grundverkehrt; aber nicht weniger verkehrt ist der folgende Ausspruch, welcher etwas weiter unten sich findet. Superest tantum, ut examinem, qua ratione ideam istam (sc. Dei) a Deo accepi; neque enim illam sensibus hausi nec unquam non expectanti mihi advenit, ut solent rerum sensibilium ideae, quum istae res externis sensuum organis occurrunt vel occurrere videntur; nec etiam a me efficta est, nam nihil ab illa detrahere, nihil illi superaddere plane possum, ac proinde superest, ut mihi sit innata, quemadmodum etiam mihi est innata idea mei ipsius. Et sane non mirum est, Deum me creando ideam illam mihi indidisse, ut esset tanquam nota artificis operi suo impressa; nec etiam opus est, ut nota illa sit aliqua res ab opere ipso diversa, sed ex hoc uno, quod Deus me creavit, valde credibile est, me quodommodo ad imaginem et similitudinem ejus factum esse, illamque similitudinem, in qua Dei idea continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior, hoc est, dum in me ipsum mentis aciem converto, non modo intelligo me esse rem incompletam et ab alio dependentem remque ad majora et majora sive meliora indefinite aspirantem, sed simul etiam intelligo illum, a quo pendeo, majora ista omnia non indefinite et potentia tantum sed reipsa infinite in se habere atque ita Deum esse; totaque vis argumenti in eo est, quod agnoscam fieri non posse, ut existam talis naturae qualis sum, nempe ideam Dei in me habens nisi revera Deus etiam existeret.

Man sieht, die Erkenntnistheorie ging in den Tagen Descartes' bezüglich der allerwichtigsten Gedanken des Menschen z. B. des

Gottesgedankens, des Ichgedankens u. s. w. noch in den Kinderschuhen umher. Zwar giebt Descartes allenthalben zu erkennen, wie sehr er einsieht, welche reiche Früchte für die Wissenschaft von der vollständigen Ermittelung und Klarstellung des Entstehungs- oder Bildungsprozesses jener Gedanken im menschlichen Geiste zu erwarten seien; aber die Lösung des Problems zu geben oder auch nur einen nennenswerten Beitrag zu derselben zu liefern vermag er nicht. Was aber einem Descartes und seiner Zeit noch nicht gelingen wollte, nämlich: die Aufführung einer in allen wesentlichen Punkten vollständig ausgebauten Erkenntnistheorie oder der Nachweis, an welche Momente das Zustandekommen der mannigfaltigen Gedanken im Geiste und in der Sinnlichkeit des Menschen gebunden sei, — das kann in unserer Zeit nicht als eine unlösbare Aufgabe angesehen und behandelt werden. Ja die Erkenntnistheorie unseres sinnlichen Intellekts ist gegenwärtig, Dank den ungeheuern Fortschritten der Naturwissenschaften in unserm Jahrhundert, schon insoweit abgeschlossen, dafs sie uns einen deutlichen Einblick in das Verhältnis unserer sinnlichen Vorstellungen zu den materiellen Gegenständen der Aufsenwelt und dadurch in die wahre Beschaffenheit der letzteren eröffnet hat. Dieser Erkenntnistheorie der Sinnlichkeit füge man die des menschlichen Geistes noch hinzu, und es ist mit Sicherheit zu erwarten, dafs sie uns auch die objektive Beschaffenheit der nicht-sinnlichen Wesen, der geistigen Substanzen und Gottes erschliefsen und somit die Wissenschaft ihrem Endziele, der objektiven Erkenntnis alles Seienden, um einen bedeutenden Schritt näher führen wird.

[6.] Wie die vorhergehende Anmerkung beweist, hat Descartes die Genesis des Gottesgedankens im Geiste des Menschen keineswegs durchschaut und das nicht, weil es ihm vorher nicht gelungen, der Genesis des Ichgedankens auf den Grund zu sehen. Von mir ist in dem Frühern bewiesen worden, dafs dieser die Quelle aller sogenannten Kategorieen, namentlich die der Substanz und Ursache (Kausalität) sei. Wiewohl nun Descartes in seinem Urteile über Ursprung und Beschaffenheit des Ichgedankens zeitlebens in mannigfaltigen Irrtümern sich befunden, hat er nichtsdestoweniger über Ursprung und Beschaffenheit des Substantialitätsgedankens im Geiste des Menschen Aufschlüsse erteilt, die ihn als den geborenen Denker erkennen lassen und die für den Philosophen auch heute noch aller Beherzigung wert sind. Wir wollen sie in dem Folgenden kurz registrieren.

Descartes bringt den gewichtigen Gegenstand an verschiedenen Stellen seiner Hauptschriften zur Sprache. Er betont zunächst wiederholt die Unmöglichkeit, irgendeine Substanz unmittelbar wahr-

zunehmen, anzuschauen. Omnis res, cui inest immediate ut in subjecto sive per quam existit aliquid quod percipimus, hoc est, aliqua proprietas sive qualitas sive attributum, cujus realis idea in nobis est, vocatur substantia. Neque enim ipsius substantiae praecise sumptae aliam habemus ideam quam quod sit res, in qua formaliter vel eminenter existit illud aliquid quod percipimus sive quod est objective in aliqua ex nostris ideis, quia naturali lumine notum est, nullum esse posse nihili reale attributum (Rationes . . . . more geometrico dispositae. p. 86). Objekte unmittelbarer Wahrnehmung oder der Anschauung sind immer nur die Qualitäten, Eigenschaften, Accidentien der Substanzen, mit einem Worte: Erscheinungen. Notandum est, lumine naturali esse notissimum, nihili nullas esse affectiones sive qualitates atque ideo, ubicunque aliquas deprehendimus, ibi rem sive substantiam, cujus illae sint, necessario inveniri (Princ. phil. I, 11.). Hieraus leitet Descartes einen wichtigen methodologischen Grundsatz ab, nämlich den, daſs die Erkenntnis der Beschaffenheit einer Substanz nur aus der vorher gewonnenen Erkenntnis der Beschaffenheit ihrer Erscheinungen zu erreichen sei. Quum substantiam non immediate per ipsam cognoscamus sed per hoc tantum, quod sit subjectum quorundam actuum, valde rationi consentaneum est et usus jubet, ut illas substantias, quas agnoscimus esse subjecta plane diversorum actuum sive accidentium, diversis nominibus appellemus, atque ut postea, utrum illa diversa nomina res diversas vel unam et eandem significent, examinemus. (Obj. et resp. III. p. 94.) Auch die Art und Weise, wie der Geist des Menschen von den wahrgenommenen Erscheinungen zum Substantialitätsgedanken sich erhebt, wird von Descartes ebenso bestimmt als richtig schon angegeben; er bezeichnet dieselbe ausdrücklich als einen Schluſs. Non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit, sed facile ipsam agnoscimus ex quolibet ejus attributo, per communem illam notionem, quod nihili nulla sint attributa nullaeve proprietates aut qualitates. Ex hoc enim, quod aliquod attributum adesse percipiamus, concludimus aliquam rem existentem sive substantiam, cui illud tribui possit, necessario etiam adesse. (Princ. phil. I, 52.) Freilich hat der bewunderungswürdige Kopf die Natur dieses Schlusses in derjenigen Gedankenoperation, durch welche der Geist des Menschen sich selber als Substanz erfaſst, nicht durchschaut. Zwar erkannte er sehr deutlich, daſs der Ichgedanke oder das Selbstbewuſstsein des Geistes kein logischer Schluſs sein könne, aber daſs sich in dieser Gedankenbildung eine ganz andere Schluſsweise, die ontologische, offenbare, blieb ihm verborgen. Und daher erklärt er denn gerade an der Stelle, in welcher er das Selbstbewuſstsein in der Form des ego cogito ergo sum als logischen Schluſs abweist, das ergo in

seiner Formel gänzlich übersehend jenes freilich sehr verkehrt für eine einfache geistige (intellektuale) Anschauung. Quum advertimus nos esse res cogitantes, prima quaedam notio est, quae ex nullo syllogismo concluditur; neque etiam quum quis dicit, ego cogito ergo sum sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo, quod, si eam per syllogismum deduceret, novisse prius debuisset istam majorem, illud omne, quod cogitat, est sive existit, atqui profecto ipsam potius discit ex eo, quod apud se experiatur, fieri non posse, ut cogitet nisi existat. (Resp. ad II. obj. p. 74.) Hiermit war nun leider der richtige Einblick in die wahre Beschaffenheit des Selbstbewufstseins und damit in die Quelle des Substantialitätsgedankens für den Geist des Menschen wieder völlig verschüttet. Aber Descartes hatte doch so bedeutsame Winke gegeben, dafs die Nachfolger des grofsen Mannes bei sorgfältiger Beachtung desselben das Wahre und Richtige wohl hätten entdecken können. Allein was Kant von Hume das läfst sich mit mehr Recht von Descartes sagen: „das der Metaphysik von jeher ungünstige Schicksal wollte, dafs er von keinem verstanden wurde“ (S. W. III, 7). Und so kam es, dafs die durch Descartes ermöglichte Reform der Wissenschaft noch jahrhundertelang unterblieb, bis in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts Anton Günther auf ihn zurückgriff, den Selbstbewufstwerdungsprozefs des menschlichen Geistes vollkommen klar legte, in demselben den Ursprung des Substantialitäts- wie Kausalitätsgedankens nachwies und dadurch die philosophische Forschung wieder auf denjenigen Weg zurückführte, auf dem allein sie ihr hohes Ziel, die Herstellung einer vollkommen begründeten und zugleich vollkommen befriedigenden Welt- und Lebensansicht, erreichen kann und sicherlich auch in nicht allzu ferner Zukunft erreichen wird.

[6[a].] Fichtes S. W. V, 216. Man sieht aus d. a. St. zugleich deutlich, warum Fichte von seinem Standpunkte aus Gott als „eine besondere Substanz“ nicht zulassen konnte. Der Substanzbegriff fiel ihm nämlich in eins zusammen mit dem des Körpers. „Substanz“, sagt er, „bedeutet notwendig ein im Raum und der Zeit sinnlich existierendes Wesen.“ Und daher ist ihm „ein substantieller Gott notwendig ein im Raume ausgedehnter Körper, welche Umrisse man übrigens auch seiner Gestalt gebe“. (A. a. O. 216 u. 217.) Aber freilich! Fichte hat in seiner Spekulation auch niemals die Grundlage entdeckt, auf der stehend der Philosoph allein einen Einblick in die Substanz Gottes und deren Beschaffenheit gewinnen kann, nämlich den substantialen Dualismus von Geist und Natur in der Sphäre des endlichen Seins. Und so wenig er diesen erkannt, so wenig hat er die Merkmale oder Beschaffenheiten durchschaut, durch welche

Geist und Natur vor der forschenden Vernunft als kreatürliche Substanzen im Sinne des christlichen Kreationsbegriffes sich ausweisen. Oder wie hätte er sonst seine Gegner wiederholt in folgender Art herausfordern können? „Blofs folgender Wunsch an meine Gegner!“ schreibt er. „Möchte es ihnen doch gefallen haben, ... das von mir erbetene erste verständliche Wort darüber vorzubringen, was das doch eigentlich heifsen möge: Gott habe die Welt erschaffen und wie man sich eine solche Schöpfung zu denken habe? — inwiefern nur von der wirklichen Welt, von der Sinnenwelt . . . . die Rede ist. Möge es ihnen noch gefallen; möchten sie auf dieses erste verständliche Wort Preise aussetzen, doppelte, zehnfache Preise! So lange aber dieses einige Wort nicht vorgebracht wird, habe ich das Recht, dafür zu halten, dafs man seinen gesunden Verstand verlieren müsse, um wie sie an Gott zu glauben, und dafs mein Atheismus lediglich darin besteht, dafs ich meinen Verstand gern behalten möchte.“ (S. W. V. 215. Vergl. V, 180.) Und in der That ist hiermit der Nagel auf den Kopf getroffen. Geist und Natur müssen zuvor als wahrhafte Kreaturen beschworen sein, ehe der Denker in die Lage kommt, von ihnen aus Gott als den Kreator derselben und dann auch in seinem Ansich zu finden und zu begründen. Leider hat aber aufser Günther kaum einer der Nachfolger Fichtes für die Lösung der belangreichen Aufgabe einen nennenswerten Beitrag geliefert. Dagegen hat jener nicht nur ein verständliches Wort über die Kreatürlichkeit der Welt vorgebracht, sondern er hat das Schöpfungsfaktum in ein solches wissenschaftliches Verständnis erhoben, dafs von nun an in seinem Lichte auch die wissenschaftliche Erkenntnis Gottes und seines Verhältnisses zur Welt nicht mehr unmöglich erscheint. Dafür d. i. für die Wahrheit dieser Behauptung wird vorliegender Band sein Zeugnis nicht schuldig bleiben.

[7.] Leider ist Schopenhauer nicht der einzige Denker des neunzehnten Jahrhunderts, welcher den Kopernikus mit der physischen Astronomie gegen die Existenz des vom positiven Christentum verkündeten persönlichen, weltschöpferischen Gottes sowie gegen die dogmatischen Lehrsätze jenes überhaupt ins Feld führt. Zu unserer nicht geringen Verwunderung und unserm grofsen Bedauern begegnen wir demselben Verfahren u. a. auch bei einem Manne von bedeutenderer Gelehrsamkeit und nicht weniger Scharfsinn, als Schopenhauer sie besessen, bei dem weithin berühmten Berliner Professor und Akademiker Eduard Zeller. „Der jüdische Monotheismus bildet“, schreibt Zeller, die „gemeinsame Grundlage, wie des ältesten, so auch des heutigen Christentums; aber ist es seit Kopernikus noch möglich, sich die Gottheit an einem bestimmten Ort im Himmel wohnend vorzustellen, wie dies die christliche Kirche von Anfang an ganz un-

streitig gethan hat? Und doch steht und fällt mit dieser Vorstellung nicht blofs die Möglichkeit, dafs Christus sich in seinem Leibe zu Gott in den Himmel erhoben habe und von da wiederkehren werde, und eben damit auch die Möglichkeit seiner Auferstehung, sowie sich diese das Neue Testament denkt, sondern es entsteht überhaupt die Frage, ob die Menschheit dieser Gegenstand einer so ganz einzigen und aufserordentlichen göttlichen Fürsorge sein konnte, ob der Sohn Gottes vom Himmel auf die Erde herabkommen konnte, um als Mensch zu leben und zu leiden, wenn diese Erde nur ein Tropfen in dem unermefslichen Weltenmeer, nur einer unter den zahllosen Weltkörpern ist, von denen sich unmöglich annehmen läfst, dafs auf keinem derselben vernünftige Wesen ins Dasein getreten seien" („Vorträge und Abhandlungen". 1. Sammlung 2. Aufl. Leipzig 1875. S. 283 u. 284.) Stammen diese Äufserungen schon aus dem Jahre 1844 (Vgl.: „Jahrbücher der Gegenwart". 1844. Juni-Heft.), so hat der kenntnisreiche Gelehrte den Inhalt derselben doch auch in viel späterer Zeit als seine nach wie vor fest stehende Überzeugung immer wieder der Welt kund gegeben. So heifst es z. B. in der Abhandlung: „Der Prozefs Galileis" aus dem Jahre 1876: „Auch in ihren materiellen Ergebnissen war die kopernikanische Lehre für das kirchliche System höchst gefährlich. Wenn die Erde nicht mehr der Mittelpunkt der Welt ist, so ist auch das Christentum und die Kirche nicht mehr der Mittelpunkt der Weltgeschichte, so bleibt kein Ort mehr für den Himmel und die Hölle der christlichen Dogmatik; und wenn unser Planet nur ein Tropfen in dem Weltenmeer ist, werden seine Bewohner nicht mehr den Anspruch machen können, dafs die Gottheit zu ihnen allein herabgekommen sei, um als Mensch geboren zu werden, zu leben und zu sterben. Mit dem kopernikanischen System war mit einem Wort eine so durchgreifende Veränderung der Vorstellungen von der Welt und von der Stellung der Menschheit in derselben gefordert, dafs die bisherige Dogmatik durch dasselbe aufs tiefste und unwiderstehlichste erschüttert werden mufste, wie sie ja auch thatsächlich dadurch erschüttert worden ist" („Vorträge und Abhandlungen". 2. Sammlung. Leipzig 1877. S. 276). Und dieselben Gedanken, nur summarischer und kürzer zusammengefafst", äufsert Zeller auch wieder im Jahre 1877. „Es ist", lesen wir in seiner Arbeit „über Ursprung und Wesen der Religion", nicht blofs die Astronomie, welche mit den älteren Vorstellungen vom Weltgebäude auch der alten Dogmatik für eine ganze Reihe ihrer eingreifendsten Bestimmungen die materiale Grundlage entzogen hat, ... sondern unsere ganze Weltanschauung, unsere ganze Art, die Dinge zu betrachten und zu beurteilen, ist in den letzten Jahrhunderten eine andere geworden". (a. a. O. S. 76 u. 77.)

Nach dem, was wir im Texte gegen Schopenhauer gesagt, wird es nicht nötig sein, uns mit den ähnlichen Inkriminationen Zellers

lange zu befassen. Wir fragen nur wiederholt, was in aller Welt hat das System des Kopernikus mit „der materialen Grundlage“ des positiven Christentums zu schaffen? Freilich hat Kopernikus durch seine Entdeckung manchen Theologen und Philosophen seiner Zeit die Kreise verwirrt und die dogmatischen Überzeugungen derselben in ihrem Fundamente vielfach erschüttert. Aber ist denn die Dogmatik der Theologen mit der des positiven Christentums so ohne weiteres identisch? Und wenn jene zur Zeit des Kopernikus in grofser Zahl ihr dogmatisches Lehrgebäude zu dem ptolemäischen Weltsystem in so innige Beziehung gesetzt hatten, dafs der Schlag, den Kopernikus mit seiner epochemachenden Entdeckung gegen dieses führte, auch die theologische Dogmatik aufs empfindlichste treffen mufste, mufsten dann in gleicher Weise auch die grundlegenden und eingreifendsten Bestimmungen des positiven Christentums durch denselben berührt werden? Welches ist denn „die materiale Grundlage“ des letztern? Ist sie etwas anderes als die Behauptung der Wesens-Diversität oder des substantialen Dualismus von Gott und Welt und innerhalb der letztern die von Geist und Natur? Wer sieht aber nicht ein, dafs mit dieser „Grundlage“ das kopernikanische Lehrgebäude sehr gut zusammenbestehen kann und dafs demnach auch der gläubigste Christ kein Bedenken zu hegen braucht, dasselbe in seine Überzeugung aufzunehmen, nachdem Kopernikus, Galilei und die Forschung der nachfolgenden Jahrhunderte seine Wahrheit unwiderleglich bewiesen haben.

Um übrigens mit einem Worte noch einmal auf Schopenhauer zurückzukommen, so behauptet derselbe in den von uns angeführten Äufserungen u. a. auch, dafs jedes Wesen, welches als „Gott“ vorgestellt werde, unumgänglich als „ein persönliches Wesen“ zu denken sei. Stärker drückt er sich anderswo z. B. S. W. V, 204 darüber aus. „Ein unpersönlicher Gott“, heifst es hier, „ist eine blofse Professorenflause, eine contradictio in adjecto, ein leeres Wort, die Gedankenlosen abzufinden oder die Vigilanten zu beschwichtigen.“ Zwar sind wir der Ansicht, dafs die mafslosen Schimpfereien, welche Schopenhauer allenthalben und namentlich in der Abhandlung: „Über die Universitäts-Philosophie“, welcher die zuletzt mitgeteilten Aussprüche angehören, gegen die Professoren ausstöfst, in den meisten Fällen nur ihn selber kompromittieren, aber — sachlich ist die in Rede stehende Behauptung desselben vollkommen richtig. Ein unpersönliches Wesen, wie immer es sonst beschaffen sein mag, ist kein Gott und wer jenes dennoch so nennt, er sei Professor oder nicht, dem kann sicherlich nicht nachgerühmt werden, dafs er für seine Vorstellungen der richtigen und zutreffenden Bezeichnungen sich bediene. Gegen diese in der heutigen gelehrten Litteratur freilich sehr grassierende „Sprachverwirrung“ haben wir uns schon in unserm

„Emil Du Bois-Reymond u. s. w." S. 122 energisch zur Wehr gesetzt. Dem gegenüber stehen wir denn auch nicht an, Schopenhauer zu loben, weil er seinen ewigen substantialen Weltgrund, den (unpersönlichen) „Willen" als „Ding an sich" „Gott" zu nennen verschmäht und sein Lehrgebäude konsequent zum „Atheismus" entwickelt und ausgebildet hat. (Vergl. S. W. I, S. LI u. XCIX.)

[8.] Schopenhauer: S. W. I, 153 u. 154.

[9.] Descartes: Resp. ad V. obj., p. 66.

[10.] Über den im Texte behandelten und zuerst von Günther vollkommen richtig gefaſsten Begriff der Causa sui vergleiche die weitläufigeren Erörterungen in I, 182 f. Nr. 42. Wir haben denselben dort namentlich gegen Schopenhauers und Überwegs Angriffe in Schutz genommen.

[11.] Hegels durch und durch verkehrter, den pantheistischen Grundirrtum als Wahrheit ohne weiteres voraussetzender Unendlichkeitsbegriff wurde oben S. 40 f. ausführlich behandelt. Derselbe ist bei Hegels Vorgängern J. G. Fichte und Schelling, im wesentlichen unverändert, ebenfalls anzutreffen, sowie er auch bei einer ganzen Schar noch lebender Philosophen gefunden wird.

[12.] Die im Text mitgeteilte Stelle findet der Leser in Augustins bedeutender in den Jahren 401 bis 415 n. Chr. entstandener Schrift: De gen. ad litt. V, 18. Und in der umfassendsten Arbeit des groſsen Afrikaners, in seiner Schrift: De civitate Dei, welche, um das Jahr 413 begonnen, erst sehr allmählich gegen 426 n. Chr. zur Vollendung heranreifte, heiſst es wieder (XI, 10): Deus non aliquid nesciens fecit, quod nec de quolibet homine artifice recte dici potest; porro, si sciens fecit omnia, ea utique fecit, quae noverat. Ex quo occurrit animo quiddam mirum sed tamen verum, quod iste mundus nobis notus esse non posset nisi esset, Deo autem nisi notus esset, esse non posset. Einer ähnlichen Ausführung begegnet der Leser auch wieder in der aus dem Jahre 415 stammenden kleinen Abhandlung: „Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas". Es heiſst hier Kap. 8: Noverat ergo Deus omnia, quae fecit, antequam faceret. Non enim possumus eum dicere ignorata fecisse et ea non nisi facta didicisse, nescisse quid faceret sed scisse quod fecit. Hoc enim si de aliquo artifice homine diceremus, insipientissime saperemus. Noverat ergo ea facienda, non facta; noverat ut faceret, non quia fecerat. (Vergl. Gangauf: „Metaphysische Psychologie des heiligen Augustinus". Augsburg 1852. S. 99. Schon I, 403 u. 404 haben wir auf den

grofsen Wert dieses lehr- und kenntnisreichen Buches aufmerksam gemacht. In einem zum Teil scherzhaften Briefe an Veith aus dem Juni 1852 sagt auch Günther von dem Verfasser desselben, er „sei herzhaft wie ein Steinbock und trage mit vollem Recht den Namen Gangauf. Er (Günther) habe vor der Hand darin zwar nur genascht, aber das Wenige habe ihm schon grofses Vergnügen gemacht". Vergl. „Anton Günther". Eine Biographie von Peter Knoodt. Wien 1881. II, 114.) Freilich gewann Augustinus seine tief eindringende Erkenntnis von dem Verhältnisse der Weltkreatur zu Gott, ihrem Schöpfer, viel mehr von dem objektiven Standpunkte der Schriften des Alten und Neuen Testamentes aus, als von dem subjektiven einer von aller Offenbarung Gottes im Schriftworte absehenden völlig freien Forschung. Die Philosophie aber, welche ihm bei seinen religiösen Betrachtungen und theologischen Studien das Geleit gab und nach und nach zur Führerin wurde, war der Neuplatonismus. „Eine lange Zeit hindurch", schreibt mit Recht Johannes Huber: „Die Philosophie der Kirchenväter". München 1859. S. 238 „bewahrt er der neuplatonischen Philosophie eine dankbare Erinnerung. Nur weniger Änderungen (paucis mutatis), meint er, bedürfe es, und sie würden ihren Nacken dem unbesiegten einen König Christo beugen (Epist. 118 ad Diosc.); ja wenn sie noch einmal ins Leben zurückkehren könnten und würden die Wirkungen des Christentums in der Welt sehen, sie würden nach Änderung weniger Worte und Meinungen (paucis mutatis verbis atque sententiis) Christen werden, vorausgesetzt, dafs sie so vortreffliche Männer waren, als sie uns geschildert wurden (de vera religione c. 4.) Plato und Porphyrius sprachen, jeder einzeln, Ansichten aus, die, wenn sie solche einander mitgeteilt hätten, vielleicht beide zum Christentum geführt haben würden (de civ. dei XXII, 27). Keine Philosophenschule kam den Christen näher als die platonische, weshalb auch alle anderen aufserchristlichen religiösen und philosophischen Meinungen den ihrigen nachstehen (de civit. dei VIII, 5—9)". Wenn nun auch nicht zu leugnen ist, dafs, mit Huber zu reden, „die Ideen des Neuplatonismus auf Augustins Entwickelung heilsam eingewirkt haben" (a. a. O. S. 239.), so darf das, wofern die Wahrheit nicht verletzt werden soll, doch keineswegs ohne alle Einschränkung verstanden werden. Der Neuplatonismus war wohl dazu geeignet, einem Augustin die allmähliche Befreiung aus der Märchenwelt der Manichäer und aus der Skepsis der Akademiker zu erleichtern, aber sein Verständnis der metaphysischen Grundlagen des positiven Christentums hat er nicht nur nicht gefördert, sondern vielfach alteriert und beeinträchtigt. Das ersieht man namentlich, um nur ein Beispiel anzuführen, aus Augustins Lehre über die Wesenheit und Beschaffenheit Gottes. Oder spricht Augustin noch als christlicher Denker und nicht

vielmehr als neuplatonischer Philosoph, wenn er über die „Einfachheit“ (simplicitas) Gottes allenthalben in einer Weise sich ausdrückt, dafs dadurch alle Unterschiede in Gott z. B. der von Substanz (substantia) und Eigenschaft (qualitas) aufgehoben werden — excepto quod relative quaeque persona (sc. trinitatis) ad alteram dicitur. Fürwahr bei dieser Identifizierung von Substanz und Eigenschaft, von Leben, Erkennen, Wollen, Fühlen u. s. w. in Gott würde Augustin auch die Trinität als wirklicher Personen-Unterschied nicht behauptet haben, wäre sie ihm nicht als integrierender Bestandteil des christlichen Lehrbegriffs, dem er gläubig sich hingegeben hatte, überliefert worden. So heifst es denn in dem oben citierten Kapitel der civitas Dei von Gott: ideo simplex dicitur, quoniam quod habet, hoc est, excepto quod relative quaeque persona ad alteram dicitur. Nam utique Pater habet Filium, nec tamen ipse est Filius; et Filius habet Patrem nec tamen ipse est Pater. In quo ergo ad se ipsum dicitur, non ad alterum, hoc est quod habet, sicut ad se ipsum dicitur vivens, habendo utique vitam et eadem vita ipse est. Propter hoc itaque natura dicitur simplex, cui non . . . . aliud sit habens, aliud quod habet, sicut vas aliquem liquorem aut corpus colorem aut aer lucem sive fervorem aut anima sapientiam. Nihil enim horum est id quod habet, nam neque vas liquor est nec corpus color nec aer lux sive fervor neque anima sapientia est . . . Secundum hoc ergo dicuntur illa simplicia, quae principaliter vereque divina sunt, quod non aliud in eis est qualitas, aliud substantia, nec aliorum participatione vel divina vel sapientia vel beata sunt. Ceterum dictus est in scripturis sanctis Spiritus sapientiae multiplex (Sap. VII, 22), eo quod multa in se habeat, sed quae habet, haec et est et ea omnia unus est. Diese und ähnliche Aussprüche Augustins, die bei ihm zahllos sind (vergl. noch: Quae scientia Dei est, ipsa et sapientia, et quae sapientia, ipsa essentia sive substantia. Quia in illius naturae simplicitate mirabili non est aliud sapere, aliud esse, sed quod est sapere, hoc est et esse, sicut et in superioribus libris saepe jam diximus. A. a. O. XV, 13), laufen sämtlich darauf hinaus, in jeder der drei göttlichen Personen alle unterschiedlichen Momente zu tilgen, um sie dadurch als ein schlechthin Einfaches denken zu hönnen. Allein diese Art von Einfachheit macht jede der göttlichen Personen naturnotwendig zu einem caput mortuum der Abstraktion. Oder wo giebt es eine Vernunft, die aktuelles Leben und die in diesem Leben sich offenbarende Substanz im Ernste für unum et idem halten kann? „Leben“ ist immer und überall „Thätigkeit“, bei Gott absolute Thätigkeit d. i. Wirken aus und durch ihn selbst. Diese als solche setzt aber überall ein „Thätiges“ oder „Sich-Bethätigendes“ voraus, welches die „Substanz“ oder das „reale und kausale Prinzip“ genannt wird und welches als solches d. i. als die

Quelle all und jeder Lebensbethätigung mit dieser niemals, auch bei Gott nicht, schlechthin identisch sein kann. Und wie ist es denkbar, dafs die verschiedenen Lebensbethätigungen Gottes in ihm wieder schlechthin identisch sind? Wie kann in ihm „denken" und „wollen" ein und dasselbe sein? Entspricht diese Auffassung etwa dem Gottesbegriffe des positiven Christentums? Wird sie durch dessen Lehre von der „Einfachheit" Gottes gefordert? Sicherlich nicht. Denn wäre jene Behauptung des Augustinus wahr, so würde, um von vielem andern zu schweigen, z. B. der Weltgedanke in Gott auch unum et idem mit dem weltschöpferischen Willen Gottes sein müssen, während das Christentum ganz offenbar beide Lebensakte Gottes nicht als einen sondern als zwei ansetzt, indem erst durch den zweiten, den weltschöpferischen Willen Gottes, der erste, der Weltgedanke Gottes, aus der blofsen Form des Gedankens in die Realität und Substantialität um- und übergesetzt wurde. Man sieht: der abstrakte, alle Unterschiede in Gott auslöschende Gottesbegriff des Neuplatonismus wirkte auf Augustin nicht blofs fördernd sondern in mancher Beziehung auch nachteilig ein, so dafs gerade er vor allem es gewesen, welcher ihm das volle Verständnis des positiven Christentums und seiner über Gott und Welt sich verbreitenden grofsen Ideen erschwerte, ja teilweise unmöglich machte.

[**13.**] Goethes S. W. in 40 Bänden: Stuttgart und Tübingen. 1840. III, 75.

[**14.**] Vergl. I, 1 § 1.

[**15.**] Günther kommt auf den im Texte behandelten wichtigen Gegenstand oft zu sprechen. So behauptet er „Vorschule u. s. w." I, 338, dafs Gott „als Sein schlechthin, durch seine Selbstbestimmung zur Selbstoffenbarung, jede Voraussetzung ihres Seins als eines unbestimmten ursprünglich negiert und aufhebt und so dieselbe zur blofs formalen Voraussetzung (zur Leerheit) herabsetzt". Ferner a. a. O. II, 552: „Der Geist (des Menschen) kann sich, ist er einmal differenziert, nie mehr als Subjekt an sich (. . . . als unbestimmtes Prinzip) erfassen, wohl aber mufs er sich für seine (durch die Objektivierung vermittelte) Subjektivität als unbestimmtes — dieses Wort fehlt im Texte, offenbar aus einem Versehen sei es Günthers sei es des Setzers — Prinzip voraussetzen. Diese Voraussetzung aber ist im Absoluten eine ewig aufgehobene, leere oder irreale, darum aber noch keineswegs eine nichtige, weil sie doch eine formale ist, d. h. Gott denkt sie doch als Voraussetzung, wenn auch als eine von ihm ewig aufgehobene". Vergl. aufserdem a. a. O. II, 537.

[16.] Fichtes S. W. V, 187.

[17.] Zeller: „Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz" 2. Aufl. München 1875. S. 606.

[18.] A. a. O. S. 614 u. 615.

[19.] Der Ausspruch Jacobis, den wir im Auge haben, findet sich in der Schrift: „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung" (S. W. III, 384); er lautet wörtlich und vollständig so: „Es ist demnach das Interesse der Wissenschaft, dafs kein Gott sei, kein übernatürliches, aufserweltliches, supramundanes Wesen. Nur unter dieser Bedingung, nämlich, dafs allein Natur, diese also selbständig und alles in allem sei — kann die Wissenschaft ihr Ziel der Vollkommenheit zu erreichen, kann sie ihrem Gegenstande gleich und selbst alles in allem zu werden sich schmeicheln." Und warum läfst sich nach Jacobi das Dasein Gottes wissenschaftlich nicht beweisen? Weil „der Beweisgrund allemal und notwendig über dem ist, was durch ihn bewiesen werden soll; er begreift es unter sich, aus ihm fliefsen Wahrheit und Gewifsheit auf das zu beweisende erst herab, es trägt seine Realität von ihm zu Lehn". (III, 367.) Wenn demnach „das Dasein eines lebendigen Gottes sollte bewiesen werden können, so müfste Gott selbst sich aus etwas, dessen wir uns als seines Grundes bewufst werden könnten, das also vor und über ihm wäre, darthun, ableiten, als aus seinem Prinzip evolvieren lassen" (III, 368). Wer sieht nicht, dafs in dieser Argumentation der Erkenntnisgrund (ratio cognoscendi) eines Dinges mit dem Seinsgrunde desselben (ratio essendi) verwechselt ist! Gewifs! Wenn Gottes Dasein sich beweisen läfst, so mufs das, woraus es bewiesen wird, uns früher gewifs sein als jenes, denn aus ihm fliefst ja, mit Jacobi zu reden, „die Gewifsheit auf das zu beweisende erst herab". Aber mufs deshalb der Erkenntnisgrund für Gottes Dasein, also das vor diesem Gewisse auch vor und über Gott sein, so dafs nicht nur die Gewifsheit der Existenz Gottes für den denkenden Geist des Menschen sondern Gott selber aus jenem als aus seinem Prinzipe sich mufs evolvieren lassen? Mufs mit anderen Worten der Erkenntnisgrund für die Existenz Gottes zugleich auch der Grund sein, durch den und aus dem Gott selber das Dasein erhalten hat? Wer, der mit den Vermittelungen alles menschlichen Denkens und Erkennens nicht völlig unbekannt ist, möchte sich der Meinung Jacobis anschliefsen wollen! Hat denn das oft wiederholte Wort des Aristoteles, dafs das von Natur (d. i. der Existenz nach) Frühere nicht immer auch für uns (d. i. für unsere Erkenntnis) das Frühere sei, gar keine Bedeutung? (Vergl. die vielen von Zeller angezogenen Stellen:

„Philosophie der Griechen“ II², 2. Aufl. 1862. S. 138. Anm. 2.) So ist nach unserm Nachweise das erste, dessen der Geist des Menschen mit unbezweifelbarer Gewiſsheit im Gedanken sich bemächtigt, nichts anderes als er selbst. Die Selbstgewiſsheit des Geistes ist das Fundament und Prinzip aller und jeder andern Gewiſsheit. Und die Gewiſsheit des Geistes von der Existenz Gottes kann sich in jenem an die Selbstgewiſsheit nur anschlieſsen, sowie auch der Gottesgedanke dem Ichgedanken des Geistes nur nachfolgen, nicht aber auch vorhergehen kann. Der Geist wird auch, wie dargethan, seines Gottes gewiſs und sicher, sobald es ihm bei seinen wissenschaftlichen Bemühungen gelingt, der Genesis des Gottesgedankens in ihm auf den Grund zu sehen und zu erkennen, wie derselbe mit seinem eigenen Selbstbewuſstsein unzertrennlich zusammenhängt. Doch halt! Auch hierüber denkt Jacobi ganz anders als wir. „Denn die bloſse Deduktion nur der Idee eines lebendigen Gottes aus der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens führt so wenig zu einem Beweise seines wahrhaften Daseins, daſs sie im Gegenteil (das vollkommene Gelingen vorausgesetzt) auch den natürlichen Glauben an einen lebendigen Gott, zu dessen Vermehrung und Bekräftigung ein philosophischer Beweis gesucht wurde, notwendig zerstört, indem sie mit der gröſsten Klarheit einsehen läſst, wie jene Idee ein durchaus subjektives Erzeugnis des menschlichen Geistes, ein reines Gedicht ist, das er seiner Natur nach notwendig dichtet, das darum auch vielleicht, aber höchstens nur vielleicht eine Dichtung des Wahren und somit kein bloſses Hirngespinst, ebenso sehr und wohl noch mehr vielleicht aber auch ein bloſses Gedicht und somit wirklich nur ein Hirngespinst sein kann.“ (III, 368 u. 369.) Wer konnte diese Worte niederschreiben? Nur ein Mann, der in Kants Erkenntnistheorie keinen Irrtum zu entdecken wuſste und welcher infolge dessen Kant nachrühmte, daſs „er zuerst vollständig zu der klaren Einsicht von den Bedingungen, der Beschaffenheit und den scharf bestimmten Grenzen aller dem Menschen möglichen wissenschaftlichen Erkenntnis gelangt sei“. (III, 365.) Ja wohl! Unsere Metaphysik hat dargethan, was von dieser Behauptung zu halten ist. Treten aber in Kants Erkenntnistheorie die handgreiflichsten und folgenreichsten Irrtümer allenthalben zutage, so wird seine Unmöglichkeitserklärung eines Beweises für Gottes Dasein auch nicht ohne weiteres als Wahrheit geltend gemacht werden dürfen. Und ebenso wenig kann mit Jacobi behauptet werden, daſs „die Deduktion“ d. i. die vollständige Ergründung der Genesis und Beschaffenheit des Gottesgedankens im Geiste des Menschen nicht zu einem Beweise von dem Dasein (der objektiven Realität) Gottes hinführe, vorausgesetzt, daſs der Geist des Menschen nach seiner wahrhaften und wesentlichen Beschaffenheit zuvor sich selber gründlich

erkannt hat — eine Bedingung, die ohne alle Frage weder Kant noch Jacobi zu erfüllen gelungen ist. Denn bei wahrhafter Selbsterkenntnis findet sich der Geist im Gegensatze zu den ihm immanenten Erscheinungen nicht nur als Substanz, als Ding an sich selbst, sondern er findet sich auch als kreatürliche Substanz, somit auch Gott als seinen Kreator. Und ganz dieselbe Gewifsheit, mit welcher der Geist sich selber als kreatürliche Substanz im Gedanken ergriffen hat, kommt auch der Realität Gottes zu, weil er seine eigene Realität nicht aus einem von ihm blofs gedachten sondern nur aus einem real existierenden Gott ableiten und in demselben begründen kann. Doch genug hiervon, denn das alles ist oben einleuchtend bewiesen worden. Dagegen wollen wir noch einen Augenblik bei Jacobi verweilen. Trotzdem derselbe jeden wissenschaftlichen Beweis für das Dasein Gottes als möglich in Abrede stellt, behauptet derselbe dennoch die Möglichkeit und Wirklichkeit eines Wissens von Gott und göttlichen Dingen. „Wohl giebt es", schreibt er, „ein Wissen von dem Übernatürlichen, von Gott und göttlichen Dingen, und zwar ist dieses Wissen das Gewisseste im menschlichen Geiste, ein absolutes . . . . aber zu einer Wissenschaft kann dieses Wissen sich nicht gestalten" (III, 385 Anm.). Wie beschaffen aber ist dieses Wissen und woher stammt es? Es ist ein „aus der menschlichen Vernunft unmittelbar entspringendes Wissen" (a. a. O.); es stützt sich auf die „unmittelbare Auktorität der Vernunft", ist „durchaus ein Wissen ohne Beweise, ein unerborgtes Höheres, ein von Merkmalen unabhängiges Erkennen". (III, 367.) Und dieses unvermittelte und unmittelbare Wissen der Vernunft im Unterschiede von dem vermittelten und mittelbaren des Verstandes nennt Jacobi bald Glaube, bald Gefühl, Ahnung, Anschauung oder welcher anderen Bezeichnungen er sich dafür bedienen mag. Was werden aber wir von diesem „durchaus unerklärlichen" Vernunftwissen urteilen? Unsere Ansicht darüber ist schon lange vor uns von Lessing gegeben in dem bekannten Ausrufe: „Worte, lieber Jacobi, Worte! Die Grenze, die Sie setzen wollen (zwischen Beweisbarem und Unbeweisbarem, Erklärlichem und Unerklärlichem), läfst sich nicht bestimmen. Und an der andern Seite geben Sie der Träumerei, dem Unsinne, der Blindheit freies offenes Feld". (Jacobis S. W. IV [1], 71.)

[20.] Hier nur ein Beispiel Nachdem David Friedr. Straufs („Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft". Tübingen 1840 und 1841. 2 Bände.) „die kirchliche Ausbildung der Dreieinigkeitslehre" in seiner Art dargestellt, fährt er I, 460 wörtlich so fort: „Alle diese ungelösten Widersprüche wurden nun in dem sogenannten athanasianischen Symbol, das aber, wenn es nach dem Kirchenvater

benannt sein sollte, nach dessen Bestimmungen und in dessen Geiste es abgefaſst ist, besser das augustinische hieſse, in einen Knäuel zusammengedreht. Der Vater Gott, der Sohn Gott, der heilige Geist Gott: und doch nicht drei Götter, sondern nur einer. Der Vater allein durch sich selbst, der Sohn vom Vater gezeugt, der heilige Geist vom Vater und Sohne ausgehend: und doch in dieser heiligen Dreieinigkeit nichts früher oder später, nichts gröſser oder kleiner, sondern alle drei Personen sich vollkommen gleich. Fürwahr, wer das Symbolum Quicunque beschworen hatte, der hatte die Gesetze des menschlichen Denkens abgeschworen. Darum, wer selig werden will — schloſs das Symbol —, der denke also von der Dreieinigkeit." Das heiſst, kurzer Hand, jeden für einen Narren oder Dummkopf erklären, dem es mit dem Glauben an den dreieinigen Gott des positiven Christentums noch Ernst ist. Wir unserseits sind aber nicht willens, den einen oder andern Vorwurf auf uns sitzen zu lassen, wie der aufmerksame Leser unserer Erörterungen erkennen wird.

[21.] Was die heutigen Anhänger der Scholastik mit der Wissenschaft der neuern Zeit im Schilde führen, ersieht man sehr deutlich aus Stöckl: „Geschichte der neuern Philosophie von Baco und Cartesius bis zur Gegenwart". 2. Bände. Mainz 1883. Vgl. darüber des Verfassers Broschüre: „Stöckls Geschichte der neuern Philosophie".

[22.] Lessing behandelt den Gegenstand zunächst in der merkwürdigen, von Leibnizischen Gedanken beeinfluſsten, unvollendet gebliebenen kleinen Abhandlung: „Das Christentum der Vernunft" (S. W. von Lachmann und Maltzahn XI², 243 f.). Ich gebe hier von Lessings Auffassung der göttlichen Trinität aus derselben einen wörtlichen Auszug. „Gott hat von Ewigkeit her", sagt Lessing, „nur sich selbst denken können. Er kann sich (aber) nur auf zweierlei Art denken; entweder er denkt alle seine Vollkommenheiten auf einmal und sich als den Inbegriff derselben, oder er denkt seine Vollkommenheiten zerteilt, eine von der andern abgesondert und jede von sich nach Graden abgeteilt. Nun ist bei Gott vorstellen, wollen und schaffen eines. Man kann also sagen, alles, was sich Gott vorstellet, alles das schafft er auch. Dachte sich Gott (nun) von Ewigkeit her in aller seiner Vollkommenheit, so schuf er sich von Ewigkeit her ein Wesen, welchem keine Vollkommenheit mangelte, die er selbst besaſs. Dieses Wesen nennt die Schrift den Sohn Gottes, oder welches noch besser sein würde, den Sohn Gott. Einen Gott, weil ihm keine von den Eigenschaften fehlt, die Gott zukommen. Einen Sohn, weil unserm Begriffe nach dasjenige, was sich etwas vorstellt, vor der Vorstellung eine gewisse Priorität zu haben scheint .... Man kann dieses Wesen ein Bild Gottes

nennen, aber ein identisches Bild. Nun muſs (aber auch) die gröſste Harmonie zwischen zwei Dingen sein, welche alles miteinander gemein haben, das ist, zwischen zwei Dingen, welche zusammen nur eines sind. Zwei solche Dinge sind Gott und der Sohn Gott oder das identische Bild Gottes, und die Harmonie, welche zwischen ihnen ist, nennt die Schrift den Geist, welcher vom Vater und Sohn ausgeht. In dieser Harmonie ist alles, was in dem Vater ist, und also auch alles, was in dem Sohne ist; diese Harmonie ist also Gott. Diese Harmonie ist aber so Gott, daſs sie nicht Gott sein würde, wenn der Vater nicht Gott und der Sohn nicht Gott wären, und daſs beide nicht Gott sein könnten, wenn diese Harmonie nicht wäre, das ist: alle drei sind eines."

In dem vorgelegten Versuche erkennt man leicht das Bemühen, die kirchliche Lehre von der göttlichen Trinität auf scharf begrenzte Begriffe zu bringen und dadurch zu voller Deutlichkeit zu erheben. Daſs Lessing dieser Versuch nicht gelungen, ja nicht gelingen konnte, geht allein schon daraus hervor, weil der ganzen Abhandlung die Behauptung der Wesens-Identität und einer nur graduellen Verschiedenheit von Gott und Welt zu Grunde liegt. Die einfachen Wesen der Welt sind einem Lessing, ähnlich wie Leibniz, „gleichsam eingeschränkte Götter"; ihre Vollkommenheiten verhalten sich zu den Vollkommenheiten Gottes wie „Teile zu dem Ganzen" (a. a. O. S. 246). Wer aber die Welt einerseits in ihren beiden kreatürlichen Wesens-Gegensätzen von Geist und Natur und anderseits in ihrer Wesens-Diversität von Gott, ihrem Schöpfer, noch nicht allseitig und in der Tiefe begriffen hat, dessen Bemühen einer Konstruktion der göttlichen Trinität muſs immer und notwendigerweise fehlschlagen er kann nur ein mehr oder weniger verschrobenes Zerrbild derselben zustande bringen. Auch in Lessings Entwurf dringt das Unzutreffende, Schiefe und Verkehrte allenthalben zutage. Es ist dies, von vielem anderm abgesehen, allein schon daraus erkennbar, weil Lessing die Tkätigkeit oder den Akt, durch welchen Gott seinen ewigen Sohn und den, durch welchen er die Welt gesetzt hat, in ganz gleicher Weise als einen Schöpfungsakt behandelt, während doch von eigentlicher Schöpfung in der ganzen Abhandlung keine Rede ist. Ja mehr als das; Lessing hat, wie Leibniz und Spinoza, diejenigen Philosophen, mit denen jener am meisten sich beschäftigt und die auf ihn den nachhaltigsten Einfluſs geübt haben, dem Schöpfungsbegriffe in seiner wahrhaften ontologischen Bedeutung niemals während seines Lebens auf den Grund gesehen. Daher wird denn auch vollkommen erklärlich, daſs jener in einer seiner letzten und reifsten Schriften, der „Erziehung des Menschengeschlechts" aus dem Jahre 1780 den in der erwähnten jugendlichen Abhandlung aus den Jahren 1752 und 1753 unternommenen Versuch einer Konstruktion der göttlichen Trinität

fallen läſst, des heiligen Geistes gar keine Erwähnung mehr thut und den „Sohn Gottes“ mit der „Welt“ zu identifizieren scheint. Zwar schreibt Lessing auch hier (S. W X, 321 f.) Gott die „vollständigste Vorstellung von sich selbst“ zu „d. i. eine Vorstellung, in der sich alles befindet, was in ihm selbst ist“ und diese Vorstellung sei „ebenso notwendig wirklich“ als Gott selbst. „Freilich“, meint Lessing, „ist das Bild von mir im Spiegel nichts als eine leere Vorstellung von mir . . . . Aber wenn denn nun dieses Bild alles, alles ohne Ausnahme hätte, was ich selbst habe, würde es sodann auch noch eine leere Vorstellung, oder nicht vielmehr eine wahre Verdopplung meines Selbst sein? Wenn ich eine ähnliche Verdopplung in Gott zu erkennen glaube, so irre ich mich vielleicht nicht so wohl, als daſs die Sprache meinen Begriffen unterliegt; und so viel bleibt doch immer unwidersprechlich, daſs diejenigen, welche die Idee davon populär machen wollen, sich schwerlich faſslicher und schicklicher hätten ausdrücken können, als durch die Benennung eines Sohnes, den Gott von Ewigkeit zeugt.“ Aber eben dieser Sohn Gottes wird von Lessing etwas weiter unten identisch gesetzt mit „dem selbständigen Umfange aller göttlichen Vollkommenheiten, gegen den und in dem jede Unvollkommenheit des Einzelnen verschwindet“. Diese Definition des Sohnes Gottes paſst aber in der That, wie schon Zeller bemerkt hat („Geschichte der deutschen Philosophie“. S. 298) „weit eher auf die Welt als auf die zweite Person der Trinität“; sie bedeutet also nichts Geringeres als die Preisgebung der letztern im Sinne des positiven Christentums. Hiernach wird man beurteilen können, wie thöricht es ist, wenn Gideon Spicker in: „Lessings Weltanschauung“. Leipzig 1883. S. XII. schreibt: „Einen tüchtigen Anlauf, die Dreieinigkeitslehre spekulativ zu verwerten, hat Lessing in seinem Vernunftchristentum und in der Erziehung des Menschengeschlechts genommen“. Sagt Spicker denn nicht selbst ausdrücklich — und das mit Recht —, daſs Lessing „schon in früher Jugend, zwischen seinem zwanzigsten und dreiſsigsten Lebensjahre (1749—1759) die Welt- und Gottesanschauung des positiven Christentums preisgegeben und sich auf den Standpunkt des Pantheismus, „dieses Urgedankens (?!) der Menschheit“ erhoben habe?“ (S. 6.) Und war Lessing infolge dessen nicht auch der Ansicht, daſs „Gott weder einen Sohn habe, der ihm wesensgleich sei, noch daſs er die Welt geschaffen habe in theologisch-christlichem Sinne?“ (S. 15.) Hat also Lessing die christliche Dreieinigkeitslehre gar nicht festgehalten und gar nicht festhalten wollen, wie hat er dann „einen tüchtigen Anlauf nehmen hönnen, sie spekulativ zu verwerten“? Fürwahr! so kann nur ein Mann schreiben, der, wie so mancher andere Schwärmer, wähnt, der (dogmatische) Lehrbegriff des positiven Christentums habe sich schon überlebt und es sei jetzt die Zeit da, ihn durch „die Re-

ligion der Zukunft", als welche Spicker „den individualistischen Pantheismus" bezeichnet, zu ersetzen (S. 11). Die Leser unserer Metaphysik wissen, was sie von solchen Religions- und Weltverbessern zu halten haben; sie gehören ohne weiteres zu den Lockvögeln, die nur Gimpel auf ihren Leimruten festhalten können."

[23.] Wir sagen hier nicht, wie bei der Kreatur, Substanz und „Accidenz", weil es in der unendlichen Substanz oder Gott „Accidentien", wofern das Wort nach dem strengen Sinne seiner etymologischen Ableitung genommen wird, nicht giebt, nicht geben kann. Accidenz, von dem lateinischen accidere (ad-cadere), drückt aus, daſs die der Kreatur infolge ihrer Differenzierung immanent werdenden Erscheinungen nicht reine Selbstsetzungen der Kreatur, sondern nur solche Setzungen derselben sind, welche sie allein in Wechselwirkung mit anderm substantialen Sein in sich hervorzurufen imstande ist. Zwar darf der Ausdruck auch nicht so verstanden werden, als ob die mannigfaltigen Erscheinungen oder Zustände als Lebensäuſserungen der Kreatur dieser von auſsen „zufielen" oder gleichsam zugeworfen würden, ohne daſs zur Erzeugung derselben in ihr ihre eigene Mitthätigkeit erfordert würde. Das ist schlechterdings nicht möglich, wie unsere bisherigen Erörterungen zur Genüge erwiesen haben. Dagegen zeigt das Wort Accidenz allerdings an, daſs keine Kreatur von den Erscheinungen, Zuständen oder Lebensäuſserungen, welche sie wie aus einer unerschöpflichen Quelle fort und fort aus sich heraussetzt, auch die alleinige Ursache ist, sondern nur die Mitursache derselben nach vorher gegangener Reception fremder Einwirkungen. Dieser letzteren bedarf nun aber der Unendliche zur Erzeugung seines Lebens in keiner Weise. Reine Aktualität oder Energie, wie die unendliche Substanz ist, setzt sie auch alles, was in ihrem Differenzierungsprozesse in sie eintritt, durch absolute d. i. von jeder fremden Einwirkung schlechthin unabhängige Selbstthat und eben deshalb kann bei ihr wohl von Erscheinungen oder Zuständen im Unterschiede von der Substanz, nicht aber auch von „Accidentien" in dem eigentlichen Sinne die Rede sein.

[24.] Aus unserer obigen Darstellung geht hervor, daſs auch die Thesis, der Vater, nicht auſserhalb des trinitarischen Prozesses steht, sondern als erstes substanziales Moment in demselben auftritt. Zwar ist der Vater die ursprüngliche unendliche Monas, aber nicht sie als solche d. i. vor dem und ohne den Dreifaltigkeitsprozeſs, sondern indem diese mittels Total-Emanation den Sohn setzt, denn eben dadurch, daſs die ursprüngliche Monas diesen Akt vornimmt oder von Ewigkeit her vorgenommen hat, ward sie zum Vater. Daher läſst sich auch nicht sagen, daſs die ursprüngliche Monas als

solche den Sohn gezeugt hat, sondern der Vater ist der Zeugende, da jene in der und durch die Zeugung des Sohnes zum Vater sich aufhebt. Ebenso beantwortet Knoodt die gegen Clemens, zur Zeit einer der erbittertsten Gegner Günthers, aufgeworfene Frage: „Kann das unbestimmte Sein oder das Sein in seiner schlechthinigen Gegebenheit als solches dem Vater als solchem identisch gesetzt werden, auch nur logisch?“ mit den Worten: „So gewifs nicht, als der Vater nicht als dem Prozesse, auch nicht einmal „logisch“ vorhergehend, weil nicht ohne den Prozefs, in (welchem) und durch welchen er sich als Vater verwirklicht, gedacht werden kann.“ („Günther und Clemens“. I, 122.) So viel zur Erläuterung des im Texte Vorgetragenen. Was nun aber den von mir gegen Günther erhobenen Vorwurf angeht, so will ich die Begründung desselben an folgende Stelle aus „Vorschule u. s. w.“ II, 535 u. 536 anknüpfen.

„In einem Realprinzipe, das als ein absolutes für seine Scheidung und Unterscheidung rein auf sich angewiesen ist, kann die Scheidung nur darin bestehen, dafs das Prinzip . . . . sich als solches entgegensetzt ihm selber, so dafs zunächst Prinzip dem Prinzipe gegenübersteht. Und jetzt erst durch die Wechselbeziehung beider aufeinander, wird das sich scheidende zum unterscheidenden Prinzipe d. h. zum Selbst oder Subjekte (Person), weil es an dem von ihm geschiedenen (gesetzten) sein Objekt, aber auch dieses zugleich am Subjekte sein Objekt hat, wodurch jenes selbst zum Subjekte wird. Diese gegenseitige Beziehung macht beide Prinzipe auch zu denkenden Prinzipen; ja selbst, wenn sie diese ihre beziehende und unterscheidende Thätigkeit auf sich selber als Prinzipe zurückführen und darin eine Unterscheidung zwischen Erscheinen und Sein vollziehen, zu selbstbewufsten Substanzen, zu wirklichen persönlichen Wesen dort wie hier. Durch beide Beziehungsweisen ist auch bereits der Unterschied zwischen beiden Prinzipen aufgehoben, da beide sich jetzt als Subjektobjekte nach innen und nach aufsen allseitig besitzen; nach aufsen, weil jedes der beiden an dem andern sein Objekt und an ihm selber sein Subjekt hat; nach innen aber, weil jedes als Sein und Erscheinen sich selber Subjekt und Objekt ist.“

Der aufmerksame Leser dieser Aussprüche wird leicht entdecken, worin Günthers Auffassung von der meinigen abweicht; es wird ihm aber auch das Unrichtige und zum Teil Widersprechende von Günthers Ansicht nicht entgehen können.

Auch nach Günther scheidet (differenziert) das absolute Realprinzip sich dadurch, dafs „das Prinzip . . . . sich als solches ihm selber entgegensetzt, so dafs zunächst Prinzip dem Prinzipe gegenüber steht“. Gut! Nun aber kommt die Abweichung von mir.

Denn nach Günther hat jetzt jedes der beiden Prinzipe (nicht, wie ich behaupte, an der ihm immanenten reinen Aktivität, sondern) an dem andern Prinzipe sein Objekt (den Gegenstand seiner unmittelbaren Wahrnehmung) und durch Beziehung des andern Prinzips auf sich wird jedes derselben zu einem unterscheidenden oder denkenden Prinzipe d. i. zu einem Selbst oder Subjekte oder zur Person. Das ist ganz genau Günthers Ansicht, die bei ihm auch anderswo oft wiederkehrt. Allein wäre es so, würde also der Vater zu einem persönlichen seiner selbst bewufsten Prinzipe dadurch sich steigern, dafs er den aus ihm emanierten Sohn auf sich beziehe, so wäre offenbar die Setzung des Sohnes vonseiten des Vaters dem Selbstbewufstwerden des letztern wenigstens logisch auch als vorhergehend zu denken; beides fiel nicht mehr in einem einzigen und selbst logisch schlechthin unteilbaren Momente in Eins zusammen. Damit wäre aber das lumen de lumine des kirchlichen Symbols in voller Strenge nicht mehr zu halten. Vielleicht hat Günther selbst so etwas gefühlt. Denn er läfst ja in der obigen Stelle die beiden ersten Faktoren der Gottheit auch dadurch wieder „zu selbstbewufsten Substanzen, zu wirklichen persönlichen Wesen" werden, dafs ein jeder derselben „seine beziehende und unterscheidende Thätigkeit auf sich selber als Prinzip zurückführt und darin (in und an ihm selber) eine Unterscheidung zwischen Erscheinen und Sein vollzieht". In dieser Erklärung scheint das Richtige durch, nur wird es nicht klar und scharf genug ausgesprochen. Jedem der beiden in Rede stehenden Prinzipe (und ebenso dem dritten, dem heil. Geiste) ist als einem rein aktiven Prinzipe die Scheidung (nicht Trennung) in Sein und Erscheinen immanent. Jedes derselben erhebt sich auch zur Unterscheidung dieser Scheidungsmomente, indem es als Sein (Substanz) die ihm immanente Erscheinung, die reine Aktivität, unmittelbar wahrnimmt, die wahrgenommene auf sich als ihren (ausschliefslichen) Real- und Kausalgrund zurückbezieht und dadurch seiner selbst nach den beiden ihm gleich wesentlichen Seiten im Ichgedanken bewufst wird.

[25.] Wenn das im Text angeführte athanasianische Symbol von der „katholischen" Religion spricht, so ist selbstverständlich, dafs dabei nicht an die „römische" Kirche, am allerwenigsten in derjenigen Gestalt zu denken ist, welche Pius IX. durch die dogmatischen Deklarationen vom 18. Juli 1870 dieser gegeben hat. In dem Symbolum ist „katholisch" identisch mit „ökumenisch" (οἰκουμενική) oder „allgemein" (universalis) und die katholische Religion ist ihm die christliche Religion in demjenigen Umfange dogmatischer Lehrbestimmungen, wie derselbe von der Universalkirche vor der Trennung des Orients von dem Occidente als zum Wesen des positiven Christen-

tums gehörig bekannt wurde. Dafs mit dieser Universalkirche, der una sancta catholica et apostolica ecclesia des nikäno-konstantinopolitanischen Symbolums, die heutige römische Kirche nicht identisch ist, und dafs namentlich die dogmatischen Lehrbegriffe beider sich keineswegs decken, so manches Hinterlassenschaftsstück die römische Kirche aus der Universalkirche auch noch in ihrem Besitze haben mag, das alles kann nach meiner Überzeugung seit dem 18. Juli 1870, dem dies nefastus der römischen Kirche, keinem, der Augen hat zu sehen, mehr zweifelhaft sein.

[26.] Schon Augustinus gebraucht das Wort natura allenthalben gleichbedeutend mit substantia oder essentia. Die Alten hatten nach seiner Angabe die beiden letzteren Worte noch nicht, sondern, was man später mit substantia oder essentia bezeichnete, nannten sie nur natura. Man vergleiche z. B. Stellen wie folgende. Nulla natura, in quantum natura est, malum est. (Contra Jul. Pelag. I, 8 Nr. 37.) Oder: Omnis natura, in quantum natura est, bonum est. (De natura boni contra Manich. Kap. 1.) Oder: Omne, quod naturaliter est, bonum est. Omnis itaque natura bona est (l. c. cap. 19). Zur Rechtfertigung unserer letzten Bemerkung führen wir folgende klassische Stellen an. Nam et ipsa natura nihil est aliud quam id, quod intelligitur in suo genere aliquid esse. Itaque ut nos jam novo nomine ab eo, quod est esse, vocamus essentiam, quam plerumque substantiam etiam nominamus, ita veteres, qui haec nomina non habebant, pro essentia et substantia naturam vocabant. (De mor. Manich. II, 2 Nr. 2.) Und: Omnis natura bona est; naturam voco, quae et substantia dici solet. (De libero arbitrio III, 13 Nr. 36.)

[27.] Vergl. S. 445f. Nr. 12. Ferner Liebermann a. a. O. II, 21: „Attributa divina realiter unum sunt cum essentia, seu in Deo nulla admitti potest realis distinctio“. II, 25: „Jam superiore capite a nobis confectum et probatum fuit, in Deo nullam esse distinctionem attributorum sed omnia unum idemque esse cum divina natura, verum cum intellectus noster sit angustior, quam ut uno aspectu naturam Dei integram intueri possit, inde fit, ut eam veluti in partes dividat (?!), quas seorsum contemplatur.“ II, 28: „In Deo non est compositio ex essentia et attributis, quia, ut jam probatum est, attributa nec ab essentia nec inter se realiter distinguuntur“. Der gleichen Auffassung begegnen wir bei zahllosen Theologen. So finden wir, um wenigstens noch ein Beispiel aus neuerer Zeit anzuführen, bei dem ehemaligen Bischofe von Paderborn, Dr. Conrad Martin, in dessen „für höhere Lehranstalten“ geschriebenem „Lehrbuch der katholischen Religion“. 11 Aufl. Mainz 1862 folgende Ausführungen. „Die Eigenschaften, die Gott beigelegt werden“, heifst es II, 7, „sind von seinem

Wesen selbst nicht verschieden. Gott ist nicht etwa gütig, weil er teil an der Güte hätte, so dafs er gütig wäre durch die Güte, die er selbst nicht wäre, denn was er ist, ist er durch sich, und er ist mithin auch durch sich die Güte, und folglich ist er die Güte an sich, so dafs die Güte seine eigene Wesenheit ist. Ebenso verhält es sich auch mit allen seinen übrigen Eigenschaften, sie alle sind ein und dasselbe mit seinem Wesen". Nichtsdestoweniger wird von Martin auf derselben Seite bemerkt: „Zwar sind die verschiedenen Namen, wodurch wir die Eigenschaften Gottes benennen, keineswegs gleichbedeutend; wir bezeichnen vielmehr durch die Allmacht Gottes etwas anderes als durch die Allwissenheit Gottes . . . ."; doch wird dieser an sich richtige Satz sofort wieder aufgehoben, denn Martin fährt fort: „aber was für unsere beschränkte und stets einseitige Auffassung auseinander liegt (verschieden ist), ist in Gott eins". Dem wird dann am Schlusse der Seite noch hinzugefügt: „Übrigens folgt die Lehre, dafs die Eigenschaften, die wir Gott beilegen, in Gott selbst nichts Verschiedenes sind, unmittelbar aus der Lehre, dafs die Eigenschaften Gottes von seinem Wesen nicht verschieden sind, da das Wesen Gottes selbst höchst einfach ist und eine Verschiedenheit nicht zuläfst." Und nun stöfst der Leser II, 8 auf folgende wunderliche Erörterung. „Alle geschöpflichen Dinge sind zusammengesetzt, in gewissem Sinne selbst die geistigen (?!) Geschöpfe, die, wenn auch nicht aus verschiedenen materiellen Teilen, doch aus Sein und Wesenheit (?!), aus Wesenheit und Eigenschaften (?!), aus Eigenschaften und Thätigkeiten oder Zuständen zusammengesetzt (?!) sind. Diese Zusammensetzung ist eine Unvollkommenheit, die von Gott weggedacht werden mufs. Gott ist das einfachste Wesen."

Was sollen wir zu solchem Räsonnement sagen? Ist Gott wirklich in der Art ein einfaches Wesen, dafs es in ihm schlechterdings gar keine unterschiedlichen Momente (realis distinctio) giebt, wie kann man dann noch überhaupt als einen lebendigen Gott ihn denken? Hat denn Leben nicht notwendigerweise ein Prinzip des Lebens zur Voraussetzung? Und verhält sich dieses zu jenem nicht wie die Ursache zu ihrer Wirkung, das Sein zu seiner Erscheinung? Können aber beide in der That nicht, wie es bei Gott allerdings geschehen mufs, als voneinander schlechthin inseparabel, sondern können sie auch im Ernste als schlechthin identisch gesetzt werden? Wenn der Sohn Gottes in der Person Jesu Christi einst die Worte sprach: *ὥσπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, οὕτως ἔδωκε καὶ τῷ υἱῷ ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ* (Joh. 5, 26) oder, wenn es vom Logos Gottes heifst: *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* (Joh. 1, 4), liegt denn in diesen und ähnlichen Aussprüchen auch nur die geringste Andeutung, dafs Gott und das Leben Gottes schlechterdings ein und dasselbe sind? Und wie läfst sich die altchristliche Lehre von der

Trinität, damit aber auch die Lehre von der Person und dem Werke des Erlösers noch aufrecht halten, wenn das, was unsere Theologen uns einreden wollen, wahr wäre, nämlich dieses, dafs in Gott unterschiedliche Momente gar nicht vorkämen? Freilich können jene für ihre Behauptung auf erlauchte Vorgänger sich berufen. Wir haben als einen solchen schon kennen gelernt, Augustinus; ein anderer ist der Fürst unter den Scholastikern, Thomas von Aquin aus dem 13. Jahrhundert. So schreibt Thomas, um nur eines anzuführen, in 1. Boet. de trin. I, 3 fol. 117b. sqq. (ed Ven. 1593) . . . . Dicendum, quod quidam dixerunt, quod primum, quod a mente humana cognoscitur etiam in hac vita, est ipse Deus, qui est veritas prima, et per hunc omnia alia cognoscuntur. Sed hoc aperte est falsum, quia cognoscere Deum per essentiam est hominis beatitudo, unde sequeretur, omnem hominem beatum esse. Et praeterea cum in divina essentia omnia, quae dicuntur de ipsa, sint unum, nullus erraret circa ea, quae de Deo dicuntur, quod experimento patet esse falsum. Aber statt die in Rede stehende Lehre unbesehen in die Theologie der neuern Zeit herüberzunehmen, hätten die Bebauer derselben die Frage nach dem Ursprunge jener nicht unterlassen sollen. Vielleicht wäre ihnen dann ein Licht darüber aufgegangen, dafs dieselbe nicht den Offenbarungsurkunden des positiven Christentums, sondern dem keineswegs stets förderlichen Einflusse entstammt, welche in der Patristik und Scholastik die im Prinzip antichristliche Philosophie der Griechen, namentlich die des Plato und des Aristoteles, auf das wissenschaftliche Verständnis des Christentums und seines Lehrbegriffes geübt hat. Aus dem Gesagten dürfte auch einleuchten, wie sehr und an wie vielen Punkten die Theologie der Gegenwart noch reformiert werden mufs, ehe sie uns die Lehrbegriffe des positiven Christentums in unverfälschter Reinheit zum Bewufstsein bringt und ehe die Hoffnung auf eine endgültige dauerhafte Versöhnung der Theologie und Philosophie, der Glaubens- und der Vernunftwissenschaft in Erfüllung gehen wird.

[28.] Vergl. Anmerkung 27.

[29.] Liebermann l. c. pag. 122: „Deum unum esse et simplicissimum lib. I multis argumentis confecimus, idque vel ratio ipsa demonstrat et apud omnes Christianos in confesso est. Ergo omnem omnino compositionem aut collectionem ab eo excludi necesse est, hanc autem sola specifica unitate non excludi cuilibet rem attentius consideranti patet. Nam si tres naturae forent, improprie tantum unus diceretur Deus; re autem tres haberentur dii, non secus ac Petrus, Paulus et Andreas tres homines sunt.“

Schon aus diesen Worten ersieht man sehr deutlich, dafs Liebermann überall da, wo von der Einheit des Wesens (der substantia oder natura) Gottes in der Dreiheit der göttlichen Personen die Rede ist, immer nur eine zweifache Art von Einheit vor Augen schwebt. Einheit ist ihm entweder eine „numerische" (una eademque individua natura) oder eine „spezifische" (specifica unitas), wie z. B. eine und dieselbe Natursubstanz in mehreren Individuen derselben Art verschieden spezifiziert oder individualisiert auftritt. Die spezifische Einheit einer Substanz hat demnach die Geteiltheit der letztern zur Voraussetzung, und jene kann und darf nur von der geschaffenen Natursubstanz behauptet werden. Da also nach christlicher Weisung die Einheit des Wesens oder der Substanz Gottes in der Dreiheit der göttlichen Personen eine „spezifische" Einheit nicht ist und nicht sein kann, so bleibt unserm Theologen ohne weiteres auch nichts anderes übrig als zur numerischen oder Zahl-Einheit sich zu bekennen und die so bestimmte als Lehre der historischen Offenbarung zu verkünden. Denn Liebermann hat von einer dritten Art von Einheit, die, weil sie zwei Total-Emanationen der göttlichen Substanz zur Grundlage hat, sowohl von numerischer als spezifischer Einheit wesentlich verschieden ist und die wir als die bei Gott allein zutreffende behaupten, auch nicht die leiseste Ahnung. Und der Grund hierfür ist nur in dem mangelhaften Verständnisse zu suchen, welches Liebermann über den endlichen Geist und die endliche Natur, ihre Wesens-Verschiedenheit und ihre wesentlich verschiedenen Differenzierungsprozesse, sowie über deren Verhältnis zu Gott, der unendlichen Substanz, gewonnen hat. Das kann man ihm nun freilich nicht zum Vorwurfe machen, denn keiner kann seiner Geisteslänge eine Elle zusetzen. Was man dagegen Liebermann und vielen anderen Theologen gar sehr zum Vorwurfe machen mufs, ist dieses, dafs ihnen ein Zweifel an der Schärfe und Weite ihres eigenen Blicks gar nicht in den Sinn kommt und dafs sie infolge dessen eine Konstruktion der Trinität, die nur ihrer Kurzsichtigkeit entspringt, ohne jedes Bedenken auf Rechnung der göttlichen Offenbarung setzen.

[30.] Von den von Liebermann mitgeteilten Väterstellen hier nur zwei, zum Beweise dafür, dafs durch dieselben unsere Auffassung der göttlichen Trinität nicht getroffen wird. Aus Hilarius lib. IV. de trinitate wird angeführt: absolute Pater Deus et Filius Deus unum sunt, non unione personae sed substantiae unitate. Hier wird offenbar die Einheit der göttlichen Substanz betont; welcher Art aber diese Einheit sei, ob eine numerische oder spezifische oder triplizierte in dem von uns behaupteten Sinne, darüber enthalten die Worte selbst nicht die leiseste Andeutung. Und ebenso verhält es

sich mit dem aus **Augustinus** de trin. XV, 23 ausgehobenen Ausspruche. Er lautet: In illa summa trinitate, quae incomparabiliter rebus omnibus antecellit, tanta est inseparabilitas, ut, cum trinitas hominum non possit dici unus homo, in illa unus Deus et dicatur et sit; nec in uno Deo sit illa trinitas sed unus Deus. Indessen wollen wir nicht behaupten, daſs die Väter alle oder auch nur zum Teil unsere Auffassung der göttlichen Trinität in voller Klarheit ebenfalls schon gewonnen haben. Das Verständnis Gottes und seines Lebens ist wesentlich bedingt durch die Fortschritte, welche der wissenschaftliche Geist in dem Weltverständnisse macht und wer wollte leugnen, daſs dieses gegenwätig ein ungleich tieferes und umfassenderes ist, als dasselbe zur Zeit eines Hilarius und Augustinus errungen war! Was wir daher sagen wollen, ist nur, daſs die von Liebermann ins Feld geführten Väter gegen die Richtigkeit unserer Ansicht von der göttlichen Trinität nichts beweisen. Und ganz dasselbe gilt auch von den von Liebermann ausgehobenen Aussprüchen des Neuen Testaments. Angeführt werden von dem römischen Theologen nach der Vulgata nur Matth. 28: Baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. 1 Joan. 5: Hi tres unum sunt. Joan. 10: Ego et Pater unum sumus. Joan. 17: Mea omnia tua sunt et tua mea sunt. Diesen Aussprüchen wird dann noch ein et multa alia hinzugefügt, und nun ist der Schriftbeweis für die vorgetragene Lehre von der numerischen Einheit des göttlichen Wesens nach der Meinung Liebermanns erbracht. Und doch steht in dem aus der Schrift Mitgeteilten auch nicht eine Silbe, die als Stütze für jene Lehre verwertet werden könnte. Ich meinerseits kann nicht umhin, ein solches Verfahren als ein leichtfertiges zu bezeichnen und bin der Ansicht, daſs sich in dieser Art ohne Schwierigkeit jeder nur denkbare Unsinn aus der Schrift beweisen läſst.

[**31.**] Zur Orientierung unserer Leser lassen wir hier den Wortlaut des Konzilsdekrets in seiner ganzen Ausdehnung folgen. Damnamus ergo et reprobamus libellum seu tractatum, quem Abbas Joachim edidit contra Magistrum Petrum Lombardum, de unitate seu essentia Trinitatis, appellans ipsum haereticum et insanum, pro eo quod in suis dixit sententiis, quoniam quaedam summa res est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et illa non est generans neque genita neque procedens, unde asserit, quod ille non tam Trinitatem quam quaternitatem astruebat in Deo, videlicet tres personas et illam communem essentiam quasi quartam: manifeste protestans, quod nulla res est, quae sit Pater et Filius et Spiritus Sanctus, nec est essentia nec substantia nec natura, quamvis concedat, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt una essentia, non substantia, unaque natura, verum unitatem hujusmodi non veram et propriam sed quasi collecti-

vam et similitudinariam esse fatetur, quemadmodum dicuntur multi homines unus populus. . . . . Nos autem sacro approbante Concilio credimus et confitemur cum Petro Lombardo, quod una quaedam summa res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quae veraciter est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, tres simul personae et singillatim quaelibet earundem. Et ideo in Deo solummodo Trinitas est, non quaternitas, quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina. . . . . Et illa res non est generans neque genita nec procedens, sed est Pater, qui generat, et Filius, qui gignitur, et Spiritus Sanctus, qui procedit, ut distinctiones sint in personis et unitas in natura. Licet igitur alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus, non tamen aliud, sed id, quod est Pater, est Filius et Spiritus Sanctus idem omnino, ut secundum orthodoxam et catholicam fidem consubstantiales esse credantur. Pater enim ab aeterno Filium generando suam substantiam ei dedit, juxta quod ipse testatur: Pater, quod dedit mihi, majus omnibus est. Ac dici non potest, quod partem substantiae suae illi dederit et partem ipse sibi retinuerit, cum substantia Patris indivisibilis sit utpote simplex omnino. Sed nec dici potest, quod Pater in Filium transtulerit suam substantiam generando, quasi sic dederit eam Filio, quod non retinuerit ipsam sibi, alioquin desiisset esse substantia. Patet ergo, quod sine ulla diminutione Filius nascendo substantiam Patris accepit, et ita Pater et Filius habent eandem substantiam, et sic eadem res est Pater et Filius nec non et Spiritus Sanctus ab utroque procedens. (Henricus Denzinger: „Enchiridion Symbolorum et Definitionum, quae de rebus fidei et morum a conciliis oecumenicis et summis pontificibus emanarunt.“ ed. III. Wirceburgi 1856. pag. 153 sq.) Von der hier ausführlich mitgeteilten Deklaration des Konzils hat Liebermann in sein dogmatisches Handbuch (l. c. pag. 123) nur folgende Worte aufgenommen: Damnamus. . . . . Nos sacro et universali (die Worte: et universali fehlen bei Denzinger) concilio approbante credimus et confitemur cum Petro (Lombardo), quod una quaedam summa res est incomprehensibilis et ineffabilis. Et quaelibet trium personarum est illa res . . . . . ut distinctiones sint in personis et unitas in natura. Und nun schliefst Liebermann seinen Bericht mit den Worten: Concilium addendo haec verba: Confitemur cum Petro . . . . . declarat, se Petri Lombardi sententiam suam facere, sed Petrum Lombardum et qui eum ducem secuti sunt theologos unitatem numericam docuisse, ne adversarii quidem inficiantur. Durch ein solches Verfahren, dessen hier Liebermann sich bedient, läfst sich, denken wir, wieder alles Mögliche beweisen. Es ist aber auch das sicherste Mittel, um die Theologie des römischen Kirchenwesens mehr und mehr in Verfall zu bringen und zuletzt jedem nur halbwegs Sehenden die Augen über die klaffenden Widersprüche zu öffnen, in welche das Lehrwort

der römischen Theologie an hundert Stellen mit dem Lehrworte der historischen Offenbarung Gottes sich verwickelt hat. Über das in dem mitgeteilten Konzilsdekret gebrauchte Wort: „katholisch“ vergleiche Anmerkung 25. S. 457f.

Ähnlich wie Liebermann verfährt auch Simar, Professor der (römisch) katholischen Theologie an der Universität zu Bonn, in seinem „Lehrbuch der Dogmatik“. Freiburg i. Br. 1880. Auch er führt für seine der Liebermannschen gleiche Auffassung der göttlichen Trinität die vorher mitgeteilte Deklaration des IV. Later. Konzils S. 178 an, läſst aber die von uns in dem Texte unterstrichenen allerwichtigsten Bestimmungen derselben ebenfalls aus. Dagegen hält Simar S. 190 es für angemessen, gegen A. Günther, welcher, wie jener sich ausdrückt, die drei göttlichen Personen als eine „Dreiheit oder triplizierte Existenz einer und derselben göttlichen Substanz“ auffaſste, einen längern Ausspruch des durch und durch verjesuitisierten Kölner Provinzial-Konzils aus dem Jahre 1860 ins Feld zu führen und dann dem Wahne sich hinzugeben, als ob dadurch bewiesen sei, daſs „die Kirche“, aber nicht die römische oder vatikanische, sondern die Kirche Christi und der Apostel, gegen Günther entschieden habe. Wir halten es für völlig überflüssig, über solche und ähnliche Manipulationen römischer Theologen auch nur ein einziges Wort mehr zu verlieren. Indessen scheint es zweckmäſsig, die Gründe noch zu beleuchten, durch welche der Jesuitismus auf dem Kölner Provinzial-Konzil Günther's und, setze ich hinzu, auch meine Ansicht von der göttlichen Trinität als mit der Lehre des positiven Christentums im Widerspruche stehend glaubte darthun zu können.

Das Konzil behauptet: In den drei göttlichen Personen komme die göttliche Substanz nur einmal vor (substantiam unam numero personis inesse), das sei katholische Lehre. Dagegen wird Günthers Auffassung in den Worten wiedergegeben, daſs eine Substanz dreimal dasei oder daſs Gott (d. i. die göttliche Substanz) durch Emanation sich dupliziert und tripliziert habe (unam substantiam ter adesse .... aut Deum emanatione se duplicare vel triplicare), das sei falsch und ein die christliche Lehre zerstörender Irrtum. Und woher stammt dieser Irrtum? Man höre! Das Konzil erklärt wörtlich: Error quidem inde suam ducit originem, quod qui secundum catholicam fidem personarum e persona est processus, substantiarum e substantia processus et emanatio perperam statuitur. Laeditur igitur imprimis haec Conc. Lat. IV. definitio: „Illa res non est generans“ (s. o.) .... Laeditur illa Ecclesiae doctrina, qua substantiam inter et personam quamlibet realis distinctio negatur. „Id quod est Pater, est Filius et Spiritus Sanctus idem omnino.“ (Lat. IV. l. c.) Si autem substantia in Filio generatur et in Patre generat, substantia Filii utpote generata a substantia Patris utpote

generante realiter distincta sit necesse est. Laeditur summa illa simplicitas, quam substantiae divinae fides catholica vindicat. Quod enim non est unum numero sed ternarium, non est simplex omnino. Laeditur ipsum de unitate Dei dogma. Tot enim vere adsunt dii, quot adsunt essentiae realiter distinctae. So weit das Kölner Provinzial-Konzil. Man sieht, der Jesuitismus weifs Gründe in Menge zu finden, um seine Gegner zu widerlegen, nur schade, dafs von den hier gegen Günthers und unsere Konstruktion der göttlichen Trinität vorgebrachten kein einziger zutrifft, wovon jeder aufmerksame und wahrheitsliebende Leser unserer Ausführungen auf S. 369 fg. sich leicht überzeugen kann. Denn nach wie vor behaupten Günther und ich und das mit guten Gründen, dafs der Vater (und nicht die göttliche Substanz, summa illa res) den Sohn gezeugt und dafs Vater und Sohn den heiligen Geist aus sich haben hervor gehen lassen; ferner: dafs zwischen der Substanz des Vaters, der des Sohnes und der des heiligen Geistes keine realis distinctio bestehe, wofern das Wort mit „realer Verschiedenheit" übersetzt wird, sondern jeder der drei ist mit den beiden anderen der Substanz nach schlechthin dasselbe (idem omnino). Ferner, auch wir behaupten die schlechthinige Einfachheit (simplex omnino) der göttlichen Substanz und zwar genau so, wie das Con. Lat. es will, in dem Sinne von schlechthiniger Unteilbarkeit (indivisibilis utpote simplex omnino). Dagegen ist es nichts, als ein unwahrer Machtspruch, dafs die göttliche Substanz, wenn sie infolge der trinitarischen Personificationsprozesse der Zahl nach nicht einmal sondern dreimal da sei (non unum numero sed ternarium), nicht schlechthin einfach sein könne. Endlich auch Günther und ich behaupten nur einen Gott und nicht drei Götter und das thun wir mit so durchschlagenden und einleuchtenden Gründen, dafs nur der reine Unverstand unsere Lehre als Tritheismus ansehen und als solchen verketzern kann.

[**32.**] Liebermann l. c. pag. 123: Concilium Lateranense IV. inter oecumenica XII. anno 1215 sub Innocentio III. habitum nostram de unitate numerica sententiam tam clare proposuit, ut nemo catholicus possit absque summa temeritate ab hac deflectere.

[**33.**] L. c. pag. 59: De Deo ut unus est nec non de proprietatibus seu attributis divinis, ut potuimus, brevissime egimus; sequitur, ut primum et maxime reconditum Christianae religionis mysterium adeamus, ac de Deo trino, quantum illud humanae imbecillitati permissum est, disseramus. Omnia hic scripturae sacrae et apostolicae traditionis auctoritate discutienda sunt; humana ratione metiri velle, quae nulla ratio creata assequi potest, insignis esset temeritatis argumentum. Auf derselben Seite wird die Trinität ein mysterium ab

omni humana intelligentia remotum genannt und in Beziehung auf sie gesagt: nulla quippe verba suppetunt, ubi omnia humanam intelligentiam excedunt. Auch S. 60 Nr. 9 heifst es wieder, dafs die Trinität zu denjenigen Gegenständen gehöre, quae omnem nostram intelligendi facultatem excedunt. Und nun werden ohne jedes Bedenken alle diejenigen in den Bann gethan, welche trotzdem versuchen, den dreieinigen Gott auch der Vernunft des Menschen nahe zu bringen und mittels Vernunftgründe verständlich zu machen. Von ihnen allen heifst es ganz unterschiedslos: Non ratiocinantur homines isti sed desipiunt, sophismata congerunt non argumenta, cavillantur non probant, fidem subvertunt et rationem ipsam falsis subtilitatibus et argutiis depravant. Nun! auch für die Wissenschaft ist es ein Glück, dafs seit dem 18. Juli 1870 die römischen Bannstrahlen vielfach, selbst bei den gläubigsten Katholiken, ja gerade, weil sie das sind, zu kalten Blitzen geworden sind, die weder einschlagen noch zünden. Und nur aus diesem Grunde haben auch wir, trotz der römischen Verbote, in diesem Buche uns nicht abhalten lassen, die göttliche Trinität nicht aus den Lehren der historischen Offenbarung, sondern auf der Grundlage des von uns gewonnenen Weltverständnisses nicht minder ausführlich als, so hoffen wir, deutlich und verständlich zu entwickeln.

[34.] Vergleiche hierüber unsere Schriften: „Zur Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie“ S. 41 fg. „Emil Du Bois-Reymond u. s. w.“ S. 5 fg.; 14. 199. 216. 249. „Metaphysik“ I, 167, 174. 262. 298.

[35.] So heifst es bei Günther: „Vorschule“ I, 118: „In letzter Hinsicht ist jede Substanz ein Lebensprinzip und als dieses der letzte Grund von einer bestimmten Summe von Erscheinungen d. i. ein relatives Absolute mit einem relativen Universum.“

[35a.] „Vorschule“ II, 536 u. 537.

[36.] Descartes: „Synopsis sex sequentium meditationum“ pag. 2: Sciendum est . . . . . corpus humanum, quatenus a reliquis differt corporibus, non nisi ex certa membrorum configuratione aliisque ejusmodi accidentibus esse conflatum; mentem vero humanam non ita ex ullis accidentibus constare sed puram esse substantiam. Etsi enim omnia ejus accidentia mutentur, ut quod alias res intelligat, alias velit, alias sentiat etc., non idcirco ipsa mens alia evadit; humanum autem corpus aliud fit ex hoc solo, quod figura quarundam ejus partium mutetur.

[37.] Vergl. Hegels S. W. II, 612. Anm. 8 S. 241.

Zweite Abteilung.

Die Lehre von dem Verhältnisse Gottes zur Welt oder von Gott als Weltschöpfer.

§ 20.

Übergang.

Verschiedentlich wurde in den vorhergehenden Ausführungen hervorgehoben, daſs sämtliche Weltfaktoren als endliche Substanzen oder Realprinzipien auf Gott als das unendliche Realprinzip zurückzuführen und aus ihm zu begreifen seien. Die Einsicht in diesen Thatbestand haben wir gewonnen durch einen Schluſs, welcher über das in der Erfahrung als unmittelbarer Wahrnehmung Gegebene zwar weit hinausgeht, welcher aber durchaus in der Erfahrung selbst wurzelt und eben deshalb mittelbar auch denselben Grad von Gewiſsheit mit sich führt, der dieser in der Form der Unmittelbarkeit eigentümlich ist. Es ist von Gewicht, an diese Thatsache unsere Leser immer wieder zu erinnern, einmal um der, namentlich durch die Kantische Philosophie weit verbreiteten und gänzlich verkehrten Ansicht entgegenzutreten, als ob nur das wirklich gewuſst d. i. mit Gewiſsheit erkannt werden könne, was in den Kreis unserer Erfahrung oder Wahrnehmung falle, und dann um unsere über die Gegenstände der Wahrnehmung weit hinausgehenden transcendenten Aufstellungen gegen den Vorwurf willkürlicher Behauptungen oder unbewiesener und unbe-

weisbarer Phantastereien sicher zu stellen. Phantasterei ist die von uns zur Geltung gebrachte Transcendenz der menschlichen Erkenntnis eben nicht, sondern sie ist volle und vollkommen beweisbare Wahrheit, so sehr sich auch die Kurzsichtigkeit aller derer, welche in den Banden des Kantischen Kriticismus gefangen liegen, gegen die An- und Aufnahme derselben eine Zeit lang noch sträuben mag. Und warum ist sie Wahrheit?

All' unser Wissen um Substanzen oder um die bestehenden Realprinzipien ist ein mittelbares, da unmittelbar nur das erfahren oder wahrgenommen werden kann, was sonst Erscheinung genannt wird. In dieser Art vermittelt sich zunächst das Wissen des (menschlichen) Geistes um sich selbst als Substanz oder reales Prinzip. Denn was der Geist in und an sich selbst unmittelbar wahrnimmt, sind nur die durch den Wechselverkehr mit anderm substantialen Sein ihm immanent werdenden Zustände oder Erscheinungen. Diese und diese allein sind die Objekte, welche ihm als dem Subjekte unmittelbar gegenständlich sind und die eben deshalb von ihm auch unmittelbar angeschaut, wahrgenommen oder erfahren werden. Die dem Geiste immanente Erscheinungswelt ist für ihn ebenso der Gegenstand der innern Erfahrung, wie die ihn umgebenden Naturerscheinungen für ihn das Feld der äufsern Erfahrung ausmachen. Nun sind aber die von dem Geiste erfahrenen Erscheinungen samt und sonders so beschaffen, dafs er schlechterdings nicht umhin kann, eine jede derselben auf ein ihr als solcher unterliegendes substantiales Sein oder Prinzip zurückzuführen, um sie in und aus diesem begreiflich zu finden. Zwar ist das Wie der Immanenz der Erscheinungen in der ihnen zugehörigen Substanz, wie jedes eigentliche Wie, rätselhaft und unbegreiflich. Wie irgendein Denkakt z. B. der Ich- oder Gottesgedanke meinem Geiste als dem realen Subjekte desselben inhäriert, ist und mag stets unerklärbar sein; aber deshalb an der Thatsache als solcher zweifeln oder dieselbe gar in Abrede stellen wollen, was heutzutage von Gelehrten und Unge-

lehrten so oft geschieht, ist die gröfste aller nur denkbaren Thorheiten. Denn keine Erscheinung als solche hat oder kann ihre Existenz in und an sich selber haben. Und eben weil sie das nicht hat und nicht haben kann, so ist der Denkgeist auch in absoluter Weise genötigt, über jede Erscheinung als solche hinauszugehen und nach der Substanz oder dem realen Prinzipe zu suchen, dessen Erscheinung jene ist, und welches durch dieselbe sich selbst zu erkennen und von seiner Existenz und Beschaffenheit Zeugnis giebt. So verhält sich der Geist zunächst gegenüber den ihm selbst immanenten und von ihm in und an ihm wahrgenommenen Erscheinungen, indem er dieselben in ihm selbst als dem realen Subjekte, dem substantialen Ich begründet. Das Selbstbewufstsein des Geistes in der Form des Ichgedankens geht demnach über das Gebiet der Erfahrung oder Wahrnehmung schon hinaus. Aber der Inhalt dieses Gedankens, die Substanz des Geistes, ist deshalb nicht weniger gewifs als das von letzterm unmittelbar Erfahrene, die dem Geiste immanenten Erscheinungen, weil die Erscheinungen und die Substanz ja nur die beiden voneinander unzertrennlichen Seiten einer Einheit sind, welche durch den in ihr stattgefundenen Differenzierungsprozefs in beide sich entwickelt und aufgeschlossen hat. Und diese Einheit ist nichts anderes als der Geist in seiner ursprünglichen Indifferenz.

Der Ichgedanke ist aber nicht blofs ein gewisser Schlufs oder Rückgriff des Geistes aus den in ihm wahrgenommenen oder erfahrenen Erscheinungen auf sich als die nicht wahrnehmbare Substanz oder das reale Prinzip derselben, sondern durch jenen Rückgriff erschliefst sich dem Geiste auch die Qualität seiner als Prinzip sowie die zahlreichen Beziehungen, in welchen er sich zu allen anderen Realprinzipien befindet. Denn der selbstbewufste Geist weifs von sich und mufs von sich wissen, dafs er sich nicht durch sich allein d. i. aus eigener, alleiniger Kraft und Macht aus der Indifferenz in die Differenz übergesetzt hat. Zwar findet sich der Geist in dem Selbstbewufstsein auch als kausales Prinzip, als Ursache, aber

zugleich behaftet mit einem negativen Momente, mit dem Charakter der Beschränktheit. Und diese Eigentümlichkeit seiner als einer Kausalität ist für ihn ebenfalls ein Gegenstand der Erfahrung oder unmittelbaren Wahrnehmung. Denn wie der Geist die ihm anhaftenden Erscheinungen als solche unmittelbar wahrnimmt, so fällt auch die Beschaffenheit derselben in seine Wahrnehmung. Da macht er nun die Beobachtung, und er mufs sie machen, dafs die Erscheinungen in ihm zwar Wirkungen von ihm als ihrer Ursache sind, aber keineswegs auch seine alleinigen Wirkungen, vielmehr findet der Geist sich selbst für das Setzen derselben abhängig von fremden Einwirkungen, oder er findet sich beschränkt. Und eben diese Erfahrung ist es, welche den Geist auch wieder über die Beschaffenheit der Erscheinungen in ihm zur Erkenntnis der Beschaffenheit seiner als eines substantialen und kausalen Prinzips hinausführt. Denn wie die Erscheinungen als Wirkungen in und von ihm die Signatur der Beschränktheit an sich tragen, so mufs er nun auch sich selbst als einem substantialen und kausalen Prinzipe den Charakter der Bedingtheit beilegen. Und diesem Gedanken des Geistes, bedingte Substanz zu sein, kommt mittelbar wieder ganz dieselbe Gewifsheit zu, welche der erfahrenen oder beobachteten Beschränktheit seiner Erscheinungsmomente unmittelbar inne wohnt. Denn wiewohl der Geist die Bedingtheit seiner als eines substantialen Prinzips nicht wie seine Beschränktheit erfährt d. i. wahrnimmt, so mufs er aus dieser auf jene doch schliefsen, aus dem einfachen Grunde, weil ein Prinzip, das sich aus sich nicht einmal in die Erscheinung überzusetzen vermag, noch viel weniger durch sich sein d. i. Substanz schlechthin oder ein unbedingtes Prinzip sein kann. Mit der eigenen Bedingtheit hat der Geist aber auch zugleich Gott als die unbedingte und in ihrer Unbedingtheit unbeschränkte Substanz und zwar als eine nicht blofs von ihm gedachte, sondern als eine in Wirklichkeit existierende mitgefunden, wie unsere früheren Erörterungen hinlänglich bewiesen haben.

Mit demselben Charakter der Beschränktheit und Bedingtheit, wie er selbst, stehen auch die übrigen Weltfaktoren in dem Bewuſstsein des Geistes, weshalb er diese ebenso, wie sich selbst, als nicht immer d. i. schlechthin gewesen, sondern als einmal geworden ansehen und behandeln muſs. Ursprünglich oder schlechthin existierte daher nach dem wohl begründeten Urteile des sich selbst und die Welt verstehenden Geistes nur eine Substanz oder ein Realprinzip: das unbedingte, Gott. Er ist der nicht gewordene sondern ewig d. i. schlechthin seiende Ursprung alles andern mit und neben ihm existierenden substantialen Seins oder der Welt in der Totalität ihrer realen Faktoren. Aber wie? Ist die Welt in allen ihren Faktoren nicht, wie Gott, substantiales Sein schlechthin, sondern ist sie als die Totalität der bedingten (endlichen) Substanzen aus Gott und durch ihn geworden, wie ist sie dann geworden? Welches ist die Art und Weise ihrer Hervorbringung durch Gott?

Wir haben schon dargethan, daſs keiner der Weltfaktoren als ein Moment in dem Differenzierungs- oder Selbstverwirklichungsprozesse der Gottheit gedacht werden kann, denn die Momente dieses Prozesses können nur die in dem Vorhergehenden besprochenen drei göttlichen Hypostasen sein. Diese als solche sind aber das unendliche substantiale Sein in seiner Entfaltung zur absoluten Daseinsform und nicht endliches Sein, als welches sich uns die Welt in allen ihren Faktoren ergeben hat. Vielmehr können die Weltfaktoren als die Totalität der endlichen Substanzen nur aus einem Kreationsakte Gottes in dem früher an verschiedenen Stellen besprochenen Sinne begriffen werden. Nun hat aber die Weltschöpfung als Willensthat der dreieinigen Gottheit selbst wieder den Weltgedanken oder die Weltidee in der Intelligenz Gottes zur notwendigen Voraussetzung. Ja Schöpfung der Welt wird und kann gar nichts anderes sein als Überzetzung der Weltidee aus der Form des Gedankens in die des realen oder substantialen Seins vonseiten Gottes oder Neusetzung von Realprinzipien, welche ursprünglich noch nicht als solche, son-

dern nur als Gedanken in der Intelligenz Gottes vorhanden waren. Hierdurch ist uns unsere nächste und dringendste Aufgabe klar und bestimmt vorgezeichnet. Sie wird darin bestehen, daſs wir den Weltgedanken in der Intelligenz Gottes nach allen denjenigen Seiten, welche er der wissenschaftlichen Betrachtung darbietet, in möglichst helles Licht zu setzen suchen.

§ 21.
Formalität und Negativität der Weltidee.

Die beiden Punkte, von deren vollkommner Begründung die Christianisierung der Wissenschaft in unseren Tagen ganz vorzugsweise bedingt ist, sind die von uns in dem Vorhergehenden versuchten und hoffentlich auch erbrachten Beweise einerseits für die Wesens-Verschiedenheit von Geist und Natur im Gebiete des endlichen, kreatürlichen Seins und anderseits für die Wesens-Verschiedenheit von Gott und Welt in allen ihren realen oder substantialen Faktoren. Hier beschäftigt uns nur die zuletzt erwähnte Wesens-Verschiedenheit von Gott und Welt. Ohne alle Frage ist sie für den vorher bezeichneten Zweck von einer solchen Bedeutung und Tragweite, daſs jede Wissenschaft, in welcher dieselbe entweder bezüglich aller oder bezüglich des einen und andern der Weltfaktoren, sei es mit, sei es ohne Wissen des Forschers, preisgegeben wird, notwendigerweise dem Pantheismus verfällt und dadurch in dem ganz gleichen Grade, als dies der Fall ist, zu einer im Prinzip unchristlichen Wissenschaft sich gestaltet. Denn das Christentum mit allen seinen Lehren und Institutionen ruht durchaus auf der Wesens-Diversität von Gott und Welt; es ist ganz und gar antipantheistisch. Jede Identifizierung der Welt, es sei in nur einem oder in allen ihren Faktoren mit Gott der Substanz oder dem Wesen nach, ist Antichristentum und muſs aus der Wissenschaft gänzlich ausgeschieden werden, wofern der Kampf, den das Wissen gegen den Glauben des positiven Christentums schon

allzu lange geführt, endlich einmal zum Heile beider und zum grofsen Segen der Völker beigelegt werden und ein wirklich aufrichtiger, dauerhafter Friedensschlufs die Versöhnung beider Gedankenmächte für alle Zukunft herbeiführen soll. Dieser unerläfslichen Forderung wird aber weder genügt, wenn jemand beispielshalber mit Descartes zwischen Gott und dem Nichts, aus dem die Welt geschaffen worden, ein nur graduelles oder quantitatives Verhältnis und demnach die Kreatur und speziell den Menschen als ein „Mittleres zwischen Gott und dem Nichts“ ansetzt [1], noch wenn einer mit Thomas von Aquino auf dem Grunde einer ebenfalls nur graduellen Verhältnisbestimmung von Gott und Welt jenen als die Ursache ansieht, welche diese als Wirkung hervorgebracht habe, ohne auch nur den geringsten Versuch zu machen, an diesen Kategorieen diejenige Modifikation vorzunehmen, welche bei ihrer Übertragung auf das Verhältnis der Welt zu Gott durchaus geboten erscheint [2]. Allein wie ist es möglich, die verhängnisvollen Mifsgriffe, welche die erwähnten beiden grofsen Denker und viele andere vor und nach ihnen in der Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Welt sich zu schulden kommen liefsen, in unseren Tagen zu vermeiden? Den einen der beiden Wege, welcher zu dem ersehnten Ziele hinführt, sind wir schon gewandert. Er liegt in dem Gebiete der Erkenntnistheorie, der einzigen Grundlage aller wahrhaft wissenschaftlichen Forschung. Und wir haben denselben in der Aufzeigung der Art und Weise entdeckt, wie der Gottesgedanke im Geiste des Menschen an den Ichgedanken desselben naturgemäfs sich anschliefst und wie die Realität und Beschaffenheit des zuletzt genannten Gedankens in dem Geiste die zweifellose Erkenntnis der Realität und Beschaffenheit Gottes vermittelt. Auf dem Höhepunkte, zu dem die bisherigen Erörterungen uns geführt haben, liegt nun auch der andere Weg klar und offen vor unseren Augen. Wir erkennen denselben in dem Nachweise der Art, wie der Weltgedanke in der Intelligenz Gottes sich gebildet und in der Aufzeigung der charakterisitischen

Eigentümlichkeiten, durch welche er sich von dem Selbstbewuſstsein der trinitarischen Gottheit unterscheidet. Die Genesis und Beschaffenheit des Weltgedankens in Gott sind es, der wir unsere Aufmerksamkeit zunächst zuwenden.

1. In der vorhergehenden Abteilung haben wir erkannt, daſs der Differenzierungsprozeſs des Seins schlechthin die (ewige) Setzung von drei konsubstantialen oder wesensgleichen Faktoren, der Thesis, Antithesis und Synthesis im Gefolge hat. Nun ist aber jeder der drei Faktoren ebenso, wie die beiden mit und neben ihm bestehenden, das unendliche Sein in der Form schlechthiniger Ungeteiltheit und Ganzheit. Als der unendlichen Substanz oder als dem Sein schlechthin kommt jedem der drei ferner auch reines Wirken aus und durch ihn selbst oder reine (absolute) Aktivität zu, so daſs sich in einem jeden derselben die Scheidung von Sein und Erscheinung, Subjekt und Objekt, Ursache und Wirkung u. s. w. ebenfalls von Ewigkeit her vollzogen hat. Diese Scheidungsmomente ohne alle und jede Trennung führen in einem jeden der drei substantialen göttlichen Faktoren aber auch zur Unterscheidung derselben und zwar dadurch, daſs jeder Faktor die ihm als solchem immanente reine Aktivität als seine Ur-Erscheinung unmittelbar wahrnimmt oder anschaut, die angeschaute auf sich als ihre Substanz und Ursache zurückbezieht und dadurch zur absoluten Selbsterkenntnis sowohl nach der Seite seiner Substantialität als nach der seines Erscheinens oder Lebens sich erhebt oder vielmehr von Ewigkeit her sich erhoben hat. Jeder der drei realen oder substantialen Faktoren des göttlichen Ternars hat demnach von Ewigkeit her den Charakter und die Signatur der Persönlichkeit, ein jeder ist eine ihrer selbst bewuſste Hypostase, ein unendliches, göttliches Ich.

Der Ichgedanke oder das Selbstbewuſstsein Gottes in jeder der drei Hypostasen ist selbstverständlich realsetzendes Denken d. i. es ist ein Denken mit realem oder substantialem Inhalte, auf welchen es sich bezieht, denn das Objekt oder der Gegenstand, welcher durch dasselbe im Ge-

danken erfaſst und ergriffen wird, ist ja kein anderer als eben das unendliche substantiale Sein und Leben selber. Denkt Gott und eine jede Hypostase der Gottheit sich selbst, so ist das, was sie denkt, auch wirklich vorhanden, es braucht nicht erst realisiert zu werden, um zur Wirklichkeit zu gelangen. Denn in dem Selbstbewuſstsein oder dem Ichgedanken eines jeden der drei Faktoren der Gottheit ist das Denkende und das Gedachte, das Subjekt, welches denkt, und der Gegenstand oder das Objekt, welches gedacht wird, schlechthin ein und dasselbe. Jenes wie dieses ist stets das unendliche substantiale Sein und Leben und zwar in jedem der drei Faktoren je nach der Gliederung, wie er selber in den göttlichen Ternar eingetreten ist, mithin die absolute und schlechthin existierende Realität selbst. Ganz anders wird es sich aber mit dem Denken der Welt vonseiten Gottes verhalten müssen. Der Weltgedanke in Gott kann als solcher kein real setzender in dem eben erläuterten Sinne sein; er als solcher ist notwendigerweise gerade umgekehrt ein bloſs formaler Gedanke. Und warum? Wir wollen sehen.

Das positive Christentum lehrt, daſs die wirkliche, in drei substantialen Faktoren: Geist, Natur und Mensch bestehende Welt nicht nur den Weltgedanken in Gott zur Voraussetzung habe sondern auch den weltschöpferischen Willen Gottes, durch welchen letztern der göttliche Weltgedanke erst in die Weltwirklichkeit ein- und übergeführt worden. „Das Nichts (als formaler Gedanke in Gott)“, sagt in dieser Beziehung Günther, „ist allerdings auch als eine Voraussetzung für die geschaffene Welt anzuerkennen, aber keineswegs als die einzige. Sie ist nur die formale, die andere aber — die reale — ist Gott selber in seiner Dreipersönlichkeit. Und so wie die Anschauung des Christentums nicht bloſs eine Weltschöpfung aus Nichts sondern die Welt als von Gott aus Nichts erschaffen anerkennt, so wird auch die Wissenschaft, wenn sie sonst mit dem Christentum in Einklang stehen will, nicht bloſs mit der einen sondern mit beiden Voraussetzungen zugleich be-

ginnen, um daraus nicht blofs eine Welt der Gedanken zu schaffen, sondern vielmehr die Welt der Substanzen (Realprinzipe, wie sie sich dem empirischen Denken in seiner Vollendung aufnötigen) in der Gedankenwelt des spekulativen Geistes a priori zu konstruieren, soweit nämlich von einem a priori die Rede sein kann, bei einem Denken, dessen Probleme zunächst und gröfstenteils von der aposteriorischen Betrachtung gestellt werden" [3]. Und dieser Ansicht des Christentums von dem Weltgedanken und dem weltschöpferischen Willen Gottes als der beiden der Weltwirklichkeit vorhergehenden Bedingungen kommen die Ergebnisse unserer philosophischen Forschungen friedlich und freundlich entgegen. Denn einen jeden der substantialen Weltfaktoren haben wir kennen gelernt als Sein nicht schlechthin oder als bedingtes Sein, welches von Gott als dem unbedingten Sein gesetzt, oder richtiger, da wirkliche Neusetzung von substantialem Sein nur mittels Kreation denkbar und möglich ist, geschaffen worden. Die Schöpfung der Welt als die Neusetzung von Geist, Natur und Mensch ist aber notwendigerweise die That des Willens Gottes, welche Willensthat auch ein von der Bildung des Weltgedankens in der Intelligenz Gottes verschiedener und deutlich zu unterscheidender Akt ist und welcher dieser nur nachfolgen, nicht aber auch vorhergehen oder selbst nur schlechthin mit ihr in Eins zusammenfallen kann. Demnach fallen denn auch die Weltwirklichkeit als die Totalität des endlichen substantialen Seins und der Weltgedanke in Gott nicht schlechthin in einen und denselben Moment der Zeit oder Ewigkeit zusammen, vielmehr ist dieser die eine und erste der beiden Voraussetzungen für jene. Der Weltgedanke in Gott ist das prius, an welches der weltschöpferische Wille Gottes, er ist noch mehr das prius, an welches die wirkliche Welt als die Totalität der geschaffenen Substanzen sich nur anschliefsen, mit welchem diese aber nicht schlechthin koincidieren kann. Hieraus geht aber auch hervor, dafs der Inhalt des Weltgedankens als solcher oder das Objekt, welches dieser zum Inhalte hat, noch nicht die

wirkliche, sondern nur erst die mögliche Welt ist und sein mufs. Wirklich kann diese nur dadurch werden, dafs sie durch den schöpferischen Willen Gottes aus der blofsen Möglichkeit in die Wirklichkeit übergesetzt d. i. dafs sie nicht in der Existenzform des blofsen Gedankens belassen sondern aus dieser in die des realen oder substantialen Seins erhoben oder dafs ihr Realität und Substantialität verliehen wird. Der Weltgedanke ist ein Gedanke Gottes zwar von substantialem Sein oder von Realprinzipien, aber von Realprinzipien, welche als solche in jenem und und durch jenen Gedanken noch nicht existieren. Und eben diese Beschaffenheit der Weltidee wollen wir ausdrücken: wenn wir dieselbe als einen blofs formalen Gedanken in der Intelligenz Gottes bezeichnen.

2. Ebenso wenig als die Formalität der göttlichen Weltidee in dem erklärten Sinne kann und darf auch die Negativität derselben in Abrede gestellt werden. Ein rein positiver oder affirmativer Gedanke in Gott ist sein Selbstbewufstsein oder der Ichgedanke in jeder der drei göttlichen Hypostasen, denn dessen Inhalt oder Objekt ist ja das rein positive oder affirmative substantiale Sein selbst, das Sein ohne alle und jede Negativität. Hat nun Gott nie etwas anderes als sich selber gedacht, so ist auch nichts anderes als er selber vorhanden, und diese Wahrheit, wenn anders sie Wahrheit wäre, würde, mit Günther zu reden, imstande sein, „die Kreatur als Anderssein von und zu Gott zum Narren zu machen, weil sie sich doch einmal fragen mufs: Wie komme ich denn zu jenem Gedanken von Nicht-Gott-sein, wenn alles, was ist, nichts als nur Gott ist? — das anderemal aber: Kann ich (als Gott oder Nichtgott, gleichviel) mir [4] ein Nichtgöttliches denken, warum sollte sich Gott nicht sein Gegenteil denken können?“ [5] Nun ist aber, wie sich in dem ersten Teile unserer Arbeit bis zur Evidenz ergeben hat, die Weltwirklichkeit in allen ihren substantialen Faktoren in der That Nicht-Gott und nichts von göttlichem Sein und Leben. Hat daher die wirkliche Welt die Weltidee in der Intelligenz Gottes zur Voraus-

setzung, da dieser nicht als gedankenloser Schöpfer der Welt gedacht werden kann, ja ist die Weltwirklichkeit selbst eben nichts als die durch den schöpferischen Willen Gottes ins reale oder substantiale Sein übergesetzte Idee der Welt selber, so mufs sich aufser und neben dem Selbstbewufstsein oder dem Ichgedanken Gottes auch noch ein anderer Gedanke in ihm eingestellt haben, dessen Inhalt kein anderer als die Negation des göttlichen substantialen Seins und Lebens sein kann. Gottes Sein und Leben ist Sein schlechthin und Leben oder Erscheinen durch sich, ist, mit anderen Worten, unbedingtes Sein und unbeschränktes Erscheinen, ist unendliches Sein mit den beiden Attributen der Undedingtheit und Unbeschränktheit. Denkt daher Gott die Negation seiner selbst, so denkt er Sein nicht schlechthin und Erscheinen nicht durch sich, denkt nicht-unbedingtes d. i. bedingtes Sein und nicht-unbeschränktes d. i. beschränktes Erscheinen, denkt nicht-unendliches d. i. endliches Sein mit den beiden Attributen der Bedingtheit und Beschränktheit. Und eben dieser Gedanke Gottes, welcher die Negation seines eigenen Seins und Lebens in den beiden alle ihre übrigen Eigentümlichkeiten bestimmenden Grundqualitäten der Unbedingtheit und Unbeschränktheit zum Inhalte hat, ist der Weltgedanke Gottes, und er mufs es sein, weil die wirkliche Welt und die Totalität des nicht-unendlichen oder des endlichen substantialen Seins und Lebens unseren früheren Nachweisungen zufolge ja identisch sind.

3. Die vorherige Entwickelung bietet die Möglichkeit dar, die Gewinnung des Gottesgedankens seitens des kreatürlichen Geistes und die Bildung des Weltgedankens in der Intelligenz Gottes in eine Parallele zu setzen, die nur dazu beitragen kann, die beiden tief liegenden und verborgenen Gedankenprozesse dem entzückten Auge im hellsten, ungetrübtesten Lichte zu vergegenwärtigen. Wir wollen nicht unterlassen, sie unseren Lesern vorzuführen.

In § 11 Nr. 3. S. 315 haben wir im Anschlusse an die Ausdrucksweise Günthers die Art, wie in dem Geiste

des Menschen der Gedanke Gottes als des unendlichen substantialen Seins sich einstellt, als doppelten Negationsschlufs bezeichnet und das mit Recht. Denn der Geist findet sich selbst mit einer zweifachen Negativität behaftet, mit Beschränktheit als Negativität im Erscheinen und mit Bedingtheit als Negativität im substantialen Sein. Indem er nun diese zweifache Negativität im Gedanken wieder negiert, gewinnt er den Gedanken des Seins ohne alle und jede Negativität, also des unbedingten und unbeschränkten oder, mit einem Worte, des unendlichen, rein affirmativen Seins, — ein Gedanke, welcher nach unserm Nachweise in § 15 S. 352f. mit der Idee Gottes in Eins zusammenfällt. Und diesem Gedanken Gottes kommt nach § 12 S. 318f. so gewifs nicht blofs eine subjektive Realität im Geiste des Menschen, sondern auch eine objektive Realität aufser dem Geiste zu, als der Geist selbst bei aller ihm anhaftenden Negativität ja dennoch eine positive Realität, ein reales oder substantiales Prinzip ist, dessen Wirklichkeit nur durch einen Kreationsakt nicht des vom Geiste blofs gedachten, sondern des in objektiver Realität existierenden Gottes begriffen werden kann. In ähnlicher nur umgekehrter Weise wie der Geist zum Gottesgedanken, kommt Gott nun auch zum Weltgedanken. Und kann man den Übergang des Geistes von sich zu Gott als ein Hinaufsteigen jenes zu diesem oder als „Transcendenz“ bezeichnen, so wird es nicht Unrecht sein, die Gewinnung des Weltgedankens vonseiten Gottes mit dem Ausdrucke eines Hinabsteigens oder einer „Descendenz“ Gottes von sich zur Welt zu belegen.

Gott und zwar jeder Faktor des göttlichen Ternars weifs in seinem Selbstbewufstsein sich als rein affirmatives Sein, als Sein mit doppelter Positivität, mit der Positivität des Seins schlechthin und des Erscheinens oder Lebens durch sich oder mit der der Unbedingtheit und Unbeschränktheit. Nun stellt sich die Weltidee nach den vorhergehenden Erörterungen dadurch in der Intelligenz Gottes ein, dafs er diese seine rein affirmativen Attribute der Unbedingtheit

und Unbeschränktheit im Gedanken negiert und somit die Weltidee als den Gedanken eines Seins mit doppelter Negativität d. i. als eines bedingten und beschränkten Seins gewinnt. Die Weltidee in Gott ist daher ebenso wie der Gottesgedanke in dem kreatürlichen Geist ein doppelter Negationsschlufs, nur in umgekehrter Ordnung. Negiert der Geist die beiden ihm anhaftenden Negativitäten der Bedingtheit und Beschränktheit, um sich seines Gottes als des unbedingten und unbeschränkten substantialen Seins zu vergewissern, so negiert Gott seinerseits die beiden ihm immanenten rein positiven Momente der Unbedingtheit und Unbeschränktheit, um die Idee der Welt als der Totalität des bedingten und beschränkten oder, mit einem Worte, des endlichen substantialen Seins zu gewinnen. Mit der Bildung der Weltidee steigt daher Gott im Gedanken in der That ebenso unter sich hinab, wie der Geist umgekehrt mit seinem Gottesgedanken über sich hinausgreift. Und wenn der Geist mit seinem Hinauslangen nach Gott durch Bildung des Gottesgedankens in ihm Gott nicht erst objektive Realität verleiht, sondern ihn als den schlechthin realen weil unbedingt seienden nur findet, so findet hingegen Gott mit seinem Hinabsteigen zur Welt in der Weltidee noch nicht die wirkliche sondern nur erst die mögliche Welt, da die Weltwirklichkeit aufser der Weltidee in der Intelligenz Gottes auch noch die Realisierung oder Substantialisierung (Hypostasierung) jener Idee durch den schöpferischen Willen Gottes zur Voraussetzung hat. In der Gedankensphäre des kreatürlichen Geistes geht daher zwar der Ichgedanke desselben dem Gottesgedanken vorher — eine Auffassung, die, wie wir schon wissen, wunderlicherweise selbst ein Mann von der Gröfse Descartes' in Abrede zu stellen versucht [6] — aber mit den Objekten dieser Gedanken verhält es sich umgekehrt. Der wirkliche Gott existiert und existierte schon, als der Geist, der, wenn er existiert und in die Entwickelung oder Differenzierung eintritt, ihn denkt und denken mufs, noch nicht existierte. Ein ähnliches Verhältnis, wie zwischen

dem Ich- und Gottesgedanken des Geistes, findet sich auch zwischen dem Ichgedanken Gottes und seinem Weltgedanken; jener ist ebenfalls die Voraussetzung für diesen, weil dieser als negativer Gedanke jenem als einem rein affirmativen Gedanken in der Intelligenz Gottes nicht vorhergehen sondern nur nachfolgen kann, wenn er demselben auch, wie wir darthun werden, wegen seines unzertrennlichen Zusammenhanges mit ihm auf dem Fuſse d. i. von Ewigkeit her nachgefolgt sein wird, so daſs der trinitarische Gott thatsächlich wie nie ohne Selbstbewuſstsein oder den Ichgedanken so auch nie ohne die Weltidee gewesen ist. Aber ganz dasselbe Verhältnis, wie zwischen dem Selbstbewuſstsein Gottes und seiner Weltidee, besteht auch bezüglich der Objekte beider Gedanken. In dieser Beziehung verhält es sich also gerade umgekehrt, wie mit den Objekten oder Gegenständen, welche der Geist des Menschen, ja überhaupt jeder kreatürliche Geist, in seinem Ich- und Gottesgedanken sich zum Bewuſstsein bringt. Denn Gott als Sein schlechthin geht in objektiver Wirklichkeit der Weltwirklichkeit als dem Sein nicht-schlechthin ebenfalls vorher, so daſs der bekannte Ausspruch des Aristoteles: „dasjenige, was rücksichtlich des Seins oder der Existenz das Erste, sei rücksichtlich der Erkenntnis das Spätere und umgekehrt“ [7], nur in der Gedankensphäre des kreatürlichen Geistes und nicht in der Gottes seine Wahrheit behauptet. Aber was bestimmt denn Gott oder was hat ihn von Ewigkeit her bestimmt wie zur Gewinnung seiner selbst im Selbstbewuſstsein oder Ichgedanken so zur Gewinnung und Ausprägung der Weltidee durch die Negation seiner selbst? Warum denkt der Ewige nicht bloſs sich selbst als das in der Form der Absolutheit verwirklichte Sein schlechthin, sondern auch das Gegenteil seiner selbst, die Welt als Sein nicht-schlechthin und infolge dessen auch als nicht-absolutes Sein und Leben? Ist der letztere Gedanke in der Intelligenz Gottes etwa ein zufälliger oder willkürlicher, dessen Bildung er auch hätte unterlassen können, vielleicht aus dem Grunde, weil er als solcher nicht mit Gottes eigenem Sein und Leben

unzertrennlich zusammenhängt? Oder ist gerade umgekehrt Gottes Sein und Leben ein solches, welches von selbst und unvermeidlich zur Weltidee hinüberführt, so daſs letztere zwar nicht als eines der positiven oder affirmativen Elemente in Gottes Selbstverwirklichung — denn diese sind allein die drei realen Hypostasen der Gottheit — wohl aber als ein negatives Moment in derselben begriffen werden muſs? Die in der ersten Abteilung des zweiten Teiles unserer Metaphysik angestellten Untersuchungen setzen uns in den Stand, die vorher aufgeworfenen für alle weiteren Forschungen bedeutungsvollen und schwierigen Fragen mit wissenschaftlichem Ernste befriedigend zu beantworten.

§ 22.

Der Gedanke der Nichtichheit Gottes.

In den §§ 17 u. 18 S. 369f. wurde nachgewiesen, daſs jeder der drei realen oder substantialen Faktoren der einen Gottheit zugleich ein seiner selbst bewuſstes Prinzip oder daſs jeder derselben eine göttliche Person, Hypostase, ein unendliches Ich sei. Nun denkt aber selbstverständlich eine jede der drei Hypostasen nicht bloſs sich selbst als solche und sich allein, sondern sie denkt auch die beiden anderen Hypostasen mit und neben ihr und eben hierdurch erhebt sich eine jede derselben zur Idee der einen dreipersönlichen Gottheit, in welcher Idee einer jeden der drei Hypostasen ihre bestimmte, von der der beiden anderen verschiedene Stellung innerhalb des einen göttlichen Ternars angewiesen ist. Wie muſs nun aber das Wissen einer jeden Hypostase um die beiden anderen ihr koexistenten Hypostasen zustande kommend gedacht werden, oder wie gewinnt eine jede göttliche Hypostase ihr Wissen um die eine dreipersönliche Gottheit und um sich selbst als das bestimmte konstitutive Element derselben, welches sie ist und darstellt? Bei der Lösung dieser Schwierigkeit wird und muſs uns das Selbstbewuſstsein des kreatürlichen Geistes in seinem

Übergange zum Wissen um anderes substantiales Sein wieder als Wegweiser dienen.

1. Der Gedanke des kreatürlichen Geistes von anderm substantialen Sein, als er selbst ist, ist nach früheren an verschiedenen Stellen vorkommenden Erörterungen vermittelt durch einen negativen Gedanken, zu dessen Bildung er durch die Beschaffenheit seines Selbstbewuſstseins sich veranlaſst sieht. Der Geist bezieht zwar alle Zustände oder Erscheinungen, die er in und an sich wahrnimmt, auf sich als Substanz, der jene immanent sind, aber er bezieht nicht alle auch auf sich als die Ursache, welche dieselben in ihm hervorgerufen hat. Zwar sind alle Erscheinungen in und an dem Geiste, wie Accidentien seiner als Substanz, so auch Wirkungen einer Ursache, aber sie sind nicht alle Wirkungen seiner selbst als ihrer Ursache. Und eben deshalb ist der Geist in absoluter Weise genötigt, für alle diejenigen Erscheinungen in ihm, als deren bewirkende Ursache er sich selbst nicht ansetzen kann, — es sind diejenigen, bei deren Zustandekommen in ihm er sich nur passiv oder rezeptiv verhalten hat — eine andere Ursache auſser ihm zu suchen, die er wieder nur in einer Substanz erblicken kann, so wie er selbst ebenfalls nur als Substanz oder als reales Prinzip durch seinen Differenzierungsprozeſs zur Ursache oder zu einem kausalen Prinzipe sich entfaltet und aufgeschlossen hat. Allein das Suchen und Finden fremder Ursachen und fremden substantialen Seins ist, wie aus dem Vorhergehenden einleuchtet, in jedem einzelnen Falle selbst wieder dadurch bedingt, daſs der Geist für die betreffende Erscheinung in ihm, deren Ursache er auſser sich sucht, sich selbst als Ursache zuvor negiert hat. Indem der Geist sich selbst als Nicht-Ursache einer Wirkung in ihm denkt, ist er genötigt eine Ursache auſser ihm für dieselbe zu suchen; der Gedanke des Nicht-Ich führt ihn zum Gedanken des andern hinüber. Ähnlich, wie bei dem kreatürlichen Geiste, wird sich auch in jeder Hypostase der Gottheit das Wissen um die beiden anderen ihr koexistenten Hypostasen vermitteln müssen.

Jeder Faktor des göttlichen Ternars steht zu den beiden anderen Faktoren, mit denen zusammen er die absolute Selbstverwirklichung der einen ursprünglich existierenden Monade oder des einen Seins schlechthin darstellt, in lebendiger Beziehung und Wechselwirkung. Jeder der drei Faktoren empfängt daher selbstverständlich von den beiden anderen auch fortgesetzt gewisse Einwirkungen. Es liegt nahe und ist eine durchaus unvermeidliche Annahme, dafs diese Einwirkungen, welche die drei Hypostasen der einen Gottheit aufeinander ausüben, für keine derselben den Zweck und die Bedeutung haben können, welche die von der Kreatur recipierten fremden Einwirkungen für diese haben, nämlich die eine oder andere der göttlichen Hypostasen zu gröfserer Bestimmtheit zu führen. Denn der Unendliche ist, wie nachgewiesen, infolge des theogonischen oder des totalen Emanations-Prozesses in ihm der durch sich von Ewigkeit zu Ewigkeit in absoluter Weise schon Bestimmte, da jener Prozefs keinen Rest von Potentialität oder Unbestimmtheit, der noch in die Aktualität oder Bestimmtheit zu erheben wäre, in ihm zurückgelassen hat noch haben kann, und zwar, wie gesagt, aus dem Grunde nicht, weil der Unendliche durch jenen Prozefs sich nicht die Form einer nur relativen sondern die der absoluten Selbstvollendung gegeben hat. Ungeachtet der Reception der oben erwähnten Einwirkungen kann und darf daher den göttlichen Hypostasen dennoch auch nicht eigentliche Passivität zugesprochen werden, denn diese ist einzig und allein in einem Sein oder Wesen möglich, dessen Selbstverwirklichung eben keine absolute sondern eine nur relative oder endliche ist. Aber ebenso wenig kann und darf der lebendige Wechselverkehr der drei göttlichen Hypostasen mit- und untereinander geleugnet werden, wofern man die Relationen, die der Ewige durch Triplizierung seines Seins in sich selber gesetzt, nicht auslöschen und hierdurch den lebendigen Gott in ein caput mortuum der Abstraktion verwandeln will. Ist aber jener Wechselverkehr denkbar, ohne dafs die göttlichen Personen untereinander aufeinander einwirken? Wir

sollten glauben, die Unmöglichkeit hiervon liege klar genug zutage.

Die Einwirkungen nun, welche die eine der göttlichen Hypostasen von den anderen ihr koexistenten empfängt, sind in jener ebenso viele Wirkungen, welche ihr das Wissen um die anderen Hypostasen vermitteln. Als Erscheinungen in ihr bezieht jede der Hypostasen die empfangenen Einwirkungen auch auf sich als die Substanz, welcher sie immanent sind; aber als Wirkungen bezieht sie dieselben nicht auf sich als die Ursache derselben, aus dem nahe liegenden Grunde, weil sie als solche thatsächlich ihre Ursache ja nicht ist sondern diejenige der beiden anderen Hypostasen, von welcher die betreffende Einwirkung ausgegangen. Bezüglich der in Rede stehenden Einwirkungen oder recipierten Erscheinungen negiert demnach jede der göttlichen Hypostasen sich selbst im Gedanken unmittelbar zwar nur als Ursache, insofern und mittelbar aber auch als Substanz, als ja immer und überall nur die Substanz als solche es ist, welche, indem sie Wirkungen setzt, zur Ursache wird. Mit einem Worte: Jede der göttlichen Hypostasen bildet bei der Wahrnehmung oder Anschauung der ihr von den anderen Hypostasen zugeführten Einwirkungen einen Nicht-Ich-Gedanken, also den Gedanken der Negation ihrer selbst, und erst dieser negative Gedanke ist es, an den sich der positive Gedanke der andern göttlichen Hypostase, von welcher sie die betreffende Einwirkung empfangen, unmittelbar anschliefst. Nur indem jede der drei Personen sich selbst im Gedanken negiert, also ihr „Nicht-Ich“ denkt, kommt sie, entsprechend der Beziehung, welche sie mit den empfangenen Einwirkungen vornimmt, zu dem positiven Gedanken der einen oder andern der mit und neben ihr bestehenden Personen.

Aus dem Vorgetragenen wird ersichtlich, dafs sich in jedem der drei göttlichen Faktoren mit und aufser dem Ichgedanken als der Affirmation seiner selbst auch ein Nicht-Ichgedanke als Negation seiner selbst einstellt und einstellen mufs. Wir sagen: einstellen mufs. Denn so wenig in

irgendeiner der drei göttlichen Hypostasen das Wissen um die beiden anderen koexistenten Hypostasen je fehlen kann, weil nur das letztere das Wissen einer jeden Hypostase um den dreipersönlichen Gott, mithin die absolute Selbsterkenntnis Gottes möglich macht, ebenso wenig kann auch irgendeine der drei Hypostasen jemals ohne den Nicht-Ichgedanken als der Vorbedingung zu dem Gedanken der beiden anderen Hypostasen sein. Nun führt ferner der Nicht-Ichgedanke in jeder der drei Hypostasen zu dem positiven oder affirmativen Gedanken der beiden anderen Hypostasen zwar naturgemäſs und unvermeidlich hinüber, aber jener ist mit diesem keineswegs auch identisch, da er ja nur, wie dargethan, die Voraussetzung zu diesem bildet, nicht aber mit demselben in Eins zusammenfällt. Der Nicht-Ichgedanke in jeder Hypostase ist als solcher ein formaler und negativer Gedanke im Sinne des § 21 S. 472 f.; er als solcher hat einen realen oder substantialen Inhalt noch gar nicht, wohingegen der Gedanke der beiden anderen Faktoren in jeder Hypostase in jenen auch seinen realen oder substantialen Inhalt hat und somit in geradem Gegensatze zu dem Nicht-Ichgedanken als ein real setzender oder affirmativer Gedanke sich ausweist. Der Nicht-Ichgedanke in der Thesis ist nichts als der Gedanke der Negation des unendlichen Seins als des thetischen, der in der Antithesis Negation des unendlichen Seins als des antithetischen und der in der Synthesis Negation des unendlichen Seins als des synthetischen Faktors der Gottheit, sowie umgekehrt der Ichgedanke der Thesis, Antithesis und Synthesis sich als Gedanke der Affirmation des unendlichen Seins in seiner dreifachen Daseinsform ohne weiteres zu erkennen giebt. Und sowie nun die Affirmation des Unendlichen in dem Ichgedanken einer jeden Hypostase mit dem Wissen derselben um die beiden anderen ihr koexistenten Hypostasen in jeder zum Bewuſstsein der dreipersönlichen Gottheit oder des einen Absoluten in dreifacher Persönlichkeit sich zusammenschlieſst, so werden und müssen auch die Nicht-Ichgedanken von jeder Hypostase zu der einen Idee der Nichtichheit

Gottes als der formalen Negation des unendlichen Seins in seiner triplizierten Daseinsform zusammengefaſst werden. In keiner der göttlichen Hypostasen stellt sich mithin das Wissen um sich als das bestimmte Moment der dreipersönlichen Gottheit, welches sie ist, und damit um die letztere selbst ein, ohne daſs in jeder zugleich der Gedanke der Negation Gottes als des dreipersönlichen zum Vorschein kommt. Die (formale) Negation Gottes als des Dreipersönlichen in dem Bewuſstsein einer jeden göttlichen Hypostase ist mit der (realen) Affirmation Gottes als des Dreipersönlichen in dem Selbstbewuſstsein einer jeden der drei Hypostasen unzertrennlich verbunden; jene folgt dieser wie der Schatten seinem Körper auf dem Fuſse d. i. von Ewigkeit her nach. Da erhebt sich nun die Frage: was für eine Bewandtnis hat es mit dem Gedanken Gottes von der Negation seiner selbst oder mit dem Gedanken der Nichtichheit Gottes in der Intelligenz des letztern? Ist derselbe mit dem Weltgedanken Gottes vielleicht identisch und kann die Identität beider in einleuchtender Weise dargethan werden? Die folgenden Erörterungen sollen uns hierüber belehren.

2. Der Gedanke der Nichtichheit Gottes als der Negation seiner selbst ist nach dem Vorhergehenden eine in jeder der göttlichen Hypostasen naturgemäſs und unvermeidlich sich bildende Kollektividee aus drei Momenten. Das erste Moment ist Negation des thetischen, das zweite Negation des antithetischen, das dritte Negation des synthetischen Faktors der Gottheit, mithin alle drei zusammen Negation Gottes in allen Momenten seiner Selbstverwirklichung oder seiner Entfaltung zur Dreipersönlichkeit. Nun ist aber Gott das unendliche substantiale Sein und als Dreipersönlicher das unendliche Sein in der Form der Absolutheit. Demnach ist der Gedanke der Negation Gottes als des Dreipersönlichen auch identisch mit dem Gedanken der Affirmation endlichen Seins in der Form der Nicht-Absolutheit oder der Relativität. Denn denkt der Ewige, wie dargethan, in dem Gedanken seiner Nichtichheit

nicht-unendliches und nicht-absolutes Sein, so denkt er eben das Gegenteil seiner selbst, mithin substantiales Sein mit dem Charakter der Endlichkeit und Relativität. Und was heifst das?

Nach § 16 S. 364 f. fällt die Absolutheit einer Substanz mit der Unendlichkeit derselben nicht schlechthin und in jedem Betracht in Eins zusammen. Vielmehr bezeichnet Absolutheit nur die schlechthin vollendete Daseinsform, welche die unendliche Substanz in ihrer Selbstverwirklichung oder in ihrer Bestimmtheit von Ewigkeit zu Ewigkeit sich gegeben hat. Denkt daher Gott in der Negation seiner selbst endliches Sein und dieses in der Form der Nicht-Absolutheit oder Relativität, so wird damit nichts anderes gesagt sein können, als dafs jenes Sein, falls es durch Gottes Schöpfermacht real wird und als real gewordenes durch den in ihm sich vollziehenden Differenzierungsprozefs zur Verwirklichung seiner selbst oder zur Bestimmtheit gelangt, die letztere nicht, wie Gott, in der Form der Absolutheit, sondern nur in einer nicht-absoluten oder relativen Form durchzusetzen imstande ist. Ist nun aber der Gedanke Gottes von der Negation seiner selbst identisch mit dem Gedanken von der Affirmation endlichen Seins in der Form der Relativität, so mufs dieser letztere Gedanke auch ebenso wie jener erstere aus drei Momenten sich zusammensetzen, aus dem Gedanken des endlichen Seins als Thesis, Antithesis und Synthesis, so dafs das Verhältnis der drei realen Faktoren der Gottheit in dem Gedanken Gottes vom endlichen Sein sein vollkommnes formales Gegenbild hat, wodurch letzterer als der mit dem realen, lebendigen Gotte unzertrennliche formale Nicht-Gott zum Vorschein kommt. Und diese gegenbildliche Beziehung des Weltgedankens in Gott zu diesem selber will Günther ausdrücken, wenn er den Weltgedanken allenthalben als „formale Kontradiktion“ Gottes bezeichnet, welche selbst wieder durch ihre Realisierung oder Substantialisierung mittels des göttlichen Schöpferwillens in die „reale Kontraposition“ Gottes um- und überschlägt. Die wirkliche Welt ist der kontra-

ponierte Gott und eben deshalb Nicht-Gott, sowie der Weltgedanke in Gott die formale Kontradiktion Gottes d. i. der Gedanke jenes Nicht-Gottes in der Intelligenz Gottes ist [8]. Endlich ist einleuchtend, daſs der Gedanke Gottes von der Welt als der Totalität des endlichen substantialen Seins und Lebens in gewissem Sinne auch als „Nichts“ aufgefaſst und behandelt werden kann. Freilich nicht in dem Sinne, als ob derselbe die Negation des Etwas oder des Wirklichen überhaupt, mithin gar nichts wäre, denn als Gedanke ist er ebenso wirklich in Gott, wie der Ichgedanke oder das Selbstbewuſstsein Gottes in ihm wirklich ist, da jener als unzertrennlicher Begleiter von diesem in der Intelligenz Gottes sich einstellt. Aber der Gedanke Gottes vom endlichen Sein ist insofern „nichts“, als das Sein, welches durch ihn und in ihm gedacht wird, als solches noch nicht existiert, mithin noch kein wirkliches sondern vorerst nur ein mögliches Sein ist, denn der Weltgedanke in Gott geht der Weltwirklichkeit auſser und neben Gott als der Setzung seines schöpferischen Willens notwendigerweise vorher. Hiernach erhält denn auch das „Nichts“, aus welchem Gott nach biblischer und christlicher Auffassung die Welt erschaffen, einen realen, positiven Gehalt und Inhalt. Ursprünglich war dasselbe nur gegen den monistischen Pantheismus und absoluten Dualismus der antiken Philosophie gerichtet. Die Behauptung einer Weltschöpfung aus Nichts (creatio ex oder de nihilo) wollte nur das Negative aussprechen, einerseits, daſs zwischen Gott und Welt keine Wesens-Identität bestehe, daſs die Weltwirklichkeit kein Moment in der Selbstverwirklichung Gottes, keine Emanation oder Effulguration aus Gottes substantialem Sein oder Wesen, daſs mithin der Pantheismus, in welcher Form und Gestalt er immer auftreten möge, eine grandiose Unwahrheit sei, und anderseits, daſs die Welt auch nicht als eine bloſse Bildung oder Formation aus einem von Gott als Schöpfer unabhängigen, mit und neben ihm bestehenden und ihm gleichewigen Wesen gedacht werden dürfe und daſs somit in dem absoluten Dualismus manches vorchristlichen Denkers eben-

falls nur Unwahrheit erblickt werden könne. (Vgl. Günther, Vorschule I S. VIII. u. IX.) Doch die charakterisierte ursprüngliche negative Bedeutung des Nichts der Weltschöpfung hat sich uns durch die vorhergehenden Forschungen unvermerkt in eine positive umgesetzt. Jenes „Nichts“ ist identisch mit dem Gedanken Gottes von der Totalität des endlichen, nicht-absoluten Seins, so daſs die Weltschöpfung aus Nichts, in unsere Sprache übersetzt, nur bedeuten kann, daſs Gott jenen seinen ewigen Gedanken aus der Formalität zur Realität erhoben, damit der Nicht-Gott in ihm ebenso real auſser und neben ihm werde, wie er sich selbst in seinem Selbstbewuſstsein als den schlechthin Realen von Ewigkeit her gefunden hat.

3. Kann wohl jemand nach diesen Ausführungen noch im Zweifel darüber sein, daſs sich die Identität des Gedankens der Nichtichheit Gottes mit der Weltidee in ihm bis zur Evidenz erweisen läſst? Ja hat sie sich uns in dem Vorhergehenden nicht schon sonnenklar ergeben? Denn jener Gedanke der Nichtichheit als der Negation Gottes des Dreipersönlichen in der absoluten Intelligenz ist identisch mit dem Gedanken Gottes vom endlichen Sein in drei Faktoren, von denen die beiden ersten, wenn sie durch Gottes Schöpferwillen in die Wirklichkeit übergesetzt oder realisiert (substantialisiert) werden, zwei zueinander in Antithese stehende Realprinzipien oder Substanzen sein müssen, während der dritte Faktor kein neues endliches Realprinzip sondern nur die Synthese jener beiden antithetischen Prinzipien sein kann. Denn sowie die Differenzierung als Selbstverwirklichung Gottes in zwei antithetischen Gliedern: Thesis und Antithesis, und einem synthetischen oder dem absoluten Gleichsatze jenes Gegensatzes sich abschlieſst, so wird auch die formale Negation Gottes, ins reale oder substantiale Sein erhoben, eine Trias realer Faktoren konstituieren, deren Verhältnis zu- und gegeneinander das unter den drei göttlichen Hypostasen bestehende Verhältnis in endlicher, relativer oder nicht-absoluter Form wiederspiegeln wird. Und eben die Endlichkeit der ins reale Sein über-

gesetzten Nichtichheit Gottes bringt es mit sich, dafs hier nicht, wie in dem unendlichen oder absoluten Sein, ein einziges reales Prinzip durch Total-Emanation zu sich selber in Gegensatz treten und aus demselben in einem dritten Faktor als dem absoluten Gleichsatze jenes Gegensatzes sich selber zurücknehmen kann. Vielmehr wird das antithetische Verhältnis der beiden ersten Glieder der mittels Kreation realisierten Nichtichheit Gottes nur in der Setzung zweier qualitativ oder wesentlich verschiedener Substanzen oder Prinzipe seinen Ausdruck finden können, als welche Prinzipe wir in dem ersten Teile unserer Arbeit das antithetische Geisterreich und die antithetische Natur denn auch bereits kennen gelernt haben. Ferner ist selbstverständlich, dafs nach der Beschaffenheit der antithetischen Glieder der realisierten Nichtichheit Gottes auch das dritte Glied derselben, die Synthese der Antithesen, sich wird richten müssen. Diese wird ebenfalls keine absolute d. i. keine solche sein können, in welcher die Wesens-Verschiedenheit jener beiden antithetischen Realprinzipien in der Sphäre des endlichen Seins zur Wesens-Identität aufgehoben würde, wie dieses in dem dritten Faktor der Gottheit in Beziehung auf den Wesens-Gegensatz ohne Wesens-Verschiedenheit der beiden antithetischen Faktoren derselben geschehen ist. (Vgl. § 17. S. 378f. Nr. 3 u. 4). Eine derartige absolute In-Eins-Setzung der antithetischen Realprinzipien im Bereiche des nicht-absoluten, endlichen Seins ist eine bare Unmöglichkeit, da qualitativ oder wesentlich verschiedene Substanzen, wie der kreatürliche Geist und die kreatürliche Natur, nach unseren wiederholten Bemerkungen nie und nimmer ineinander um- und überschlagen oder zur Wesens-Identität sich gegeneinander aufheben können. Die Synthese der Antithesen im Endlichen kann vielmehr nur eine solche sein, dafs die Wesens-Verschiedenheit dieser auch in jener sich behauptet; sie kann mit einem Worte nur in der Art eintreten, wie wir dieselbe I, 315f. nach allen ihren charakteristischen Zügen beschrieben und in dem Menschen als thatsächlich vorhanden bereits gefunden haben.

Und noch in einem andern Punkte wird die wesentliche Verschiedenheit der Synthese im Gebiete des endlichen substantialen Seins von der im dreieinigen Gotte hervortreten und hervortreten müssen.

Der synthetische Faktor des unendlichen Seins beruht, wie gezeigt worden, auf einer Total-Emanation aus dem thetischen und antithetischen Faktor, welche beide Total-Emanationen in der Synthesis des Unendlichen ihre absolute Gleichsetzung bewirkt und gefunden haben. Die Synthesis des Unendlichen ist daher ein und dasselbe reale oder substantiale Prinzip, welches auch die Thesis und die Antithesis ist, nur daſs jene dieses Prinzip als drittes und letztes Moment in der ewigen Selbstentfaltung der ursprünglichen unendlichen Monas ist, während die letztere in Thesis und Antithesis das erste und zweite Moment ihrer absoluten Selbstverwirklichung von Ewigkeit her sich gegeben hat. Dagegen hat die Endlichkeit der Synthesis im Organismus der Weltkreatur unvermeidlich im Gefolge, daſs zunächst der eine der beiden substantialen Faktoren, welche jene Synthesis konstituieren, nämlich der Geist (die Seele) des Menschen, nicht dem antithetischen Geisterreiche angehören, kein Mitglied desselben oder kein Engel ist noch sein kann. Denn der antithetische Geist steht in Gottes Weltgedanken ebenso unter der Idee der Antithese, wie der menschliche Geist unter der der Synthese steht. Gott selbst müſste daher seinem ewigen Weltgedanken und sonach sich selber widersprechen, wollte er auch nur in einem einzigen Falle einen Geist, den er als Mitglied des antithetischen Geisterreiches gedacht und geschaffen und dem er die Bestimmung gegeben, als dieses zu sein und zu leben, hinterher zur Herstellung eines Menschen als der kreatürlichen Synthesis mit einem Leibe vereinigen wollte. Kein Menschengeist ist demzufolge ein antithetischer sondern ein jeder ist ein synthetischer Geist d. i. von Gott gedacht und geschaffen mit der Bestimmung, mit dem ihm zugehörigen Leibe in persönliche Einheit zu treten und so den einen aus zwei substantialen Faktoren bestehenden Menschen mit zu

konstituieren. Etwas anders als mit dem Geiste des Menschen verhält es sich allerdings mit dem Leibe desselben. Denn dieser ist unseren Erörterungen in I, 360f. zufolge seinen substantialen Stoffen nach allerdings der antithetischen Natur entnommen. So bedingt es die Stellung, welche der menschliche Leib als synthetische Natur zur antithetischen einnimmt. Und dennoch ist auch der Leib des Menschen als solcher so wenig ein Gebilde der antithetischen Natur, also ein Tierleib, als der Geist des Menschen ein antithetischer Geist (ein Engel) ist oder sein kann. Denn die Bildung des Menschenleibes als der synthetischen Natur liegt nach I, 360f. nicht mehr in der Wirksamkeit oder Zeugungskraft der Natur als der einen der beiden Antithesen des Weltalls, vielmehr fällt dieselbe bezüglich des ersten Menschen in der an der angezogenen Stelle beschriebenen Art notwendigerweise der Kraft und Macht Gottes anheim.

4. Es ist nicht überflüssig, unseren Lesern an dieser Stelle wieder in Erinnerung zu rufen, dafs die für das intellektuelle, ethische und religiöse Leben des Menschen bedeutungsvollen Aufschlüsse, welche wir in der vorliegenden Metaphysik über Gott und Welt, deren Beschaffenheit und gegenseitige Beziehung gegeben haben und in dem Folgenden noch geben werden, ihre Wurzeln durchaus in den festen, unwankenden Boden der Erfahrung und, setzen wir hinzu, einer ganz und gar unbezweifelbaren Erfahrung hineintreiben. Wir sind mit anderen Worten in der Metaphysik keine Schwärmer; wir erheben uns nicht, etwa auf den Flügeln der Intuition à la Spinoza oder einer intellektualen Anschauung à la Joh. Gottl. Fichte und Schelling, von der Weltwirklichkeit zu Gott, dem Absoluten, um dann von diesem aus den zwar gigantischen aber auch ewig vergeblichen Versuch zu machen, die thatsächlich vorhandene Welt nach ihrer wahren Beschaffenheit in aprioristischer Weise zu konstruieren. Vor einem solchen meistens sehr prahlerisch auftretenden, aber unvernünftigen und notwendigerweise eitlen Beginnen bleiben wir sicherlich für immer bewahrt, denn

nicht erst seit heute und gestern steckt uns das für jeden ernst gesinnten Forscher schwer wiegende Wort von Lavergne-Peguilhen, welches Günther seinem „Eurystheus“ als Motto vorgesetzt, tief in der Seele — das Wort: „An der Manie, den Bau von oben herab zu beginnen, kranken die Völker sowohl als die Wissenschaft.“ Will jemand uns, unter Berücksichtigung unseres methodologischen Verfahrens im Betriebe der Wissenschaft, richtig beurteilen, so hat er uns — man verzeihe den etwas vulgären Ausdruck — als einen hart gesottenen Empiriker anzusehen, denn der sind wir und nichts anderes. Das beweist in erster Linie der Stand- und Ausgangspunkt, über dem und von dem aus wir unsere metaphysischen Untersuchungen begonnen haben. Dieser ist kein anderer als das eigene Bewuſstsein, mithin die Thatsache, welche ohne alle Widerrede die Thatsache aller Thatsachen ist, indem sie dadurch vor allen übrigen, sei es wirklichen sei es vermeintlichen, einen unberechenbaren Vorzug besitzt, daſs sie für jeden Menschen, er sei gelehrt oder ungelehrt, von vornherein in der Form unbezweifelbarer oder, wenn man will, absoluter Gewiſsheit auftritt und sich geltend macht. Und unser erstes Bemühen im Gebiete der Metaphysik hatte nur den einen groſsen Zweck, jene Thatsache, das eigne Bewuſstsein, nach den Momenten seines Werdens und der Beschaffenheit der in ihm auftretenden Erkenntnisformen in voller Deutlichkeit zu ergründen. Auch dürfen wir hoffen, daſs wir in diesem Unternehmen, dem An- und Ausbau der Erkenntnistheorie, nicht erfolglos gearbeitet haben. Denn der Dualismus des Gedankens, den wir in dem einen Bewuſstsein des Menschen enthüllt, hat uns belehrt, daſs zwar nicht die von der Sinnlichkeit, wohl aber die vom Geiste des Menschen ausgeprägten Denk- und Erkenntnisformen (die Kategorieen) in diametralem Gegensatze zu Kants Ansicht über das bloſse Erscheinungsgebiet hinaus und in das des realen oder substantialen Seins hinein führen. Das Selbstbewuſstsein (der Ichgedanke) des Geistes mit den in ihm auftauchenden Kategorieen ist, so haben wir durch

eine sorgfältige Analyse desselben dargethan, gleichsam der Augenspiegel, welcher dem forschenden Geiste einen ebenso deutlichen als richtigen Einblick in das Land des realen oder substantialen Seins ermöglicht. Und er ist dieses nicht nur für die eine oder die andere der bestehenden Substanzen oder Realprinzipien sondern für alle ohne Ausnahme. So sind wir von dem fruchtbaren Boden der Erfahrung aus und in ununterbrochenem Zusammenhange mit dieser über das Gebiet des Erfahr- und Wahrnehmbaren zwar weit hinausgeschritten. Denn die keineswegs erfahr- oder wahrnehmbare ontologische Beschaffenheit des kreatürlichen Geistes, der Natur und des Menschen, ja selbst Gottes, sowie die grofsen Beziehungen Gottes zur Welt haben sich vor unserm Blicke enthüllt und aufgeschlossen. Wie weit aber alle diese Erkenntnisse die Erfahrung im Sinne von Wahrnehmung auch immer überfliegen und in ein der Erfahrung transcendentes Gebiet hinausreichen, im weitern Sinne haben wir dennoch ein gutes, wohl erworbenes Recht, auch sie als empirische oder Erfahrungserkenntnisse zu bezeichnen. Hegel spricht einmal die Behauptung aus: „Es liegt im Empirismus dies grofse Prinzip, dafs, was wahr ist, in der Wirklichkeit sein und für die Wahrnehmung da sein mufs“ [9]. So, wie der Satz bei Hegel lautet, ist derselbe offenbar nicht zutreffend, denn nicht alles, was wahr und in der Wirklichkeit da ist, ist auch der Wahrnehmung zugänglich. Haben unsere erkenntnistheoretischen Untersuchungen ja doch dargethan, dafs nur Erscheinungen „wahrgenommen“ werden können und zwar ausschliefslich die des eigenen Geistes und die der Natur. Aber freilich diese wahrgenommenen Erscheinungen sind der Art und haben eine solche Beziehung zu den in ihnen sich offenbarenden Substanzen, dafs aus jenen mit ebenfalls zweifelloser Gewifsheit auch die Existenz und Beschaffenheit dieser erschlossen wird. Und da die Substanzen sowohl des Geistes als der Natur in der an ihnen ebenfalls erfahrbaren Beschränktheit eine Signatur an sich tragen, die nur aus ihrer Bedingtheit oder Kreatürlichkeit begreiflich wird, so führt ihre ebenso richtige

als allseitige Erkenntnis in konsequenter Weise den Forscher auch zur Erkenntnis ihres Schöpfers und zwar als eines in objektiver Realität existierenden hinüber. In der Art seines Überganges von sich zu seinem und der Welt Schöpfer besitzt der Denkgeist aber zugleich den Schlüssel, nicht blofs um die objektive Realität desselben festzustellen, sondern, was mehr sagen will, um denselben auch nach seiner wesentlichen Beschaffenheit d. i. als den dreipersönlichen Gott, sowie nach den Beziehungen zu ermitteln, die er selber zu der von ihm geschaffenen Welt in der Gründung derselben sich gegeben hat. Denn die an dem eigenen substantialen Sein erkannte Beschränktheit und Bedingtheit nötigen den Geist, den Schöpfer als unbedingte und unbeschränkte Substanz anzusetzen und diese beiden Attribute des Unendlichen sind es wieder, welche ihm den Differenzierungsprozefs des Unendlichen als einen trinitarischen Personifikationsprozefs in voller Gewifsheit und Deutlichkeit zum Bewufstsein bringen. In dem Empirismus liegt daher zwar nicht, wie Hegel meint, das grofse Prinzip, dafs das, was wahr ist, auch für „die Wahrnehmung“ da sein müsse, wohl aber giebt derselbe der bedeutungsvollen Thatsache Zeugnis, dafs die Erfahrung als innere und äufsere Wahrnehmung der ergiebige Boden ist, welcher, gehörig gepflegt und bebaut, dem forschenden Geiste eine vollkommen durchgeführte und in allen Teilen wissenschaftlich begründete Erkenntnis der Welt und Gottes in unseren Tagen möglich macht [10].

§ 23.

Der Weltgedanke und die Weltwirklichkeit.

Die Weltwirklichkeit ist nach dem Vorhergehenden der ins reale oder substantiale Sein übergesetzte Weltgedanke als Gedanke der Nichtichheit Gottes in der Intelligenz Gottes. Als dieser substantialisierte Gedanke ist die Weltwirklichkeit lediglich und ausschliefslich That oder Setzung Gottes, nicht Mitthat oder Mitsetzung ihrer selbst. Aber ist sie jenes

auch in jeder andern und dieses in gar keiner Beziehung? Oder ist das nicht möglich und ist die von Gott geschaffene Welt in gewisser Hinsicht doch auch die Setzung ihrer selbst? Und sollte letzteres der Fall sein und als unbezweifelbare Wahrheit eingeräumt werden müssen, welche Beschaffenheit wird die Weltwirklichkeit dann als Setzung Gottes und welche wird sie als Setzung ihrer selbst an sich tragen und aufweisen? Läfst sich über alles dieses aus der von uns entwickelten Beschaffenheit des Weltgedankens in Gott etwas Gewisses und Sicheres ermitteln?

1. Der Weltgedanke ist der Gedanke Gottes von nicht-göttlichem oder nicht-unendlichem d. i. von kreatürlichem oder endlichem substantialen Sein und Leben. Gott gewinnt demnach jenen Gedanken nicht dadurch, dafs sein eigenes Sein und Leben in der Form der Determination, der Verendlichung oder, nach einem scholastischen Ausdrucke, der Mitteilbarkeit in verschiedenen Graden und Mafsen von ihm gedacht wird, sondern er gewinnt denselben durch einfache Negation seines eigenen Seins und Lebens, so dafs der Gegensatz zwischen dem Sein oder der Substanz und dem Leben Gottes und dem von diesem in der Weltidee gedachten Sein und Leben nicht als ein konträrer sondern als ein kontradiktorischer sich ausweist. Das Sein und Leben der Welt und zwar das aller ihrer Faktoren ist weder implicite noch explicite, weder potentiell noch aktuell, weder der Möglichkeit (*δυνάμει*) noch der Wirklichkeit nach (*ἐνεργείᾳ* oder *ἐντελεχείᾳ*) in dem Sein und Leben Gottes als solchem enthalten, sondern was Gott von der Welt von Ewigkeit her in sich schliefst, ist nur der Gedanke oder die Idee derselben und zwar als ein Gedanke von nicht-göttlichem Sein und Leben. Kann nun aber, bei dieser Beschaffenheit der Weltidee, die Realisierung derselben oder die Weltschöpfung noch in etwas anderm bestehen als darin, dafs dasjenige Sein oder diejenigen Substanzen, welche in der Weltidee von Gott gedacht werden, ohne dafs sie als solche, sei es in, sei es aufser Gott, auch schon existieren, durch den allmächtigen Willen Gottes ver-

wirklicht oder hervorgebracht werden? Und wird diese Hervorbringung nicht mit Neusetzung substantialen Seins in dem früher wiederholt besprochenen Sinne identisch sein müssen? Demnach ist einleuchtend, dafs zwischen Gott und Welt oder irgendeinem Faktor der letztern nicht mit Spinoza und vielen anderen das Verhältnis angesetzt werden darf wie das zwischen Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz, so dafs Gott, sei es mit, sei es ohne Transcendenz, das Sein, die Substanz oder der immanente Wesensgrund der Welt und die Welt die Erscheinung Gottes oder, in einem beliebten Bilde zu reden, dafs Gott die Seele der Welt und die Welt der Leib Gottes wäre. Aber ebenso wenig dürfen auf das Verhältnis beider die Kategorieen der Ursache und Wirkung so, wie der Geist des Menschen dieselben aus der Reflexion auf sein eigenes Sein und Leben gewinnt d. i. die erwähnten Kategorieen dürfen auf das Verhältnis von Gott und Welt nicht ohne wesentliche und durchgreifende Modifikation übertragen werden. Zwar ist Gott auch die Ursache der Welt und diese seine Wirkung, aber er ist ihre Ursache nicht so, wie der kreatürliche Geist die Ursache der auch von ihm in und an ihm selbst gesetzten Wirkungen ist.

2. Der kreatürliche Geist gewinnt die Gedanken oder Kategorieen der Ursache und Wirkung, sowie überhaupt alle Kategorieen zunächst und ursprünglich durch Erhebung derjenigen Momente, welche als die wesentlichen in seinem eigenen Differenzierungs- oder Entwickelungsprozesse sich einstellen. Ja die Kategorieen sind gar nichts anderes als diese in das Bewufstsein des Geistes erhobenen Momente selbst. Nun tritt infolge seiner Differenzierung der Geist zu sich selber vor allem in einen zweifachen Gegensatz, in den des Seins und Erscheinens (der Substanz und des Accidenzes) und in den der Ursache und Wirkung. Durch die auf den Geist stattfindenden fremden Einwirkungen und seine Rückwirkung gegen dieselben bilden sich in dem Geiste eine Reihe verschiedener Zustände, mannigfaltige Akte des Denkens, Wollens

und Fühlens, die als fertige, in sich abgeschlossene Bildungen Erscheinungen, oder, da sie nur mit Hilfe fremder Einwirkungen in den Geist gekommen sind, auch Accidentien genannt werden. Diese Erscheinungen und Accidentien sind keineswegs der Geist als solcher. Vielmehr ist er als solcher ihnen gegenüber und im Unterschiede von ihnen das reale Sein oder die Substanz, welcher die Erscheinungen als ebenso viele Momente ihrer Bestimmtheit (ihres Lebens) inhärieren. Die Kategorieen des Seins und Erscheinens, der Substanz und des Accidenzes drücken also das Immanenz- oder Inhärenzverhältnis aus, welches zwischen einer jeden Erscheinung als einer fertigen, vollendeten Bildung und dem Geiste als solchem, der in jeder seiner Erscheinungen ein Moment seiner eigenen Bestimmtheit besitzt, obwaltet. Allein die jedesmalige in den Geist eintretende Erscheinung ist als eine fertige nicht immer in ihm gewesen; im Gegenteil sind sie alle ohne Ausnahme nach und nach in dem Geiste geworden, denn der Geist war, wie wir wissen, ursprünglich ein noch nicht-erscheinendes, unbestimmtes oder indifferentes Sein, welches sich erst allmählich durch den in ihm stattfindenden Differenzierungsprozeſs in die Totalität der ihm jeweilig immanenten Erscheinungen entfaltet. Und diese Entfaltung des Geistes in seine Erscheinungen als die Momente seines Lebens vollzieht sich, wenn zwar nicht durch seine alleinige Thätigkeit, so doch auch nicht durch die alleinige Thätigkeit fremden Seins und ohne des Geistes Mitthätigkeit. So sieht sich der selbstbewuſste Geist bei der Reflexion auf sich selbst auch in die Lage versetzt, die von ihm in und an ihm wahrgenommenen Erscheinungen als Wirkungen auf ihre respektiven Ursachen zu beziehen und in diesen zu begründen. Wie daher der Geist allen ihm immanenten Erscheinungen ihre Existenz in und an ihm selber als der ihnen zugrunde liegenden Substanz anweist und ewig anweisen muſs, so bezieht er sie zunächst und vor allem ebenfalls auf sich selbst als ihre Ursache (causa efficiens), wenigstens in dem Maſse und Umfange, als er

sich selbst bei dem Zustandekommen derselben in ihm durch aktive Mitwirkung beteiligt findet. Und erst jetzt, nachdem der Geist sich selbst als die, wenn nicht alleinige, so doch als die (Mit-) Ursache der ihm immanenten Erscheinungen im Gedanken gefunden, führt ihn der in ihm erwachte Wissenstrieb über sich selbst hinaus, um auch die fremden Ursachen, welche zum Zustandekommen der Erscheinungen in ihm durch Einwirkungen auf ihn mitgewirkt haben, ebenfalls zu entdecken. Man ersieht hieraus aufs deutlichste, daſs die Kategorieen des Seins und Erscheinens (der Substanz und des Accidenzes) sowie die der Ursache und Wirkung (des Grundes und der Folge) einen und denselben Inhalt haben; sie stellen in gleicher Weise das Verhältnis der beiden Seiten fest, in welche der ursprünglich indifferente Geist im Prozesse seiner Differenzierung sich aufgeschlossen hat, nur von verschiedenen Gesichtspunkten. Die Kategorie des Seins und Erscheinens vergegenwärtigt dem Geiste dieses Verhältnis als ein fertiges, in Ruhe befindliches, abgeschlossenes. Dagegen wird dasselbe durch die Kategorie der Ursache und Wirkung als ein noch im Werden begriffenes vorgestellt. Dasselbe also, was durch die erstere der beiden Kategorieen als das Sein oder die Substanz des Geistes gedacht wird, wird durch die letztere als Ursache aufgefaſst, und zwar deshalb, weil der Geist hier die ihm inhärierende Erscheinung in ihrem allmählichen Werden, dort in ihrem Geworden- oder Fertigsein ins Auge faſst. Der Geist als Substanz und Ursache ist demnach den Erscheinungen und Wirkungen, deren Wahrnehmungen an ihm seinem Bewuſstsein die in Rede stehenden Kategorieen vermitteln, immanent, nicht transcendent. Die Erscheinungen und Wirkungen sind eben seine Erscheinungen und Wirkungen, die ihm als dem sie tragenden und in der Existenz erhaltenden substantialen Sein inhärieren und die er selbst, wenn auch in Wechselwirkung mit anderen Ursachen, in und an sich selbst hervorgebracht hat.

3. Aus der vorherigen Darlegung der Genesis sowohl

des Substantialitäts- als des Kausalitätsgedankens im Geiste des Menschen wird jeder aufmerksame Leser die Überzeugung gewinnen, dafs Gott wie einerseits nicht als das Sein, die Substanz der Welt und diese als die Erscheinung Gottes, so anderseits auch nicht ohne nähere Bestimmung und wesentliche Modifikation als die Ursache der Welt und diese als seine Wirkung verkündet werden darf, wofern das zwischen beiden thatsächlich bestehende Verhältnis nicht in sein Gegenteil verkehrt werden und die Wissenschaft in einem ihrer wichtigsten Erkenntnisgegenstände zur Lehre des positiven Christentums in einen diametralen Gegensatz sich stellen soll. Vor allem springt dies in die Augen, wenn Gottes Verhältnis zur Welt nach der Kategorie des Seins und Erscheinens bestimmt wird. Denn in diesem Falle ist Gott der immanente Wesensgrund der Welt und die Welt die Bestimmtheit Gottes, in der er sich aus der Potentialität in die Aktualität erhoben und sein eigenes Leben ausgewirkt hat. Gott und Welt sind hier ganz offenbar nicht qualitativ oder wesentlich verschiedene Substanzen, von denen eine jede ihre eigene Bestimmtheit hat und ihr eigenes Leben führt, sondern die Welt in jedem Zeitmomente mit allem, was in ihr geschieht, Gutem und Schlechtem, Ernsthaftem und Lächerlichem, Gescheitem und Thörichtem ist hier das Produkt, in welchem die göttliche Substanz oder Gott das, was er an sich oder was der Anlage (Möglichkeit) nach in ihm ist, nach aufsen und thatsächlich zur Offenbarung bringt. Wesentlich nicht anders fällt das Verhältnis Gottes zur Welt aber auch aus, wenn dasselbe nach der Kategorie der Ursache und Wirkung normiert und dabei unterlassen wird, die letztere durch den in dem Vorhergehenden entwickelten Kreationsbegriff in richtiger Weise zu modifizieren und näher zu umschreiben. Denn wird diese Vorsicht nicht angewandt, sondern wird das Verhältnis Gottes zur Welt nach der Kategorie von Ursache und Wirkung ohne die erforderliche und an dem richtigen Kreationsbegriffe auszumittelnde Modifikation derselben festgesetzt, so kann der konsequente Denker auch

jetzt dem Mifsgeschicke nicht entgehen, seine Kraft an der Ausbildung einer im Einzelnen so oder anders gestalteten, aber stets pantheistischen Welt- und Lebensansicht zu vergeuden. Er kann dies ebenso wenig, als er dazu bei der Übertragung der Kategorie von Sein und Erscheinen auf das in Rede stehende Verhältnis imstande ist. Denn der Geist (des Menschen) als Sein oder Substanz ist, wie dargethan, mit dem Geiste als Ursache insofern identisch, als eben jener es ist, welcher, indem er die Erscheinungen in ihm setzt, zu dieser wird. Wird daher bei der Verhältnisbestimmung von Gott und Welt die Kategorie der Ursache und Wirkung so, wie der Geist des Menschen dieselbe aus seinem eigenen Leben erhoben d. i. ohne die erforderliche Modifikation zur Anwendung gebracht, so bleibt auch in diesem Falle Gott, die Ursache der Welt, dieser als seiner Wirkung immanent. Wie er bei der Übertragung der Kategorie des Seins und der Erscheinung als der ruhende Wesensgrund gedacht wird, dem die Welt so, wie sie in jedem Momente ist, als fertige Erscheinung inhäriert, so macht die unmodifizierte Übertragung der Kategorie der Ursache und Wirkung Gott als den einen und einzigen Kausalgrund geltend, welcher den ununterbrochenen Flufs und die stete Veränderung der ihm immanenten Erscheinungswelt unterhält und selber hervorbringt. Hier wie dort tritt also der Pantheismus, dieser Erzfeind des positiven Christentums, offen und unzweideutig zutage, nur mit dem an sich unwesentlichen Unterschiede, dafs dort mehr die Immanenz der Welt in Gott, hier mehr die Dependenz derselben von ihm betont wird. Und nun kann einer jeden der beiden pantheistischen Auffassungen wieder eine zweifache Form gegeben werden. Es ist möglich, dafs Gott als Substanz oder als Ursache gleichviel ein solches Verhältnis zur Welt als seiner Erscheinung oder Wirkung angewiesen wird, dafs die Welt zugleich die einzige Erscheinung und Wirkung ist, welche ihm inhäriert und in deren Hervorbringung er sich als Ursache oder Kausalität thätig erweist. In diesem Falle wird Gott als eine Substanz und Ursache vorgestellt,

die eine Existenz und Wirksamkeit aufser und über der Welt nicht hat und nicht haben kann; er ist hier nur die substantiale und kausale Seite der Welt, ist in dieser gänzlich auf- und untergegangen, ist der Welt ausschliefslich immanent nicht aber auch transcendent. Und eben deshalb ist diese Form des Pantheismus auch mit vollem Rechte als Pantheismus ausschliefslicher Immanenz bezeichnet worden — ein System der Philosophie, welches im 17. Jahrhundert vor allem Spinoza, in dem unserigen einer der Hauptvertreter der linken Seite der Hegelschen Schule, Ludwig Feuerbach, ausgebildet und durch seine zahlreichen Schriften in weiten Kreisen verbreitet hat. Dem gegenüber ist aber auch möglich, dafs die Immanenz Gottes in der Welt als Substanz und Ursache derselben mit der Transcendenz Gottes über der Welt in der gleichen zweifachen Beziehung einen Bund eingeht, und dafs mithin jenem, sofern er der Welt transcendent sein soll, eine eigene Erscheinungs- und Wirkungs- oder Lebenssphäre, ja sogar der Charakter der Persönlichkeit zugewiesen wird. Auch diese Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt ist Pantheismus, nur nicht Pantheismus ausschliefslicher Immanenz, sondern ein solcher der Immanenz und oder mit Transcendenz. Derselbe wurde und wird von zahllosen Philosophen, philosophierenden Naturforschern und Theologen der Vergangenheit und Gegenwart z. B. von Chalybaeus, Herm. Ulrici, J. H. Fichte, Gustav Th. Fechner, Daniel Schenkel (vgl. I, 382f. Nr. 2), Edmund und Otto Pfleiderer, Lipsius, Moriz Carrière, Johannes Huber [10a] und vielen anderen vertreten. Und wer wollte leugnen, dafs diese nur halb durchgeführte Form des Pantheismus im Vergleich zu dem ausschliefslicher Immanenz dem Herzen und Gemüthe seiner Vertreter volle Ehre macht, denn es offenbart sich in ihr doch wenigstens noch das Bedürfnis der Anerkennung eines über der Welt existierenden, wenn auch mit dieser oder mit dem einen oder andern ihrer Faktoren in dem Wesen oder der Substanz identisch gedachten persönlichen

Gottes. Dagegen hat dieses Bedürfnis die Verteidiger ausschliesslicher Immanenz vollständig verlassen. Leider aber haben die letzteren gegenüber ihren vorher geschilderten Geistesverwandten ganz unleugbar die Konsequenz des Gedankens auf ihrer Seite — ein offenbarer Beweis dafür, dass mit all' und jeder Form des Pantheismus gebrochen werden muss, wofern die Wissenschaft von der schwersten Krankheit, die jemals sie heimgesucht und mit der sie sich seit den Zeiten der jonischen Naturphilosophie bis in unsere Tage herumschleppt, endlich einmal gründlich geheilt und das Leben durch die Wissenschaft wieder veredelt und geadelt werden soll [11]. Und in der That! alle Zeichen der Zeit müssen lügenhaft sein, wie nie vorher oder wir sind nahe daran, einen Wendepunkt und Umschwung in der Geschichte der Wissenschaft zu erleben, als welchen diese einen folgen- und segensreichern niemals genommen hat. Denn ist der forschende Geist, nachdem er Jahrhunderte, ja Jahrtausende lang alle nur denkbaren Wege eingeschlagen, um auf der Grundlage der Wesens-Identität oder des Wesens-Monismus von Gott und Welt ein wissenschaftliches Verständnis beider zu gewinnen, endlich zu der Einsicht vorgedrungen, dass auf diesem Boden nur Schutt und Gerölle, aber keine für den projektierten Gedankenbau verwendbaren Steine zu finden sind — ist die Forschung, sage ich, endlich zu dieser Einsicht gekommen, so wird sie auch zu dem Entschlusse heranreifen, die lange genug vergeblich durchlaufene Bahn prinzipiell und endgültig zu verlassen, somit den Pantheismus, in welcher Form es sei, als nie zu dem erwünschten Ziele führend preiszugeben und ihn mit der Wesens-Diversität von Gott und Welt durch Begründung der Kreation der letztern im Sinne des positiven Christentums zu vertauschen. Und die Zeit, in welcher diese Umkehr der Wissenschaft durch das gemeinsame Bemühen vieler ihrer nahmhaftesten und gewissenhaftesten Vertreter wird herbeigeführt werden, liegt sicherlich nicht mehr in weiter Ferne, so sehr im übrigen selbst bis zu dieser Stunde Schopenhauer noch recht haben

mag mit der Versicherung, dafs „in unseren Tagen der Pantheismus . . . zur herrschenden Denkungsart der Gelehrten und selbst der Gebildeten geworden ist“ [12]. Zur Beschleunigung der vorher erwähnten, in ihren heilbringenden Wirkungen namentlich für das deutsche Volk unberechenbaren Wendung haben auch wir in der vorliegenden Metaphysik unsern Beitrag nicht schuldig bleiben wollen. Daher haben wir uns frohen Mutes und ohne Rücksicht auf Freund oder Feind an das Werk gesetzt, auf der Grundlage einer in allen wesentlichen Punkten sorgfältig ausgebauten und, wie wir denken, wohl begründeten Erkenntnistheorie den Nachweis zu liefern, dafs die wissenschaftlich einzig zulässige Verhältnisbestimmung Gottes und der Welt die zweier Substanzen oder Realprinzipien ist, von denen das eine, Gott, als unendliches d. i. als unbedingtes und unbeschränktes, das andere, die Welt und jeder Faktor derselben, als endliches d. i. als bedingtes und beschränktes Realprinzip anerkannt werden mufs. Und wie die Welt einmal durch Gottes Schöpferwillen geworden, nach dieser Auffassung nicht zur blofsen Erscheinung oder Wirkung, selbst nicht zur Erscheinung oder Wirkung Gottes, des unendlichen Seins, herabgedrückt werden darf, sondern wie sie nicht weniger als Gott selber reales oder substantiales Sein wenn auch überall mit der Signatur der Endlichkeit ist, so hat sie als Sein oder reales Prinzip auch eine Existenz in und an sich selbst, ist selbstständiges (sich selbst zuständiges), auf sich beruhendes, nicht aber einem andern als ihrem Grunde inhärierendes Sein, und eben hierin ist, wie früher bewiesen worden, ihre Unvernichtbarkeit selbst vonseiten Gottes — wenn anders er ihre Vernichtung wollen könnte, die er, ohne sich selbst zu widersprechen, freilich nicht wollen kann — und somit ihre schlechthinige Unvergänglichkeit begründet. Denn als Sein an sich oder Substanz ist die Welt Gott als Substanz koordiniert, nicht subordiniert. Zwar ist sie ihm als ihrem Schöpfer in anderer Beziehung freilich subordiniert, aber sie ist dies nicht in der Art, wie die Erscheinung und Wirkung ihrer Substanz und Ursache subordiniert ist, so dafs

die Welt, einmal geschaffen, dennoch keinen einzigen Augenblick bestehen könnte, wenn sie nicht von Gott durch eben dieselbe Kraft, durch die er sie ursprünglich ins Dasein gerufen, auch beständig in der Existenz erhalten würde. Vielmehr ist mit der einmaligen Setzung der Weltsubstanzen mittels Kreation vonseiten Gottes ihre schlechthinige Unvernichtbarkeit unzertrennlich verbunden; sie als solche stehen mit und neben Gott so fest und unerschütterlich da wie Gott, der Absolute, selber [12[a]].

4. Der Weltgedanke in Gott setzt sich zusammen aus drei Momenten als den formalen Negationen der drei realen Hypostasen der einen Gottheit. Jedes dieser drei Momente des einen Weltgedankens wird, durch den allmächtigen Willen Gottes ins substantiale Sein übergesetzt, einen bestimmten Faktor der Weltwirklichkeit bilden müssen, der sich mit den beiden anderen Faktoren zur Einheit der Welt zwar zusammenschliefsen, der aber zugleich einem jeden der beiden übrigen Faktoren gegenüber seine volle Selbständigkeit behaupten wird. Es wird mit anderen Worten zwar nur eine Welt geben und geben können, sowie es auch nur einen Gott giebt und geben kann, aber die Einheit Gottes und die der Welt ist eine total verschiedene. Gottes Einheit ist eine reale, substantiale; sie ist Einheit des Wesens in seiner ewigen Entfaltung zur Form der Dreipersönlichkeit. Dagegen ist die Einheit der Welt keine reale, substantiale, sie ist nicht Einheit des Wesens, denn die wirkliche, erfahrbare Welt ist nicht die Entfaltung einer einzigen Substanz, sondern die Entfaltung zweier qualitativ verschiedener Substanzen, des kreatürlichen Geistes und der kreatürlichen Natur, die sich in dem Menschen auch noch zu einem dritten substantialen Weltfaktor miteinander verbunden haben. Demnach steht dem einen und einzigen Sein schlechthin oder dem einen und einzigen Wesen (der einen Substanz) Gottes eine Dreiheit von Weltwesen gegenüber: Geist, Natur und Mensch. Und wie die drei substantialen Weltfaktoren als solche unter- und gegeneinander qualitativ verschieden sind, so kommt ein

jeder derselben in seiner Differenzierung oder Selbstverwirklichung auch zu einer Lebensoffenbarung, die von der der beiden anderen Faktoren ebenfalls qualitativ verschieden ist und sein mufs. Aber keiner der Weltfaktoren vermag, eben weil er als solcher nichts Absolutes und nichts von dem Absoluten sondern die substantialisierte Negation des Absoluten oder Gottes ist, seiner Lebensoffenbarung die Form der Absolutheit zu geben. Vielmehr trägt alles Leben in Geist, Natur und Mensch immer und überall unvermeidlich die Signatur der Nicht-Absolutheit oder der Relativität, aber in einem jeden der drei Faktoren in einer von der der beiden anderen qualitativ verschiedenen Weise. Und wie nun die drei Weltfaktoren die einzig möglichen nicht-absoluten oder kreatürlichen Wesen sind, aus dem leicht verständlichen Grunde, weil es für anderes kreatürliches Sein als Geist, Natur und Mensch keinen Gedanken in der Intelligenz Gottes mehr giebt noch geben kann, so kommt durch das Leben der drei Weltfaktoren auch alles nicht-absolute oder kreatürliche Leben in seiner ebenfalls einzigmöglichen dreifachen qualitativ verschiedenen Ausgestaltung zur Verwirklichung. Fafst man nun mit Günther das Leben der Kreatur als ihre „wesentliche Form“ und stellt man alles kreatürliche Leben in Geist, Natur und Mensch, trotz seiner qualitativen Verschiedenheit, wegen des einem jeden derselben gemeinsamen Charakters der Nicht-Absolutheit unter den Begriff „Einheit der Form“, so wird man mit jenem auch sagen können: Die Weltwirklichkeit sei Dreiheit des Wesens (Geist, Natur und Mensch) und Einheit der Form (Leben mit dem Charakter der Nicht-Absolutheit). Umgekehrt wird sich die ewige Entfaltung der einen göttlichen Substanz zur Dreipersönlichkeit aber auch unter dem Gesichtspunkte einer Entfaltung derselben zu „dreifacher Lebensform“ vorstellen lassen, so dafs man mit Günther wohl sagen könnte: Gott sei Einheit des Wesens uud Dreiheit der Form, die Welt Dreiheit des Wesens und Einheit der Form —, eine Gegenüberstellung von Gott und Welt, welche die letztere wieder als der nach Wesen und Form

kontraponierte Gott und mithin als Nicht-Gott kundthun würde. Indessen so geistreich diese bei Günther oft vorkommende Gegenüberstellung von Gott und Welt auch sein mag, wir unserseits legen ihr aus Gründen, die wir hier nicht entwickeln können, einen allzu grofsen Wert nicht bei [13]. Was speziell den hier in Untersuchung stehenden Gegenstand, nämlich die Einheit der Welt, angeht, so besteht diese uns darin, dafs die Welt die Substantialisierung des einen göttlichen Weltgedankens, der einen Nicht-Ichheit Gottes ist. Und diese Welteinheit ist ein Weltorganismus, welcher sich aus drei wesentlich oder qualitativ verschiedenen und gegeneinander vollkommen selbständigen Weltfaktoren zusammensetzt. Man wird daher auch nicht dem einen der Weltfaktoren vor dem andern schlechthin den Vorzug geben und mit Descartes etwa sagen dürfen, dafs selbst die letzten der antithetischen Geister (Engel) weit vollkommner seien als die Menschen [14]. Als Setzung Gottes ist jeder der drei Weltfaktoren die Substantialisierung eines bestimmten Momentes des einen aus drei einander völlig koordinierten Momenten bestehenden göttlichen Weltgedankens. Kommt nun jeder der drei Faktoren zu seiner vollen, ungehinderten Lebensentfaltung, so dafs infolge derselben thatsächlich eben das aus ihm wird, was nach Gottes Endabsicht bei seiner Schöpfung aus ihm werden soll, so wird auch jeder als adäquater Ausdruck des in ihm realisierten göttlichen Schöpfergedankens in seiner Art den beiden anderen gegenüber gleich vollkommen sein. Als kreatürliches Realprinzip erreicht keiner der Weltfaktoren jemals absolute Vollkommenheit; diese ist einzig und allein das Privilegium der Gottheit. Und als Weltfaktoren von qualitativer oder wesentlicher Verschiedenheit wird jeder derselben gegenüber den beiden anderen in seiner Lebensentfaltung wie seine eigentümlichen Vorzüge und Vollkommenheiten so auch seine eigentümlichen Nachteile und Unvollkommenheiten als ebenso viele Negationen seiner Absolutheit an den Tag bringen. Jeder von ihnen ist daher relativ vollkommen, aber auch relativ un-

vollkommen —, eine Beschaffenheit der Kreatur, welche von ihrem antinomischen Charakter, Substanz und doch nicht absolute Substanz zu sein, niemals zu entfernen ist, was die mittelalterliche Scholastik mit dem tiefsinnigen Worte ausdrückte, dafs selbst Gott einen Gott nicht zu schaffen vermöge. Will man aber dennoch die drei Weltfaktoren bezüglich der ihnen möglichen Vollkommenheit miteinander vergleichen, so müfste an sich nicht mit Descartes dem antithetischen Geiste sondern dem Menschen der Vorzug eingeräumt werden, aus dem einfachen Grunde, weil in diesem beide gegensätzliche Substanzen des Kosmos, Geist und Natur, ihre In-Eins-Setzung gefunden und der Mensch dadurch zur Entfaltung eines zweifachen, qualitativ verschiedenen Lebensreichtumes, von dem jeder der anderen Weltfaktoren nur das eine Element besitzen kann, ebenso berufen wie befähigt erscheint. Der Mensch ist wie das Schlufsglied so in dem erwähnten Sinne auch das Meisterstück und die Krone der von Gott geschaffenen Welt. Doch lassen wir das und kehren wir zu unserm Gegenstande, der Welteinheit, zurück.

5. Die Welteinheit ist, wie gesagt, ein Weltorganismus, der sich aus drei qualitativ verschiedenen Weltfaktoren zusammensetzt. Dabei werden, entsprechend den drei Momenten des einen göttlichen Weltgedankens, die beiden ersten Faktoren der Weltwirklichkeit den nach allen Richtungen durchgeführten Gegensatz in der Sphäre des endlichen substantialen Seins zur Offenbarung bringen müssen, während der dritte Faktor nur die Synthese jener beiden antithetischen Glieder der Weltwirklichkeit sein kann. Und da jeder der drei Weltfaktoren die Realisation eines bestimmten Momentes des göttlichen Weltgedankens ist, so ist auch jeder derselben, als Setzung Gottes, so unzerstörbar und unvergänglich wie Gott selber. Wir sagen: als Setzung Gottes, nicht aber auch, was weiter unten zur Sprache kommen wird, sofern jeder der Weltfaktoren seine eigene Setzung ist. Nun ist aber das Setzen Gottes identisch mit Schaffen von Substanzen. Jede von Gott geschaffene Substanz ist

als solche daher schlechthin unvergänglich. Demnach kommt dieser grofse Vorzug dem antithetischen Geisterreiche für die Totalität seiner Mitglieder zu, denn jedes Glied desselben beruht nach unserm frühern Nachweise auf einem unmittelbaren Schöpfungsakte Gottes. Anders aber verhält es sich mit der Natur. Die Vielheit der Wesen (Individuen) in dieser sind nicht unmittelbare Setzungen oder Schöpfungen Gottes, sondern sie sind Setzungen der einen von Gott geschaffenen Natursubstanz auf dem langen Wege ihrer Entwickelung oder Differenzierung. Sofern die Individuen der Natur selber Substanz sind, indem sie an der ursprünglich ungeteilten, nun aber geteilten einen Natursubstanz partizipieren, sind sie daher selbstverständlich ebenfalls unvergänglich, aber ihre individuelle Daseinsform als die Setzung des Naturganzen oder der einen allgemeinen Natursubstanz wird von dieser nach kürzerer oder längerer Zeit auch wieder vernichtet. Allem und jedem, was die Natur an individuellem Dasein aus ihrem Schofse hervorgehen läfst, wird in dem Momente seiner Entstehung unvermeidlich der Keim der Vergänglichkeit eingepflanzt. Denn nichts Individuelles ist ein Sein und Ganzes an und für sich; ein jedes ist nur ein Bruchganzes in dem grofsen Haushalte der allgemeinen Natursubstanz. Wie nun diese ein jedes Individuum entstehen läfst und dadurch allemal ein Moment ihres eigenen Lebens zur Darstellung bringt, so zerbricht sie dasselbe über kurz oder lang auch wieder und verwertet seine substantialen Bestandteile zur Herstellung neuer Individuen, um sich dadurch nicht nur als den einen gemeinsamen und mit sich selber stets identischen Wesensgrund alles dessen, was in ihr entsteht und vergeht, sondern um sich auch als die eine alles Individuelle in ihr unter ihrer Botmäfsigkeit haltende Macht oder um sich als das eine alles Individuelle beherrschende allgemeine Kausalprinzip zu offenbaren. Aber nicht ebenso wie mit der Natur und ihren individuellen Bildungen verhält es sich auch mit dem Menschen. Denn selbst den Leib des (ersten) Menschen hat die Natur nicht durch spontane Wirksamkeit hervorgebracht,

eben weil jener nicht, wie der Tierleib, ein antithetischer sondern ein synthetischer ist und weil die antithetische Natur zu dem, was als solches in ihrer Sphäre nicht liegt, sich auch nicht entwickeln kann. Der Leib des ersten Menschen und mittelbar der eines jeden seiner Nachkommen ist mithin nur Setzung der Natur unter dem Einflusse des Willens Gottes. Dagegen ist der Geist eines jeden Menschen und die In-Eins-Setzung desselben mit seinem Leibe sogar alleinige und unmittelbare Setzung Gottes und die eines jeden menschlichen Geistes eine solche mittels Schöpfung, wie früher nachgewiesen wurde. Und was folgt hieraus? Es folgt unzweifelhaft, dafs der Mensch als drittes Weltglied und als Setzung Gottes an sich ebenfalls unvernichtbar ist und zwar nicht blofs als Menschengeschlecht, sondern auch jeder einzelne, der mittels Zeugung und mittels Schöpfung vonseiten Gottes in dieses Geschlecht eintritt. Sehen wir nun aber nichtsdestoweniger jeden Menschen in seinem dermaligen Zustande der Zerstörung d. i. der Trennung seiner beiden Elemente von Geist und Natur und die letztere, den Leib jedes Menschen, sogar der Verwesung preis gegeben, so können diese Vorgänge und Thatsachen nicht als Setzung Gottes in und bei der Schöpfung des Menschengeschlechtes begriffen werden. Als Setzung Gottes ist jeder Mensch als die Synthese von Geist und Natur so unvergänglich zu denken wie jedes Glied des antithetischen Geisterreiches. Die hierzu in diametralem Gegensatze stehende Erscheinung des Todes in der Menschenwelt kann nicht auf Rechnung Gottes gesetzt werden, sondern sie als solche kann nur in einem ganz bestimmten Vorgange der geschichtlichen Entwickelung des Menschen ihre Erklärung finden. Und dieser Vorgang mufs ohne weiteres derart gewesen sein, dafs er, so viel an ihm lag, die Setzung des Menschen vonseiten Gottes als eines nach Geist und Leib unzerstörbaren seinerseits wieder vernichtete — ein Ereignis, das nicht die Metaphysik, wohl aber die Religionsphilosophie in seiner Thatsächlichkeit und in seinen tiefverborgenen Wirkungen aufzuzeigen und zu begründen die schwierige, doch überaus lohnende Aufgabe hat [15.]

6. Aber wie? Wird Gott, wenn er seinen Weltgedanken realisiert, ihn auch in ebenso vielen Momenten realisieren, als er ursprünglich in unmittelbarem Anschlusse an sein absolutes Selbstbewufstsein in ihm sich eingestellt hat? Was könnte und sollte Gott veranlassen, nur das eine oder andere Moment seines Weltgedankens in die Realität überzusetzen, das oder die anderen dagegen auf ewig in der Formalität des blofsen Gedankens stecken zu lassen? Ist die Weltidee, wie in den §§ 21 u. 22. S. 472 f. hervorgehoben wurde, in der That der mit dem wirklichen Gotte von Ewigkeit her unzertrennlich verbundene formale Nicht-Gott in ihm und als solcher das vollkommen formale Gegen- oder das endliche (kreatürliche) Ebenbild desselben, wird er dann, wofern er überhaupt zur Realisierung dieses seines Gegen- und Ebenbildes in der Schöpfung sich bestimmt, dasselbe nicht auch in allen seinen Momenten realisieren, damit der Gegensatz zwischen Gott und Nicht-Gott (Welt) nicht blofs in ihm als Gedanke, sondern auch aufser und neben ihm in der Wirklichkeit ein vollkommen durchgeführter und vollendeter werde? Zwar war Gott durch den trinitarischen Personifikationsprozefs in ihm schon vor der Weltschöpfung und ohne dieselbe der aus und durch sich selbst absolut Vollendete. Aber auch die negativen Momente in ihm d. i. die dreigliedrige Weltidee gehört doch insofern ebenfalls zu Gottes Selbstverwirklichung, als sie in unzertrennlicher Folge der positiven Momente d. i. der drei göttlichen Hypostasen in dem Bewufstsein Gottes sich einstellt. Und wäre nun Gott, der Dreieinige, nach jeder Richtung und in jeder Beziehung der schlechthin Vollendete, wofern er sich nicht dazu hätte bestimmen wollen, die drei negativen Momente der einen Weltidee in ihm ebenfalls ins substantiale Sein überzusetzen und so sich nicht blofs als den dreipersönlichen Gott sondern auch als den Schöpfer der Welt vor und für sich selbst, sowie vor den und für die intelligenten (vernünftigen) seiner Geschöpfe zu offenbaren? Unsere Auffassung der Weltwirklichkeit als der Totalität des endlichen substantialen Seins in drei Faktoren, nämlich des antithe-

tischen Geisterreiches, der antithetischen Natur und des Menschen, welche wir in § 1. S. 3 und 4. von dem Boden unserer anthropologischen Forschungen aus nur erst als eine höchst wahrscheinliche vortragen konnten, erhält daher hier volle und unbezweifelbare Gewifsheit. Und zugleich ergiebt sich aus dem Wechselverhältnisse der drei Weltfaktoren zueinander, dafs auch der dritte derselben, der Mensch, nicht als ein Übergangsglied, nicht als ein, mit Descartes zu reden, medium quid zwischen dem antithetischen Geiste und der Natur oder gar zwischen Gott und dem Nichts gedacht werden kann und darf. So wenig der Leib des Menschen nach I, 361 f. ein normales Produkt in der Steigerung der Natur zu immer höherer Wirksamkeit und zu stets reicher werdendem Leben sein kann, ebenso wenig ist auch der Geist des Menschen ein Glied des antithetischen Geisterreiches. Vielmehr mufs wie bei der Einführung der beiden ersten Menschen in die Welt durch Gott so auch bei jeder neuen Zeugung der für den betreffenden Leib bestimmte und zu ihm gehörige Geist unter der Idee der Synthese durch die Macht Gottes neu gesetzt oder geschaffen werden.

7. Schöpfung im strengen und eigentlichen Sinne des Wortes ist immer und überall identisch mit Neusetzung realen oder substantialen Seins und zwar als eines primitiv indifferenten oder unbestimmten. Aber die einmal durch Gottes Schöpferwillen realisierten Weltfaktoren können nicht auch die Bestimmung haben, ewig in ihrer Indifferenz belassen zu werden. Es geht dies zur vollsten Evidenz aus dem Inhalte des göttlichen Weltgedankens hervor. Denn dieser als solcher ist nicht der Gedanke der Negation blofs des absoluten Seins, sondern dieses Seins als eines absolut lebendigen, also der Gedanke der Negation des absoluten Seins und Lebens, damit aber auch der der Affirmation nicht-absoluten oder kreatürlichen Seins und Lebens. Der Weltgedanke in Gott negiert mit anderen Worten für die Weltfaktoren nicht das Leben schlechthin, sondern nur das Leben in der Form der Absolutheit, affirmiert mithin für sie ein solches in Nicht-Absolutheit oder Relativität. Als

die erwähnten ins substantiale Sein übergesetzten negativen Gedanken Gottes sind die Weltfaktoren daher notwendigerweise Realprinzipien, die zugleich mit der Bestimmung und Befähigung gedacht werden müssen, sich zu Kausal- oder Lebensprinzipien zu entfalten. Freilich können sie diese als nicht-absolute, kreatürliche Prinzipien nicht aus und durch sich sondern nur unter Mithilfe d. i. auf Anregung desjenigen substantialen Seins werden, welches sie ursprünglich auch geschaffen hat. Denn sowie Gott als Sein oder Substanz schlechthin auch Erscheinen oder Leben durch sich ist, so sind die Weltfaktoren als Sein nicht schlechthin auch Negation des Erscheinens oder Lebens durch sich, mithin Affirmation des Erscheinens mittels Einwirkung eines andern bereits erscheinenden oder aktuell lebendigen Seins, welches letztere primitiv (für das antithetische Geisterreich und die antithetische Natur) eben nur Gott selber sein kann. [16.] Nun fällt der Setzungsakt der Weltsubstanzen in der Weltschöpfung ausschliefslich der Kraft und Macht Gottes anheim. Aber nicht ebenso verhält es sich auch mit dem Differenzierungsakte derselben als ihrer Überführung aus ursprünglicher Unbestimmtheit zu immer gröfserer Bestimmtheit, denn bei diesem Vorgange kann die Mitwirksamkeit der Kreatur schlechterdings nicht umgangen werden und aus dem Spiele bleiben. Die Weltfaktoren sind zwar nicht Mitschöpfer ihres substantialen Seins oder ihrer als solcher, wohl aber sind sie Mitschöpfer, freilich in dem breitern Sinne von Mitsetzer oder Miterzeuger — denn Schöpfung im eigentlichen Sinne ist der Differenzierungsakt der Kreatur nicht — der Bestimmtheit ihres Seins d. i. ihres Erscheinens oder Lebens, indem die eigene Aktivität als Reaktivität derselben bei ihrer Übersetzung aus der Unbestimmtheit in die Bestimmtheit oder bei ihrer Selbstverwirklichung schlechterdings nicht umgangen werden kann. Und insofern nun, als in der Selbstverwirklichung oder dem Leben der Weltfaktoren diese selbst die jene bewirkenden Mächte sind und hierdurch als Kausalprinzipien offenbar werden, — insofern ist die von Gott geschaffene

Welt auch die Setzung ihrer selbst. Jedes Realprinzip, auch das endliche in der Welt, lebt sein Leben zwar nicht durch sich ohne Anregung von aufsen, wohl aber aus sich und zwar entsprechend der Bestimmung, welche es in dem Organismus der Weltkreatur als dieses bestimmte Moment der substantialisierten Nichtichheit Gottes einnehmen soll: der Geist als Geist d. i. als ganzheitliches, unteilbares, die Natur als Natur d. i. als geteiltes Realprinzip und der Mensch als die synthetische Einheit von beiden. Keinem endlichen Realprinzipe fallen daher die Momente seines Lebens oder seiner Differenzierung als der Mittel zur Erreichung einer immer höhern Bestimmtheit von aufsen zu, sondern es selbst ist die Kausalität, welche dieselben zwar nicht in absoluter, wohl aber in relativer Weise mit Hilfe fremder Einwirkung in und an sich hervorbringt. Jedes endliche Realprinzip, der Geist wie die Natur und der Mensch, ist sonach auch sein eigener Gesetzgeber, es ist Autonom. Denn die Gesetze, an deren Befolgung jedes kreatürliche Realprinzip zur Führung eines ideegemäfsen d. i. eines seiner Bestimmung entsprechenden Lebens gebunden ist, sind nichts als die allgemeinen Normen, denen sich jede einzelne Lebensäufserung desselben unterwerfen mufs. Diese Normen aber stellen sich in der Entwickelung oder Differenzierung der Kreatur aus ihr selber in ihr ein. Und da nun die Kreatur selber es ist, welche, wenn auch nur unter vorheriger fremder Einwirkung, ihre Differenzierung vornimmt und durchsetzt, so ist sie es auch, welche sich die allgemeinen Normen oder Gesetze giebt, nach denen sich ihr Leben für alle Zukunft zu vollziehen hat. So giebt z. B. der kreatürliche Geist sich selber die Gesetze, an welche sein Denken und Wollen sich zu binden hat, wofern sie den Charakter der Vernünftigkeit an sich tragen und der ontologischen Beschaffenheit, der Bestimmung und Lebensaufgabe des Geistes entsprechen sollen. Und in ganz gleicher Weise ist es die Natursubstanz selbst, welche in ihrer und durch ihre Differenzierung auch die allgemeinen Normen oder die Gesetze ins Dasein treten läfst, nach denen jeder einzelne

Naturvorgang mit unabänderlicher Notwendigkeit sich abspielt. Doch — der hier in Frage stehende Gegenstand ist lehrreich und wichtig genug, um ihm eine ausführlichere Behandlung zuteil werden zu lassen. Wir erledigen uns dieser Aufgabe nur rücksichtlich des kreatürlichen Geistes, da, nachdem dies geschehen, die Lösung derselben für die Natur keine Schwierigkeit mehr bietet und füglich dem eigenen Nachdenken unserer Leser überlassen werden kann.

8. Der geschaffene Geist tritt nach S. 498 f. No. 2 durch den in ihm sich vollziehenden Differenzierungsprozeſs zu sich selber in einen zweifachen Gegensatz, in den des Seins und Erscheinens und in den der Ursache und Wirkung. Im Fortgange seiner Differenzierung wird der Geist dieser gegensätzlichen Momente in und an ihm selbst sich auch bewuſst. Denn indem er die ihm immanenten Erscheinungen oder die in ihm verursachten Wirkungen, wie die Gedanken, Willensentschlüsse, Gefühle u. s. w. unmittelbar wahrnimmt und mit dieser Wahrnehmung zugleich die andere sich verbindet, daſs jenen Erscheinungen und Wirkungen zwar eine Existenz aber nicht eine Existenz an ihnen selbst zukomme, sieht der Geist ganz unwillkürlich und insofern naturnotwendig sich auch veranlaſst, nach dem Seins- und Kausalgrunde oder nach der Substanz und bewirkenden Ursache derselben zu suchen und dieses Suchen nicht aufzugeben, bis er sich selbst als beides zu jenen Erscheinungen und Wirkungen mit aller Deutlichkeit gefunden. Und ist dem zum Selbstbewuſstsein sich entwickelnden Geiste dieser zweifache groſse Fund einmal gelungen, so besitzt er in demselben schon die beiden Haupt- und Stammkategorieen, welche all sein ferneres Denken und Erkennen beherrschen. Denn welcher Gegenstand von nun an auch immer in das Bewuſstsein des Geistes treten mag, in jedem Falle ist der Geist genötigt, denselben entweder als Erscheinung oder Sein, sowie als Ursache oder Wirkung zu beurteilen. Faſst er ihn als Erscheinung und Wirkung, so wird er unvermeidlich auch weiter getrieben, das Sein oder die Substanz und die Ursache aufzusuchen, in und aus welcher allein für

ihn die Existenz desselben begreiflich wird. In den Kategorieen von Sein und Erscheinen, Ursache und Wirkung ist die dem Geiste mögliche Selbsterkenntnis aber noch keineswegs erschöpft. Jene und sie allein sind zwar die Haupt- und Stammkategorieen, durch welche er sich selber denkt und denken mufs, aber sie sind keineswegs auch die einzigen Kategorieen, welche bei fortgesetzter Reflexion auf sich selbst in dem Bewufstsein des Geistes aufsteigen. In dem Bemühen, sich nach seiner ontologischen Beschaffenheit vollständig kennen zu lernen, erfährt der Geist bald und leicht, dafs der zur Sprache gebrachte Gegensatz des Seins und des Erscheinens, der Ursache und Wirkung nicht immer in ihm gewesen, sondern als Produkt eines Prozesses, des sog. Differenzierungsprozesses in ihm sich eingestellt hat. Der Geist mufs daher dem erwähnten Gegensatze in ihm auch sich selbst als eine noch gegensatzlose, mithin ununterschiedliche, indifferente oder unbestimmte Einheit voraussetzen. Und dieser Voraussetzung seiner selbst als eines noch indifferenten Seins kommt, trotzdem sie durch den Differenzierungsprozefs des Geistes für immer aufgehoben worden, so gewifs Realität zu, als der selbstbewufste Geist den in ihm vorhandenen Gegensatz von Sein und Erscheinung, Ursache und Wirkung ohne jene Voraussetzung ja nicht als einen wirklichen denken kann. Die unbezweifelbare Gewifsheit jenes Gegensatzes in dem selbstbewufsten Geiste verbürgt die gleiche Gewifsheit der ehemaligen Indifferenz des Geistes. Mit dem Gedanken seiner ursprünglichen Indifferenz hat der Geist den Boden ergriffen, aus welchem alle in seiner Differenzierung sich einstellenden Momente und festen Bestimmungen lebendig hervorbrechen. Und eben diese Bestimmungen samt und sonders und in systematischer Gliederung von dem Geiste in das Licht des Gedankens erhoben verhelfen ihm zur Gesamtheit der Kategorieen d. i. derjenigen Denkbestimmungen, nach denen er alles Existierende im Himmel und auf Erden beurteilt und beurteilen mufs, wofern er eine gründliche und durchgreifende Er-

kenntnis desselben sich erringen will. Die Kategorieen in ihrer Gesamtheit, deren Entwickelung im einzelnen hier nicht unseres Amtes ist, sind mit anderen Worten diejenigen Gedanken des Geistes, durch welche er sich als ein vernünftiges Wesen oder Denksubjekt offenbart, ja sie sind, mit Hegel zu reden, „das System der reinen Vernunft“ selbst. [17.] Nun sind dieselben aber nicht nach Kants Auffassung ein Besitztum a priori des Geistes; sie sind nicht an sich inhaltslose, leere, dem Geiste a priori immanente Formen, die nur dadurch, dafs sie mit einem von aufsen in den Geist eindringenden Inhalte, der dann selbstverständlich nur dem Erscheinungsgebiete angehören kann, in Verbindung treten, zu inhaltvollen Gedanken oder zu wahrhaften Erkenntnisformen werden können. Die Behauptung der Kategorieen als eines „solchen toten Fachwerkes“ nach Günthers Ausdrucksweise mufs aufgegeben werden, wofern der Geist des Menschen endlich einmal ein begründetes Wissen seiner wahren Beschaffenheit und damit auch alles dessen, was nicht er selber ist, erreichen soll. [18.] In diametralem Gegensatze zu Kants Ansicht erweisen sich die Kategorieen jedem besonnenen Beobachter als diejenigen Gedanken des Geistes, welche nach Form und Inhalt nirgendwo anders als in dem Differenzierungs- als Lebensprozesse des Geistes selbst ihre Geburtsstätte haben. Die Kategorieen, sagt mit Recht Günther, sind „nichts anderes als die in ihren einzelnen Momenten erfafste und in Worten dargestellte höhere Erkenntnis meiner eigenen Selbstoffenbarungsweise, kurz: das reflektierte Selbstbewufstsein selber“. [19.] Und da der Geist bei seinem eigenen Differenzierungsprozesse nicht ein blofs passiver Zuschauer, sondern da er in erster Linie selbst es ist, welcher, obgleich nur unter Mithilfe fremder Einwirkung, jenen Prozefs in und an sich vollzieht, so ist eben er es auch und kein anderer, welcher die Kategorieen als die konstitutiven Elemente seiner Vernunft und die Art ihrer Verwertung zum Zwecke eines richtigen und begründeten Erkennens in sich selbst

herausbildet. So giebt sich der Geist, wenngleich nicht in absoluter sondern in relativer Weise weil in Abhängigkeit von der Einwirkung fremden Seins auf ihn, sowohl die Formen als die Gesetze seines Denkens und Erkennens selbst. Als Denksubjekt ist der Geist sein eigener relativer Gesetzgeber oder Autonom. Und ganz ebenso verhält es sich auch mit ihm als einem Willenssubjekte, wie sich leicht zeigen läſst.

Der Differenzierungsprozeſs verhilft dem Geiste nicht nur zur Erkenntnis seiner selbst als eines substantialen und kausalen Prinzips, sondern im Fortgange jenes Prozesses kommt der Geist auch zu einer immer deutlichern Erkenntnis der Beschaffenheit seiner selbst sowie derjenigen Beziehungen, in welchen er sich allem übrigen Existierenden und namentlich Gott gegenüber befindet. Und die letztere Erkenntnis der Stellung des Geistes zu Gott steigt, wenigstens in der dunkeln Form des Gefühls oder der Ahnung, schon gleich mit dem ersten Aufgange des Selbstbewuſstseins im Geiste am Horizonte seines Bewuſstseins ebenfalls empor. Das Gottesbewuſstsein des Geistes in seiner embryonalsten Gestalt ist der unzertrennliche Begleiter seines Selbstbewuſstseins. Denn da der Geist nicht durch absolute Selbstmacht, sondern mit Hilfe fremder Einwirkung auf ihn in letzteres sich versetzt und allein sich versetzen kann, so wird sich auch diese unter dem Namen der Beschränktheit bekannte Ohnmacht des Geistes schon gleich anfangs in dem Bewuſstsein desselben reflektieren. Mit dem ahnungsvollen Gefühle seiner Beschränktheit stellt sich naturnotwendig auch das der Bedingtheit oder der Abhängigkeit seiner als Substanz von einer andern unbedingten Substanz (Gott) in ihm ein, durch welche er selber als Substanz gesetzt oder geworden ist. Allein dieses im Geiste unwillkürlich sich einstellende Abhängigkeitsgefühl hindert nicht, daſs der Geist mit dem ersten Erwachen des Selbstbewuſstseins in ihm, freilich ebenfalls nur in der Form eines noch dunkeln, ahnungsvollen Gefühls, auch schon als ein freies (freithätiges) Wesen sich kund und offenbar wird. Und wie in

jenem Abhängigkeitsgefühle des Geistes von Gott der erste, leise aufdämmernde Anfang seiner Religiösität sich zu erkennen giebt, so liefert das in ihm entstehende Freiheitsgefühl den Beweis für das Erwachen seines Gewissens. Indessen sollen und werden die beiden in Rede stehenden Gefühle nicht immer auch in der bloſsen Form des Gefühls im Geiste verbleiben, sondern mit der fortschreitenden intellektuellen Entwickelung und besonders mit der sich erweiternden und vertiefenden Selbsterkenntnis werden auch jene mehr und mehr in deutliche Erkenntnis sich umsetzen und verklären. Und in demselben Grade, als diese Erkenntnis nach der erwähnten zweifachen Richtung hin im Geiste wächst, kann derselbe nicht nur, sondern er muſs sogar immer lauter die Forderung an sich stellen, als Willensprinzip mit Freiheit so sich zu bethätigen, wie er sich als Wissensprinzip durch das Selbstbewuſstsein erfaſst und kennen gelernt hat. Eben diese von dem selbstbewuſst gewordenen Geiste an sich selbst gestellte Forderung für sein freies Wollen ist das Gewissen. „Es giebt“, schreibt Günther, „ohne Wissen des Geistes von sich so wenig ein Wissen von Gott als es ein Gewissen giebt. Denn nur, wenn und wie der Geist sich im Selbstbewuſstsein gefunden, so und nicht anders stellt er zugleich von diesem Wissen aus an sich selbst die Forderung, sich als solchen zu bewähren, zu affirmieren in jeder Sollicitation, sich als solchen zu verleugnen, zu negieren. Es ist diese Forderung die der Selbsterhaltung im geistigen Sinne. Daher ist auch das Gegenteil davon eine Art Selbstvernichtung und der Widersprüche innigster, unerträglichster, weil widernatürlichster.“ [20.] Oder: „Wo das Wissen (des Geistes um sich selbst), da ist auch das Gewissen. Denn wie der Geist sich im Selbstbewuſstsein als ein qualitativ vom Naturleben (soll heiſsen: von dem „Prinzip“ des Naturlebens) verschiedenes Prinzip unwillkürlich gefunden, so stellt er nun auch die Forderung an sich selber: sich in dieser Prärogative mit Wissen und Willen zu behaupten d. h. sich selbst in jener Qualität zu erhalten gegen alle Zumutung

vonseiten des andern Prinzips, sein Erstgeburtsrecht an dieses abzutreten. Unter dieser Forderung mufs er zugleich jeden andern Menschengeist neben ihm stehend denken, die zugleich zur Forderung an ihn wird, die koexistenten Wesen jener Forderung gemäfs zu behandeln, sie in der Lösung jener sittlichen Aufgabe nicht nur nicht zu hindern sondern ihnen vielmehr zu jener behilflich zu sein.“ [21.]

Aus dem Vorgetragenen leuchtet ein, dafs dem Geiste das in dem Gewissen sich kundgebende Gesetz für sein freies Wollen oder für seine Freithätigkeit ebenso wenig wie das durch die Kategorieen ihm vorgezeichnete Denkgesetz von aufsen, sei es durch Gott oder wen immer, aufgedrängt wird, vielmehr wächst dasselbe naturgemäfs und unvermeidlich in dem Differenzierungsprozesse des Geistes aus diesem selbst sozusagen lebendig heraus. Das als Sittengesetz sich offenbarende Gewissen ist, mit anderen Worten, für den Geist nichts Fremdes, nichts Fremdartiges. Die in jenem lautwerdenden Forderungen als ebenso viele Verhaltungsmafsregeln für den Geist sind nicht Gebote und Verbote einer fremden Autorität sondern der eigenen, die der Geist als Wissensprinzip über sich selbst als Willensprinzip ausübt. Der Geist selbst ist es, welcher durch das Gewissen sich das Gesetz und die Norm vorzeichnet, nach der seine Freiheit (sein freier Wille) sich zu richten hat, wofern er die Beschaffenheit seines Wesens und die Beziehungen, in welche er sich zu allen anderen Wesen durch das Selbstbewufstsein gestellt findet, affirmieren und nicht negieren oder, wofern er nicht durch den Mifsbrauch seiner Freiheit sich mit sich selbst in Widerspruch setzen soll. Auch in dem Gewissen und seinen Aussprüchen tritt mithin die Autonomie des Geistes, nicht Heteronomie desselben deutlich zutage. Aber freilich der Geist als ursprünglich indifferentes Prinzip ist Setzung Gottes mittels Kreation, ein durch einen Kreationsakt realisierter oder substantialisierter Gedanke Gottes. Hat er sich aber einmal als solchen erfafst und kennen gelernt, so sieht er sich von da an auch genötigt, wie sich selbst als Substanz oder Realprinzip, so

die in seiner Differenzierung sich einstellenden Gesetze für sein Verhalten in Denken und Wollen in letzter Instanz auf den Willen Gottes zurückzuführen und aus diesem zu begreifen. Denn wie Gott den Geist als Substanz geschaffen, so hat er ihm auch die ontologische Beschaffenheit, welche derselbe durch den Differenzierungsprozeſs in die erscheinende Wirklichkeit übersetzt, der Möglichkeit nach oder an sich angeschaffen, so daſs jene bei ihrem Offenbarwerden von dem Geiste wie unmittelbar als ein Moment seiner eigenen Selbstentfaltung so mittelbar als der in und an ihm kund werdende Wille Gottes gedeutet und verstanden werden muſs. So schlieſst denn die (unmittelbare) Autonomie des Geistes für sein Denk- und Wollensgesetz, für Vernunft und Freiheit die (mittelbare) Theonomie für beide nicht aus sondern ein. Der Geist ist für sein Denken und Wollen sein eigener Gesetzgeber. Aber die Autonomie des Geistes, und, setzen wir hinzu, die eines jeden kreatürlichen Realprinzips, der Natur wie des Menschen als der Synthese von Geist und Natur, ist, wie das Prinzip selbst, eine kreatürliche, relative. Sie ist demzufolge auch eine solche, welche die absolute Autonomie Gottes als des Schöpfers all' und jeden endlichen Realprinzipes nicht aus- sondern einschlieſst. Denn sowie das endliche Sein als solches durch seine Endlichkeit Zeugnis giebt von Gott, dem unendlichen Sein, so weist auch die relative Autonomie jenes hin auf die absolute Autonomie Gottes. Und die letztere ist nichts anderes als der Wille Gottes, welcher das endliche Sein nicht bloſs geschaffen, sondern welcher es auch mit der Bestimmung und Befähigung geschaffen, daſs seine Entfaltung zum Leben eine seiner Idee im Organismus der Weltkreatur entsprechende sein soll oder daſs es in jener diejenigen Gesetze und Erscheinungen in sich herausbildet, welche es als Kausal- und Lebensprinzip in seiner Selbstverwirklichung nach dem Willen Gottes zur Offenbarung zu bringen hat. Mit einem Worte: die das Leben der Kreatur beherrschenden Gesetze sind nichts als der von der und durch die Kreatur in ihrer Differenzie-

rung verwirklichte Wille Gottes —, eine Doppelseitigkeit jener Gesetze, aus welcher die relative Autonomie der Kreatur, aber auch die absolute Gottes deutlich genug hervorleuchtet.

§ 24.

Der weltschöpferische Wille Gottes und das Motiv der Weltschöpfung.

In dem Vorhergehenden haben wir zu wiederholten Malen mit Nachdruck darauf hingewiesen, dafs der Weltgedanke in Gott zwar eine, nicht aber auch die einzige Voraussetzung sei, aus der die Weltwirklichkeit in der Dreiheit ihrer substantialen Faktoren begreiflich werde. Denn der Weltgedanke d. i. die formale Negation der Ichheit oder der trinitarischen Persönlichkeit Gottes kann als solcher nicht die schöpferische Ursache der Welt sein, da nach früheren Erörterungen als Ursache im eigentlichen und wahrhaften Sinne (causa efficiens) nie und nimmer ein Gedanke, auch nicht ein solcher des absoluten Seins, sondern stets nur eine Substanz oder ein reales Prinzip gedacht werden kann. Die zweite Voraussetzung der Weltwirklichkeit ist demnach der dreipersönliche Gott selber. Und ist die Weltidee in Gott als blofser Gedanke die formale und negative, so wird Gott selbst auch als die reale (substantiale) und positive (affirmative) Voraussetzung der wirklichen Welt anerkannt und bezeichnet werden müssen. Nun ist aber, wie dargethan, Gott die Weltursache weder durch Emanation oder Effulguration d. i. durch Mitteilung seines eigenen Wesens an die Welt, noch durch Formation aus einem mit und unabhängig von ihm bestehenden gleichewigen Wesen, sondern durch Kreation d. i. durch Realisierung oder Substantialisierung des Weltgedankens in ihm vermittels eines absoluten oder allmächtigen Aktes seines Willens. Da legt sich uns denn auch an dieser Stelle ganz ungezwungen und unvermeidlich die Frage in den Weg sowohl nach dem Motive, welches Gott bestimmt habe, den Weltgedanken in

ihm durch einen Willensakt aufser und neben ihm zu realisieren, als auch nach der Beschaffenheit dieses weltschöpferischen Willens Gottes selber. Mit beiden Fragen werden wir uns in dem Folgenden zunächst zu beschäftigen haben. In erster Linie wird uns die zweite derselben in Anspruch nehmen.

1. In I, § 14, S. 111 f. haben wir die Reaktivität des kreatürlichen Geistes als eine freie, als Spontaneität kennen gelernt, und zwar in doppelter Beziehung, als Denk- und als Willensfreiheit. Zwar tritt der Geist infolge seiner ursprünglichen Indifferenz und Selbstbewufstlosigkeit zunächst nur auf Veranlassung fremder Einwirkungen, daher unwillkürlich und insofern notwendigerweise in Reaktion, und diesen Charakter wird sein reaktives Verhalten auch solange an sich tragen, als das Licht des Selbstbewufstseins in dem Geiste sich noch nicht entzündet hat. Ist dieses aber einmal in ihm aufgegangen, so wird, von eben demselben Momente an, die Reaktivität des Geistes in der erwähnten zweifachen Beziehung auch eine freie, sie wird Spontaneität. Und in der Sphäre des Willens äufsert sich, wie früher bewiesen worden, die Freiheit des Geistes durch das Vermögen, in einem gegebenen Falle von zwei verschiedenen Handlungen die eine oder die andere, oder, falls sie sich nicht gegenseitig ausschliessen, auch beide nach eigener Wahl setzen oder unterlafsen zu können, ohne zu der betreffenden Handlungsweise durch die den Willen influenzierenden Motive necessitiert zu werden. Des Geistes Freiheit in der Sphäre seines Wollens ist mithin identisch mit Wahlfreiheit — ein Ergebnis der Forschung, dem auch der kategorische Imperativ des Gewissens: Du sollst, welches das: Du kannst und mufst doch nicht zur Voraussetzung hat, sein Zeugnis nicht schuldig bleibt. Ganz anders als mit dem kreatürlichen Geiste verhält es sich mit dem Antipoden desselben, der ebenfalls geschaffenen Natur.

So wenig die Natur als ganzheitliches, indifferentes Realprinzip ein ihrer selbst bewufstes Prinzip war, so wenig dringt sie in dem langen Prozesse ihrer Differenzierung auch

nur auf einem einzigen Punkte nach Art des kreatürlichen Geistes zum Lichte des Selbstbewufstseins in der Form des Ichgedankens durch. Keines ihrer zahllosen Individuen, welches es sei, hat zur Ausprägung dieses Grund- und Wurzelgedankens das Vermögen, weil keines derselben, wie wir wissen, das ganzheitliche, ungebrochene Naturprinzip ist, sondern ein jedes nur einer der vielen Bruchteile, in welche die ursprüngliche Naturmonas, entsprechend ihrer Bestimmung, in dem Bereiche der Weltkreatur der Wesensgegensatz des kreatürlichen Geistes zu sein, sich dirimiert und besondert hat. Deshalb mangelt der Natur in der ganzen Unermefslichkeit ihres Umkreises vorerst und vor allem die Denkfreiheit. Das Denken der natürlichen Sinnensubjekte, auch der höchsten und vollendetsten unter ihnen, ist nichts als ein Ausprägen und Associieren von Vorstellungen, die aus sehr heterogenen Elementen, aus subjektiven und objektiven, gemischt sind, und durch welche das Sinnensubjekt die äufseren auf es einwirkenden Gegenstände als blofse Erscheinungen sich zu einem dürftigen Bewusstsein bringt. Dagegen ist dasselbe, eben weil es zum Ichgedanken sich nicht emporringt, nicht einmal imstande, in seiner Vorstellungswelt die subjektiven von den objektiven Elementen und umgekehrt zu unterscheiden. Noch viel weniger vermag dasselbe aber die Erscheinungsmomente der Dinge, welche seine Vorstellungen ihm vergegenwärtigen, von diesen selber als den jenen unterliegenden Substanzen und Ursachen zu unterscheiden und dadurch zur Ausprägung der Kategorieen zu gelangen, wieder aus keinem andern Grunde, als weil es wegen seiner substantialen Gebrochenheit schlechterdings unvermögend ist, jene Unterscheidung vor allem in und an sich selber vorzunehmen. In dem engen Kreise, in welchen das Denken der Sinnensubjekte gebannt ist, hat die Denkfreiheit selbst auf der geringsten Stufe ihrer Entwickelung, wie sie sich doch noch auch in dem geistig verwahrlosesten aber selbstbewufst gewordenen Menschen geltend macht und geltend machen mufs, selbstverständlich keinen Raum. Und wie die Natur nirgendwo zur Freiheit

des Denkens sich emporringt, ebenso trägt ihre Reaktivität auch in allen Äuſserungen des Begehrens oder Wollens sowie des Empfindens oder Fühlens die Signatur der Unfreiheit, der Notwendigkeit. Es läſst sich daher mit vollem Ernste ohne allen Anstand behaupten, daſs die Natur weder im ganzen noch in irgendeiner ihrer zahllosen Einzelbildungen zu eigentlicher und wahrhafter Freiheit sich durcharbeitet, sondern die Art und Weise, wie sie als solche alle ihre Setzungen vornimmt, wird durch ein Gesetz beherrscht, das Gesetz einer starren, unabänderlichen Notwendigkeit. Eine Durchbrechung dieses Gesetzes ist der Natur in keinem einzigen Falle möglich. Denn alle Setzungen derselben sind eben nichts als Wendungen der Not d. i. jene sind Wirkungen, welche aus der Natur als ihrer Ursache in jedem Falle unabänderlich und ohne daſs die Natur durch einen selbstbewussten Willensentschluss sich selbst zu ihnen bestimmen könnte, hervorflieſsen. Ist nun aber die Wirksamkeit des kreatürlichen, seiner selbst bewuſst gewordenen Geistes in den Äuſserungen seiner Reaktivität als Wille eine freie, die der Natur dagegen eine unfreie oder notwendige, welche Beschaffenheit wird dann gegenüber jenen beiden Realprinzipien in seinen Willensäuſserungen der weltschöpferische Wille Gottes an sich tragen? Ist er ein notwendiger oder ein freier? Oder kommt ihm keines der beiden Prädikate zu, und muſs er sowohl zur Freiheit des kreatürlichen Geistes als zur Notwendigkeit der kreatürlichen Natur in wesentlicher oder qualitativer Verschiedenheit gedacht werden?

2. Zwischen Gott als dem Sein schlechthin oder dem unendlichen Sein und der Welt als der Totalität des Seins nicht — schlechthin oder des endlichen Seins besteht nicht Wesensidentität sondern Wesensdiversität. Die Substanz Gottes in jeder der drei göttlichen Hypostasen ist nicht die Substanz der Welt oder die eines der Weltfaktoren und nichts von ihr, denn beide, die Substanz Gottes und die aller Weltfaktoren stehen nicht in konträrem sondern in kontradiktorischem Gegensatze zu einander;

jene, die Substanz Gottes, ist nicht mit diesen, den Weltsubstanzen, oder mit einer von ihnen qualitativ identisch und nur quantitativ oder graduell von ihnen verschieden sondern die Verschiedenheit beider ist eben eine qualitative, wesenhafte. Nun ist aber das Erscheinen als Wirkung einer Substanz in seinem ganzen Umfange von der Substanz selbst als seiner Ursache bedingt. Ebenso mufs auch die Qualität des Erscheinens eine der Qualität der Substanz als eines Real- und Kausalprinzipes, als welche die Substanz in ihrem Erscheinen offenbar wird, entsprechende, und jene kann nicht eine dieser widersprechende sein. Zu den Erscheinungen einer Substanz gehört nach dem Frühern aber auch die eigentümliche Bethätigung (Kraft), welche dieselbe ausübt und mittels deren sie alle von ihr gesetzten Wirkungen hervorruft. Und was folgt hieraus für die Bethätigung oder Wirksamkeit Gottes und deren Beschaffenheit? Es folgt in der allerbündigsten Weise, dafs dieselbe in keinem einzigen Falle mit der Wirksamkeit, sei es des kreatürlichen Geistes, sei es der ebenfalls kreatürlichen Natur qualitativ identisch ist oder sein kann. Die Wirksamkeit Gottes, sowohl die in seiner Offenbarung nach innen durch Auswirkung seiner absoluten Persönlichkeit, als die in seiner Offenbarung nach aufsen durch die Weltschöpfung zutage tretende, ist demnach weder eine freie im Sinne der Freiheit des endlichen oder kreatürlichen Geistes noch eine notwendige nach Art der endlichen oder kreatürlichen Natur. Keine der beiden Wirksamkeiten Gottes kann und darf zur Kennzeichnung ihrer Qualität durch ein Prädikat bestimmt werden, welches der Wirksamkeit eines kreatürlichen Realprinzips entlehnt ist, es sei denn, dafs zugleich mit Nachdruck hervorgehoben und angegeben wird, in welcher Art das betreffende Prädikat bei seiner Übertragung auf die Wirksamkeit oder Bethätigungsweise Gottes zu modifizieren sei. Und gerade an der Betonung der durchaus erforderlichen Modifikation, wofern von Gottes Wirken und seiner Beschaffenheit nicht ein ganz

falscher Begriff aufgestellt werden soll, lassen nicht selten christliche Theologen es fehlen. So lesen wir beispielshalber in dem früher von den Studierenden der Universität Bonn vielgebrauchten „Lehrbuch der katholischen Dogmatik" von Prof. Dr. F. X. Dieringer, 3. Aufl. S. 204 und 205, Mainz 1853, wörtlich folgendes: „Das freie und zeitliche Wirken Gottes nach aufsen bildet den Gegensatz der notwendigen und ewigen Selbstbethätigung Gottes, welche wir in der Trinitätslehre dargestellt haben; Gott setzt sich notwendig und ewig als den Dreipersönlichen. Das Setzen Gottes dessen, was nicht er selbst ist, ist das göttliche Wirken nach aufsen, und dieses ist ebenso wesentlich ein freies und zeitliches, wie das Setzen seiner selbst ein notwendiges und ewiges ist. Was wir daher festzustellen haben, ist die Freiheit und Zeitlichkeit des göttichen Wirkens nach aufsen, worin dieses selbst eben seinen allgemeinsten Charakter besitzt." In einer Anmerkung zu dieser Stelle wird von Dieringer noch erläuternd hinzugefügt: „Wenn die Väter mitunter die ewige Zeugung des Sohnes so darstellen, als wäre dieselbe eine That der freien göttlichen Liebe (Hilarius, De Trinit. III., No. 3 und 4), so geschieht dieses in der bestimmten Intention, den Gedanken einer Gott angethanen Notwendigkeit auszuschliefsen, und den Satz, dafs Gott auch in seinen notwendigen Setzungen nicht äufhöre, der absolut freie Geist zu sein, aufrecht zu erhalten."

Nach diesen Ausführungen trägt Dieringer kein Bedenken, Gottes Wirken nach aufsen in seiner Eigenschaft als Schöpfer und Erlöser ebenso als ein freies, wie diejenigen Thathandlungen, durch welche Gott als Sein schlechthin zur Dreipersönlichkeit sich entfaltet, als notwendige zu bezeichnen. Nun wird in dem erläuternden Zusatze zwar hinzugefügt, dafs Gottes Wirken nach innen zur Auswirkung seiner Dreipersönlichkeit nicht einer „ihm angethanen" Notwendigkeit unterliege, und hieraus soll wieder hervorgehen, dafs „Gott auch in seinen notwendigen Setzungen nicht aufhöre, der absolut freie Geist zu sein". Dieringer

behauptet also, dafs Gott bei seiner ewigen Entfaltung zur Dreipersönlichkeit zwar keinem Zwange von aufsen durch fremde Einwirkung auf ihn unterworfen gewesen, aber der Zwang oder die Nötigung von innen d. i. durch die eigentümliche Beschaffenheit der Substanz Gottes selber, wird nicht ausgeschlossen. Und wiewohl Dieringer diese innere, im Wesen Gottes selber begründete Nötigung bestehen läfst, werden dennoch die aus ihr hervorgehenden Setzungen Gottes gleichzeitig auch wieder als „absolut freie“ dargestellt. Der Begriff der absoluten Freiheit Gottes in seiner Entfaltung zur Dreipersönlichkeit schliefst bei Dieringer mithin zwar die Nötigung durch äufsern, nicht aber auch die durch innern Zwang aus. Jene Freiheit ist und bleibt Naturnotwendigkeit, nur nicht in derjenigen Form, wie dieselbe in der anorganischen sondern wie sie in der animalischen Region der organischen Natur zur Erscheinung kommt. Während der aus der Höhe fallende Stein durch die Anziehungskraft der Erde, demnach durch äussern Zwang, zum Fallen genötigt wird, widerfährt dagegen dem Tiere dieselbe Nötigung für sein Begehren durch innern Zwang d. i. durch die Macht der in ihm wirksamen Motive. Beide Vorgänge, das Fallen des Steines wie das Begehren des Tieres, sind in ganz gleicher Weise notwendige Vorgänge und zwar deshalb, weil weder der Stein noch das Tier zu dem betreffenden Vorkommnisse mit Wissen und Willen sich selbst bestimmt, sondern zu demselben bestimmt wird, wenngleich der Stein durch äufsern, „ihm angethanen“, das Tier durch innern Zwang, durch die Macht der in ihm herrschenden Begierde. Einem solch' innern d. i. aus Gottes eigener Wesenheit resultierenden Zwange denkt Dieringer nun auch alle diejenigen Setzungen Gottes unterworfen, welche in seiner Offenbarung nach innen d. i. in seinem trinitarischen Personifikationsprozesse auftreten, und eben deshalb glaubt er sich berechtigt, dieselben als notwendige Setzungen zu bezeichnen. Und wie so Dieringer das Wirken Gottes nach innen durch das Prädikat der Notwendigkeit glaubt richtig bestimmen zu können, so

erklärt er sein Wirken nach aufsen in der Schöpfung und Erlösung ohne jedes Bedenken als ein freies in dem Sinne der wahlfreien Willensakte des kreatürlichen Geistes. „Gott hat die Welt und alles in ihr nach seinem freien Wohlgefallen erschaffen“ (S. 229). „Seiner schlechthinigen Freiheit hat sich (?) Gott gebraucht (?) nach seinem Wohlgefallen; er ist schöpferisch geworden, weil er wollte; er hat schöpferisch verwirklicht, was er wollte; er hat das Gewollte verwirklicht, wie er wollte. Gott, der in einem Augenblicke, wenn er wollte, alles hervorbringen und gestalten konnte, hat dennoch nach seinem freien Wohlgefallen, das überhaupt seine schöpferische Thätigkeit motivierte, im zeitlichen Nacheinander sein Werk vollzogen“ (S. 229 und 230). Und weil Dieringer für die Qualitätsbestimmung der Wirksamkeit einer Substanz nur die beiden Prädikate der Notwendigkeit und Freiheit kennt und zu verwerten weifs, so macht er a. a. O. S. VII u. VIII der Philosophie Günthers auch den freilich unbegründeten Vorwurf, dafs „sich diese nicht fähig zeige, von der Ewigkeit und Notwendigkeit der Weltschöpfung gründlich abzukommen“, und den, dafs sie „das Nichtvorhandensein der Wahlfreiheit in Gott“ behaupte. Denn dafs Günther die Notwendigkeit der Weltschöpfung lehre, ist gänzlich unwahr. Das Günthersche „Nichtnichtschaffenkönnen“ oder das „Schaffenmüssen“ Gottes ist keineswegs mit „notwendigem“ Schaffen im eigentlichen Sinne d. i. im Sinne von Naturnotwendigkeit identisch. Die Leugnung der Wahlfreiheit in Gott vonseiten Günthers und seiner Schule ist aber ein unbestreitbares Verdienst. Sie liefert, wie vieles andere, wieder den Beweis dafür, einen wie tiefen Blick der geniale Mann in die qualitative oder Wesensverschiedenheit Gottes von all' und jeder Kreatur geworfen, und wie sehr er eben dadurch die wahrhaft wissenschaftliche Erkenntnis beider gefördert hat [22]. Denn wie verhält sich die Sache?

3. Gott als Sein schlechthin ist nach der in dem Vorhergehenden gegebenen Entwickelung auch Wirken schlechthin, reine von jeder fremden Einwirkung auf ihn schlecht-

hin unabhängige Aktivität. Diese seine Aktivität schaut das Sein schlechthin als seine Urerscheinung und als ihm selbst unmittelbar gegenständlich auch unmittelbar an und indem es die angeschaute auf sich selbst als das ihr unterliegende Real- und Kausalprinzip bezieht und sich von ihr sowie sie von sich unterscheidet, erhebt es sich zum Wissen seiner selbst, wird ein seiner selbst schlechthin bewufstes Sein, ein göttliches (unendliches) Ich. Als dieses unendliche Ich hat das eine Sein schlechthin nach unserer frühern Erörterung sich ebenfalls schlechthin d. i. von Ewigkeit zu Ewigkeit zunächst in die beiden ersten antithetischen Faktoren der Gottheit, in Vater und Sohn, und dann haben beide nicht weniger schlechthin d. i. von gleicher Ewigkeit her in den dritten synthetischen Faktor, den heil. Geist, sich entfaltet. Die eine ursprüngliche unendliche Monas hat demnach als eine ihrer selbst bewufste Monas ihre ewige Entfaltung in die beiden ersten antithetischen Faktoren der Gottheit, in Vater und Sohn, vorgenommen. Ebenso ist der gleichewige Hervorgang des dritten synthetischen Faktors der Gottheit, des heil. Geistes, aus den beiden ersten eine Setzung, welche diese nicht als blinde, selbstbewufstlose Prinzipe, sondern als selbstbewufste Hypostasen, demnach mit Wissen und Willen vollzogen haben. Hat aber, mit der Theologie zu reden, der Vater mit Wissen und Willen den Sohn von Ewigkeit her aus sich gezeugt, und haben Vater und Sohn ebenfalls mit Wissen und Willen den heil. Geist von gleicher Ewigkeit her aus sich hervorgehen lassen, können und dürfen diese Vorgänge in der trinitarischen Gottheit dann noch als notwendige Vorgänge oder als Akte der Notwendigkeit nach Art des Naturlebens in der Region der animalischen Individuen angesehen und behandelt werden? Ist denn nicht all' und jedes in eigentlichem Sinne „notwendige“ Geschehen ein Vorgang, der ohne Selbstbewufstsein und ohne selbstbewufsten Willensakt derjenigen Substanz oder desjenigen Real- und Kausalprinzipes sich vollzieht, in und an welchem derselbe satttfindet? Solcher notwendigen Vorkommnisse

giebt es aber nur und kann es nur geben in dem Bereiche der auf allen Stufen ihrer Entwickelung selbstbewufstlosen, unpersönlichen Natur, es sei denn, dafs man auch diejenigen Vorgänge in dem Leben des kreatürlichen Geistes zu denselben noch zählen mag, welche vor erlangtem Selbstbewufstsein und vor Auswirkung seiner Persönlichkeit in demselben sich abspielen. Dagegen sind alle Setzungen des Unendlichen, auch diejenigen, durch welche derselbe von Ewigkeit her zur Dreipersönlichkeit sich entfaltet hat, Setzungen, welche mit Selbstbewufstsein und Willen von ihm vollzogen worden, denn der Unendliche ist wie Substanz schlechthin so auch Selbstbewufstsein schlechthin; eine unpersönliche, selbstbewufstlose That konnte und kann von ihm gar nicht vollzogen werden. Zwar sind die Personifikationsprozesse der Gottheit in der ewigen Setzung des Sohnes und heil. Geistes mittels Total-Emanationen Vorgänge in ihr, welche, wofern Gott die unendliche Substanz in der Form der Absolutheit sein wollte und sollte, von ihm nicht unvollzogen bleiben konnten. Aber deswegen, weil dieselben zur absoluten Selbstverwirklichung der Gottheit in ihr eintreten mufsten, sind sie doch nicht „notwendige“ Vorgänge oder „notwendige“ Thathandlungen. Denn kann es in Gott ein anderes „Mufs“ geben als dasjenige, zu welchem er von Ewigkeit her in absoluter Unabhängigkeit von all' und jeder fremden Einwirkung lediglich aus und durch sich selber mit Wissen und Willen sich bestimmt hat? Und ganz derselbe Charakter absoluter d. i. von jeder fremden Einwirkung schlechthin unabhängiger Selbstbestimmung, welche in ihm zugleich eine ewig vollendete Selbstbestimmtheit ist, wird, wie demjenigen Willen Gottes, durch welchen er sich zur dreipersönlichen Gottheit entfaltet hat, so auch seinem weltschöpferischen Willen anhängen und eigentümlich sein. Denn so wenig die ursprüngliche unendliche Monas als eine ihrer selbstbewufste Substanz mit Natur- oder eigentlicher Notwendigkeit in ihrer Entfaltung zur dreipersönlichen Gottheit die Form der Absolutheit sich gegeben, ebenso wenig trägt der weltschöpfe-

rische Wille der dreipersönlichen Gottheit die Signatur der Freiheit des kreatürlichen Geistes an sich. Der letztern als Wahlfreiheit geht in jedem einzelnen Falle vor getroffener Wahl ein Zustand der Unentschiedenheit des Willens vorher, welcher erst durch die Entscheidung des Willens entfernt und in eine feste Entschiedenheit oder Bestimmtheit desselben umgewandelt wird. Nicht so verhielt es sich aber mit dem weltschöpferischen Willen Gottes. Denn wie sich in unzertrennlichem Zusammenhange mit Gottes trinitarischem Personifikationsprozesse der Weltgedanke in Gott einstellte, der Art, dafs die drei göttlichen Personen jemals so wenig ohne diesen wie ohne Selbstbewufstsein vorhanden gewesen sind, so mufs die Vernunft des Menschen denken, dafs auch der Wille Gottes zur Weltschöpfung durch ihn und durch ihn allein von jeher d. i. schlechthin die Form der absoluten Entschiedenheit erhalten habe, so dafs dem Entschlusse des dreieinigen Gottes zur Weltschöpfung in ihm niemals ein Zustand vorhergegangen, der noch als Unentschiedenheit des Willens in Gott könnte und dürfte bezeichnet werden. Der Weltgedanke in der Intelligenz Gottes und der Willensentschlufs Gottes zur Realisierung jenes Gedankens in der Weltschöpfung sind in Gott gleichewig, koätern, wenn auch die Aus- und Durchführung jenes Entschlusses dem Weltgedanken in Gott nur nachfolgen konnte. So wenig die Selbstverwirklichung Gottes zur Dreipersönlichkeit in ihm demzufolge eine Wendung der Not d. i. ein notwendiger Vorgang ist, ebenso wenig beruht die Weltschöpfung durch Gott auf einem Akte der Wahl zwischen Schaffen und Nichtschaffen nach Art der Willensakte des kreatürlichen Geistes. Vielmehr sind beide Setzungen Gottes in ganz gleicher Weise das Produkt seiner absoluten d. i. von all' und jedem fremden Sein schlechthin unabhängigen, ewigen persönlichen Selbstbestimmung. Will man nun eine solche Setzungsweise oder will man einen Willen, welcher mit absoluter Selbstbestimmung und daher auch mit schlechthiniger Ent-

schiedenheit identisch ist, als absolute Freiheit oder auch als absolute Notwendigkeit bezeichnen, so mag man das thun, nur vergesse man nicht, dafs dieselben von relativer oder kreatürlicher Freiheit und Notwendigkeit ebenso wesentlich verschieden sind, wie dies mit den betreffenden Substanzen oder Realprinzipien, mit Gott und der Kreatur selber, der Fall ist. Man wird demnach zwar sagen können: Gott mufste sich zur Dreipersönlichkeit entfalten und Gott konnte die Welt auch nicht schaffen, aber dieses Können und jenes Müssen sind nicht das Können des kreatürlichen Geistes als Wahlfreiheit und das Müssen der Natur als Naturnotwendigkeit, sondern sie sind ein absolutes Können und Müssen d. i. wie dieses Müssen das Produkt des ewigen Sich-Selbst-Bestimmens des unendlichen Seins ist, so ist auch das Nichtschaffen durch die ganz gleiche ewige Selbstbestimmung desselben unendlichen Seins von Ewigkeit her ausgeschlossen. Und eben weil der Entschlufs des dreipersönlichen Gottes zur Weltschöpfung ein ewig d. i. schlechthin bestimmter war, so kann man auch von der Weltschöpfung ebenso gut und mit demselben Rechte wie von der Auswirkung der Dreipersönlichkeit Gottes sagen: Das Sein schlechthin mufste sie vornehmen, ohne dadurch Gefahr zu laufen, die Weltschöpfung als ein integrierendes Moment in der Selbstverwirklichung Gottes anzusehen, was nach christlicher Beurteilung des Verhältnisses von Gott und Welt freilich unerlaubt, nach § 21 u. 22. S. 472 f. aber auch wissenschaftlich unmöglich ist [23]. Hat aber Gott als Dreipersönlicher mit Wissen und Willen von Ewigkeit her zur Weltschöpfung sich bestimmt, durch welchen Beweggrund oder durch welches Motiv hat er sich dann bei der Fassung seines Entschlusses und bei dessen Ausführung leiten lassen?

4. Wie in dem Vorhergehenden bewiesen worden, ist der Weltgedanke in Gott mit dem Wissen Gottes um sich als den Dreipersönlichen unzertrennlich verbunden. Jener hat zwar das Selbstbewufstsein oder den Ichgedanken in jedem der drei substantialen Faktoren der Gottheit und nicht we-

niger das Wissen eines jeden der drei Faktoren um die beiden anderen zur Voraussetzung, aber er als der Gedanke von der Negation der dreipersönlichen Gottheit folgt dem Gedanken der Gottheit von ihrer Affirmation auf dem Fuſse nach. Und da nun das Nacheinander der in dem Differenzierungsprozesse der Gottheit als des Seins schlechthin eintretenden Momente nach dem Frühern das Zugleichsein derselben nicht aus- sondern einschlieſst, so ist die Gottheit auch so wenig jemals ohne den Weltgedanken wie ohne Selbstbewuſstsein gewesen; jener ist ein diesem gleichewiger Gedanke in der dreipersönlichen Gottheit; er ist, sozusagen, der Schlagschatten, welcher das Selbstbewuſstsein Gottes unvermeidlich begleitet.

Betrachten wir beide Gedanken, Gottes Wissen um sich und sein Wissen um die Welt nach ihrem Inhalte, so ist, wie ebenfalls schon dargethan worden, jenes als Wissen Gottes um die drei Faktoren seiner Selbstverwirklichung ein affirmativer, realsetzender Gedanke, während die Weltidee als Negation des göttlichen Seins und Lebens ein formaler und negativer Gedanke ist. Gott denkt in dem Weltgedanken nicht-göttliches Sein und Leben, aber das (bloſse) Denken desselben vonseiten Gottes verleiht ihm als solchem noch keine Wirklichkeit, noch keine Existenz, denn Lessings Behauptung, daſs „bei Gott vorstellen, wollen und schaffen eines sei“, haben wir als eine irrtümliche zurückzuweisen uns bereits genötigt gesehen [24]. Allein wird man sich auch denken können, daſs Gott den Weltgedanken ewig in seiner bloſsen Formalität und Negativität, um mich des Ausdrucks zu bedienen, werde stecken lassen? Wird er denselben als sein vollkommnes formales Gegenbild nicht auch in die Realität erheben, damit dem substantialen Gotte der Nicht-Gott (die Welt) ebenfalls in Substantialität gegenüberstehe und so der Gegensatz zwischen beiden ein vollkommen durchgeführter werde? Und wird Gott diese Realisierung oder Substantialisierung seiner ihm gleichewigen Weltidee nicht um so eher und um so gewisser vornehmen, als dieselbe mit seinem eigenen absoluten Sein und Leben, wenn

auch nur in der Form eines bloſs formalen und negativen Gedankens, ja unzertrennlich zusammenhängt? Ferner ist die Selbstverwirklichung Gottes in den drei substantialen Faktoren, weil jeder dieser Faktoren ein seiner selbstbewuſstes Prinzip, ein unendliches Ich ist, zugleich ein Sich-Selbst-Offenbar-Werden der Gottheit, die von den mittelalterlichen Theologen sogenannte manifestatio Dei ad intra. Aber wird Gott durch seine substantiale und persönliche Selbstverwirklichung sich auch schon in jeder Beziehung und nach allen möglichen Richtungen hin offenbar? Wie sollte das sein, da er in der und durch die Weltidee sich zwar schon als möglichen Schöpfer der Welt erkennt, aber noch nicht als ihren wirklichen Schöpfer sich auch schon erfährt! Wäre also die Selbstverwirklichung Gottes selbst eine in jedem Betracht absolut vollendete, wenn er die Schöpferthat als Erhebung des Weltgedankens ins reale Sein durch seinen allmächtigen Willen nicht vornehmen und somit auf die manifestatio ad intra nicht auch noch die manifestatio ad extra wollte folgen lassen? Zwar ist Gott nach unseren früheren Auseinandersetzungen als der Dreipersönliche an und für sich auch der absolut Vollendete, wovon die absolute Unveränderlichkeit und Seligkeit desselben die unausbleibliche Folge ist. Gottes des dreipersönlichen Wesen und Leben ist einer Vermehrung ebensowohl als einer Verminderung schlechthin unfähig. Ihm als solchem kann daher durch die Realisierung (Substantialisierung) des Weltgedankens in der Weltschöpfung auch kein Gut irgendwelcher Art zuflieſsen, das seine Persönlichkeit und Seligkeit zu steigern imstande wäre. Und wenn demzufolge der Unendliche zur Weltschöpfung sich bestimmt, um das Sich-Selbst-Offenbar-Werden nach allen möglichen Richtungen hin zur Durchführung zu bringen, so kann dieses Motiv zur Weltschöpfung doch nicht als ein egoistisches gedeutet werden, vielmehr wird dasselbe mit dem Motive reinster, uneigennützigster Liebe zu dem Nicht-Gotte in Gott d. i. zur Welt in Eins zusammenfallen. Oder was könnte der Ewige als dreipersönliche Gottheit durch die Weltschöpfung für sich noch suchen, welchen Gewinn könnte

er für sich aus dieser haben, da er eben als der Dreipersönliche auch schon der schlechthin Vollendete und absolut Selige aus und durch sich selber ist! Aber der Nicht-Gott in ihm kann und soll durch die Schöpfung alles gewinnen: Sein und Leben und in diesem Seligsein und zwar jeder der drei Weltfaktoren nach dem Mafse, als seine ontologische (und ethische) Beschaffenheit ihn dafür empfänglich macht.

Nach dieser Auseinandersetzung wird man das Motiv zur Realisierung des Weltgedankens in der Weltschöpfung wohl in der Relation desselben zur dreipersönlichen Gottheit zu suchen haben. Man wird sagen können, ja müssen: Gott habe die Welt um seiner selbstwillen d. i. um der vollendeten Durchführung seiner Selbstoffenbarung willen geschaffen, aber dieses Schaffen um seiner selbstwillen ist kein eigennütziges, gewinnsüchtiges; es schliefst das Schaffen um der Kreatur willen d. i. aus reinster, uneigennützigster Liebe zur Kreatur nicht aus, sondern ist mit demselben identisch. Mit anderen Worten: Gott bestimmte sich zur Realisierung des Weltgedankens, um den Gegensatz zwischen ihm und dem Nicht-Gotte in ihm zu einem realen (substantialen) und dadurch vollendeten zu machen oder um sich nicht blofs als Gott sondern auch als Schöpfer offenbar zu werden. Aber diese Vollendung seiner Selbstoffenbarung in der Weltschöpfung ist für den Dreieinigen keine Erhöhung und Bereicherung des Lebens und der Seligkeit, wohl aber ist sie das Mittel, um den Nicht-Gott in ihm zu dem Mafse von Seligkeit zu führen, dessen er nicht als formaler Gedanke in Gott, wohl aber als Sein und Leben aufser und neben Gott fähig ist und, so viel an Gott liegt, durch ihn auch teilhaftig werden soll.

§ 25.

Endzweck und Wann der Weltschöpfung. Der Gegensatz und die Einheit von Gott und Welt.

1. Die beiden Antithesen des Weltalls, das Reich der

reinen Geister und die Natur, nicht weniger aber auch die Synthese d. i. der Mensch, wenigstens der Geist des Menschen sind und werden als bloſse d. i. als indifferente, unbestimmte Realprinzipien von Gott geschaffen. Aber was sie primitiv als Setzungen Gottes sind, nämlich: bloſse Realprinzipien, das sollen sie nicht auch immer bleiben, vielmehr haben sie die Bestimmung wie die Befähigung, zu Kausal- oder Lebensprinzipien zu werden, jedes entsprechend der Stellung, welche es nach seiner ontologischen (metaphysischen) Beschaffenheit im Organismus der Weltkreatur einzunehmen und auszufüllen berufen ist. Der erste und nächste Zweck der geschaffenen Weltfaktoren wird daher in den Differenzierungs- oder Selbstverwirklichungsprozeſs derselben zu setzen sein. Noch richtiger aber ist die Behauptung, daſs derselbe in die Übersetzung der Weltfaktoren aus ihrer ursprünglichen Indifferenz in die Differenz, aus ihrer Unbestimmtheit in die Bestimmtheit hineinfalle, wozu eben der Differenzierungsprozeſs derselben das einzige und unerläſsliche Mittel ist. Dieses sämtlichen Weltfaktoren ausgesteckte nächste Ziel, nämlich die Erreichung der ihnen möglichen Bestimmtheit durch das Mittel einer von Stufe zu Stufe sich steigernden Differenzierung können wir den subjektiven Endzweck derselben nennen und zwar deshalb, weil der Differenzierungsprozeſs eines jeden kreatürlichen oder endlichen Realprinzips wesentlich ein Subjektivierungsprozeſs ist, indem ein jedes durch jenen in ihm sich vollziehenden Prozeſs aus der ursprünglich es umlagernden Nacht der Bewuſstlosigkeit in die Tageshelle des Bewuſstseins sich erhebt. Jede kreatürliche Substanz ist in erster Linie dazu geschaffen, denkende, wissende Substanz zu werden, sowie sie selber ja auch als ein durch den Willen Gottes realisierter Gedanke in der Intelligenz Gottes von uns erkannt worden. So kommt der kreatürliche Geist aus seiner primitiven Bewuſstlosigkeit durch den Differenzierungsprozeſs zur Unterscheidung seiner Scheidungsmomente nach Sein und Erscheinen, Ursache und Wirkung u. s. w. d. i. er gewinnt das Bewuſstsein seiner selbst im Ichgedanken.

Zwar erreicht die Natur in ihrem Differenzierungsprozesse den Ichgedanken nicht. Aber in ihren letzten und höchsten Produkten, den animalischen Individuen, erlangt doch auch sie als der Wesensgegensatz zum kreatürlichen Geiste das ihr eigentümliche Bewufstsein durch die Bildung der Sinnesvorstellungen, durch welche sich die Natur, wenn zwar nicht nach der Seite ihres substantialen Seins, so doch nach der ihres Erscheinens ebenfalls kund und offenbar wird. Demzufolge erreicht jedes endliche Realprinzip seinen nächsten subjektiven Endzweck in der Herausbildung des ihm eigentümlichen Denkens, des ihm möglichen Bewufstseins, sowie in dem mit diesem sich einstellenden Wollen (Begehren) und Fühlen (Empfinden) als der in der und durch die Schöpfung ihm vorgezeichneten und mittels des Differenzierungsprozesses zu gewinnenden Bestimmtheit. Nun wird aber, wie früher bewiesen wurde, die Bestimmtheit der kreatürlichen Realprinzipien niemals eine schlechthin vollendete oder absolute. Absolutheit als Form oder Bestimmtheit des Seins ist und bleibt für jedes kreatürliche oder endliche Realprinzip ein stets unerreichtes und unerreichbares Ideal. Und weil es so ist, so kann der subjektive Endzweck der Kreatur auch nur identisch sein mit dem beständigen Streben nach immer gröfserer oder erhöhterer Selbstverwirklichung. Jede Kreatur, der Geist, die Natur und der Mensch können und sollen sich mehr und mehr aus der Unbestimmtheit in die Bestimmtheit übersetzen, um hierdurch ihrer vollen subjektiven Vollendung d. i. der vollen Verwirklichung dessen, was Gott in der Schöpfung der Anlage oder Möglichkeit nach in sie gelegt und wovon er wollte, dafs es zur möglichsten Ausbildung oder Entwickelung gelangen sollte, immer näher zu kommen. Allein so sehr die Kreatur in ihrer Selbstverwirklichung auch von Stufe zu Stufe höher steigen und dadurch ihrer Selbstvollendung immer näher kommen mag, sie kann die letztere in der Form der Absolutheit doch niemals erreichen, aus dem einfachen Grunde, weil die Kreatur selbst kein absolutes, unendliches Wesen, kein Sein schlechthin sondern ein Wesen ist, dem die Spuren der Relativität,

der Beschränktheit und Bedingtheit unaustilgbar eingeprägt sind. Und so weist denn der subjektive aber nie vollkommen realisierbare Endzweck der Welt in ihren drei substantialen Faktoren auch noch hin auf einen objektiven Endzweck derselben, welcher das jenem als solchem mangelnde Komplement hinzuzufügen die Bestimmung haben wird. Dieser objektive und zugleich letzte und höchste Endzweck der Welt, worin anders aber könnte er erblickt werden, als in der Vereinigung der Kreatur mit Gott durch Teilnahme jener an dem absoluten Sein und Leben (der Seligkeit) dieses, je nach dem Maſse der Empfänglichkeit und Würdigkeit, welche die Kreatur als differenzierte oder als subjektiv bestimmte ihrer Einigung mit Gott entgegenbringt. Ich sage: Nach dem Maſse ihrer Empfänglichkeit und „Würdigkeit“. Denn für die freie Kreatur, für den antithetischen Geist und den Menschen, wird die Erreichung ihres objektiven und höchsten Endzweckes keine bedingungslose und unter allen Umständen eintretende sein können. Vielmehr wird dieselbe dadurch bedingt sein, daſs die freie Kreatur eben von ihrer Freiheit einen der Idee und dem Willen Gottes als ihres Schöpfers und Gesetzgebers entsprechenden und nicht widersprechenden Gebrauch macht, daſs sie, mit anderen Worten, entsprechend dem ontologischen Verhältnisse, in welches sie durch die Schöpfung zu Gott gestellt ist, ihren Willen dem Willen Gottes in pflichtschuldigem Gehorsam unterordnet und dadurch ihre subjektive Bestimmtheit in Übereinstimmung bringt mit derjenigen Bestimmung, welche Gott bei der Schöpfung derselben ihr gegeben und von der er wollte, daſs sie dieselbe durch den rechten Freiheitsgebrauch in ihrem Leben verwirklichen sollte. Doch die berührten Fragen bezüglich des Endschicksales der freien Kreatur d. i. bezüglich ihrer Vereinigung mit Gott in ewiger Beseligung oder ihrer Verwerfung von Gott in ewiger Unseligkeit haben wir an dieser Stelle nicht weiter zu verfolgen. Sie liegen auſserhalb der Grenzen desjenigen Gebietes, welches die Metaphysik zu bebauen hat, denn sie gehören zu den lohnenden Aufgaben,

deren Behandlung und Lösung der Religionsphilosophie anheimfällt.

2. Der Geist des Menschen gewinnt den Gedanken oder die Idee der Zeit in und an sich selbst und zwar dadurch, daſs er sich des Wechsels der in ihn ein- und in ihm auftretenden Erscheinungen als ebenso vieler Momente seiner eigenen Entwickelung oder seines eigenen Lebens bewuſst wird. Dieser Wechsel als solcher d. i. das Zugleich, sowie das Vor- und Nacheinander der erwähnten Erscheinungen im Geiste ist selbst die Zeit des Geistes. Hieraus wird ersichtlich, daſs jedes Realprinzip seine eigene Zeit hat und daſs dieselbe erst beginnt mit der Differenzierung des Prinzips als demjenigen Prozesse, durch welchen dieses in Erscheinungen sich aufzuschlieſsen anfängt, und, nachdem es einmal angefangen, in ununterbrochener Fortdauer teils infolge seiner Wechselwirkung mit anderm substantialen Sein, teils durch eigene aktive Bethätigung stets neue Erscheinungen in sich hervorbringt. Vor dem Beginne seiner Differenzierung ist das Prinzip als solches noch zeitlos. Und da nun, wie früher mit Nachdruck betont worden, Schöpfung im eigentlichen und wahrhaften Sinne stets identisch ist mit Neusetzung realen oder substantialen Seins und zwar als eines primitiv indifferenten, so folgt auch unausweichlich, daſs der Schöpfungsakt der Welt als solcher nicht in der Zeit vor sich gegangen sein kann. In dem Momente, da Gott die Welt oder vielmehr die beiden antithetischen Glieder der Welt, das Reich der reinen Geister und die Natur, schuf, gab es noch keine Zeit d. i. noch kein Zugleichsein und kein Vor- oder Nacheinander innerhalb der mittels Kreation gesetzten endlichen Realprinzipien, da ein solches nicht schon in und mit ihrer Schöpfung sondern erst in und mit dem Beginne ihrer Differenzierung in ihnen auftreten konnte. Und wenn man den Differenzierungs- als Zersetzungsakt der Kreatur dem Schöpfungs- als dem eigentlichen Setzungsakte derselben auch auf dem Fuſse nachfolgend denken mag, weil in der That kein Grund ersichtlich ist, warum Gott die einmal ge-

schaffene Substanz nicht auch sofort differenzieren und so ihrer nähern und entferntern Zweckbestimmung entgegenführen sollte, so ist doch der eine Akt als solcher nicht der andere und umgekehrt. Beide müssen voneinander wohl unterschieden werden, indem der eine die Voraussetzung des andern ist und der Differenzierungsakt erst eintreten kann, nachdem der Schöpfungsakt als ein vollendeter dasteht. Aber wann hat Gott die Welt oder, um welche es sich zunächst handelt, die beiden antithetischen Weltfaktoren denn geschaffen, wenn er sie in der Zeit nicht geschaffen haben kann, da die Zeit selbst als die Entwickelungs- oder Lebensform einer jeden Kreatur erst in dem Lebens- d. i. dem Differenzierungsprozesse derselben sich einstellt und also dem Schöpfungsakte nur nachfolgen, nicht aber auch ihm vorhergehen oder in einen und denselben Moment mit ihm zusammenfallen kann?

Auch in Gott als dem unendlichen, absoluten Sein und Leben giebt es ein Vor- und Nacheinander und zwar, wie hier dem früher darüber Vorgetragenen ergänzend hinzuzufügen ist, ein zweifaches, von denen das eine mit dem andern nicht verwechselt werden darf. Das eine, welches in dem Prozesse der absoluten Selbstverwirklichung Gottes zur Dreipersönlichkeit und das andere, welches durch die Realisierung des Weltgedankens sowie durch den Wechselverkehr Gottes mit der einmal geschaffenen Welt in Gott sich einstellt. Das Vor- und Nacheinander in der Selbstverwirklichung Gottes ist nach früheren Auseinandersetzungen ein ewig d. i. schlechthin vollendetes, weshalb es die Simultaneität und Koäternität (Gleichewigkeit) der in ihm vorkommenden Momente nicht aus- sondern einschliefst [24]. Das letzte der Selbstverwirklichungsmomente Gottes ist der Weltgedanke in ihm; er als solcher ist der unzertrennliche Begleiter des Wissens Gottes um sich als den Dreipersönlichen; er ist daher auch gleichewig mit Gott, wiewohl er als ein negativer Gedanke die Entfaltung des unendlichen Seins in die Dreiheit seiner realen oder substantialen Faktoren und die Steigerung eines jeden der-

selben zu einer ihrer selbst bewufsten Hypostase, zu einem unendlichen Ich auch wieder zur Voraussetzung hat. Anders als mit den Momenten der Selbstverwirklichung Gottes verhält es sich aber mit der Weltschöpfung, welche als solche, wie dargethan, kein integrierendes Moment in der Selbstverwirklichung des Absoluten ist, und mit dem Wechselverkehr, in welchen Gott zu der von ihm geschaffenen Welt selber sich gesetzt hat.

Die Weltschöpfung als die Substantialisierung eines formalen und negativen Gedankens der Gottheit hat die Selbstverwirklichung Gottes in allen ihren Momenten zur unbedingten Voraussetzung. Und wenn auch gedacht werden kann, ja wohl mufs, dafs die Weltschöpfung als die Offenbarung Gottes nach aufsen, wenigstens die Schöpfung der beiden antithetischen Weltfaktoren, der Selbstverwirklichung Gottes als seiner Offenbarung nach innen auf dem Fufse nachgefolgt ist, und dafs es mithin keinen Augenblick in der Ewigkeit — denn das Zugleichsein, sowie das Vor- und Nacheinander, in welchem das Leben Gottes sich darstellt, nennt der Sprachgebrauch „Ewigkeit“ — gegeben haben mag, in welchem die beiden durch Gott kreierten antithetischen Weltfaktoren noch nicht existierten, so können sie dennoch keinem Momente in der Selbstverwirklichung Gottes auch gleichewig oder koätern gesetzt werden, eben weil sie als Momente in dieser nicht vorkommen, nicht vorkommen können, sondern nur durch Aufhebung der Formalität und Negativität des letzten in dieser sich einstellenden Momentes d. i. durch Substantialisierung des Weltgedankens in Kraft der göttlichen Willensallmacht eintreten konnten. Um wieviel mehr noch wird nun aber der synthetische Weltfaktor, der Mensch, welcher nicht unmittelbar nach der Schöpfung sondern erst nach der vollendeten Differenzierung der beiden antithetischen Weltglieder als seiner Voraussetzungen zur Existenz gelangen konnte, als nicht gleichewig mit Gott gedacht werden müssen. Und hier begegnen unsere philosophischen Forschungen wieder friedlich und freundlich den Ergebnissen der empirischen Wissenschaften, da diese das

verhältnismäfsig sehr späte Erscheinen des Menschen auf Erden ebenfalls aufser allen Zweifel gestellt haben.

Nach dem Gesagten antworten wir auf die Frage, wann Gott die Welt geschaffen habe, ganz unbedenklich: In der Ewigkeit, ja von Ewigkeit, aber, wohlgemerkt! nicht: In der Gleichewigkeit mit ihm selbst oder mit irgendeinem Momente seiner Selbstverwirklichung. Diese Nichtkoäternität der Welt in allen ihren Faktoren mit Gott ist auf dem Standpunkte der Kreationstheorie des positiven Christentums als dem der Wesens-Diversität von Gott und Welt die eine Hauptsache, alles Übrige kann und darf preisgegeben werden. So liefse sich denn auch auf den früher schon mitgeteilten Angstruf des Augustinus: „Cum cogito, cujus rei dominus (Deus) semper fuerit, si semper creatura non fuit, affirmare aliquid pertimesco“, ohne allen Anstand mit Günther erwidern: „Was schadet es denn, die Kreatur (nämlich: das reine Geisterreich und die Natur) als immerdar Gewesene zu denken, um Gott selber als ewigen Herrn denken zu können, wenn nur die Kreatur Gott ihren Herrn als einen wesentlich von ihr verschiedenen zu ihrer Voraussetzung hat“ [25]. Auf die Schöpfung der Welt, zunächst ihrer beiden antithetischen Faktoren, folgte entsprechend dem Endzwecke, um dessentwillen Gott einen jeden der beiden Faktoren geschaffen, selbstverständlich die Differenzierung derselben. Und nun kam die durch die Differenzierung eingeleitete Entwickelung derselben auch nicht zur Ruhe und zum Stillstande, bis jedes der antithetischen Weltglieder in seine volle, von Gott bei der Schöpfung beabsichtigte Bestimmtheit eingetreten war. Sind hierzu, namentlich für den einen der beiden antithetischen Faktoren der Weltkreatur d. i. für die Natur nach der wohl begründeten Ansicht der heutigen Naturwissenschaft ungemessene Zeiträume erforderlich gewesen, so steht nach den Ergebnissen, welche unsere philosophischen Forschungen über den Weltanfang abgeworfen haben, schlechterdings nichts im Wege, dieselben ohne weiteres einzuräumen. Wir unserseits geben daher bereitwilligst die Forderung zu, welche Ernst Häckel

vom Standpunkte des Darwinismus erhebt, ohne deswegen Gefahr zu laufen, die vielen phantastischen, das positive Christentum von Grund aus zerstörenden Auswüchse, welche Darwins grofse Gedanken namentlich unter der Hand und in der Behandlung Häckels getrieben haben, ebenfalls gut heifsen zu müssen. „Wenn die Erde und ihre Organismen“, sagt Häckel, „sich wirklich auf natürlichem Wege entwickelt haben, so mufs diese langsame und allmähliche Entwickelung jedenfalls eine Zeitdauer in Anspruch genommen haben, deren Vorstellung unser Fassungsvermögen gänzlich übersteigt. Da viele aber gerade hierin eine Hauptschwierigkeit jener Entwickelungstheorie erblicken, so will ich . . . . . bemerken, dafs wir nicht einen einzigen vernünftigen Grund haben, irgendwie uns die hierzu erforderliche Zeit beschränkt zu denken. Wenn nicht allein viele Laien sondern selbst hervorragende Naturforscher als Haupteinwand gegen diese Theorieen einwerfen, dafs dieselben willkürlich zu lange Zeiträume in Anspruch nähmen, so ist dieser Einwand kaum zu begreifen. Denn es ist absolut nicht einzusehen, was uns in der Annahme derselben irgendwie beschränken sollte. Wir wissen längst allein schon aus dem Bau der geschichteten Erdrinde, dafs die Entstehung derselben, der Ansatz der neptunischen Gesteine aus dem Wasser, allermindestens mehrere Millionen Jahre gedauert haben mufs. Ob wir aber hypothetisch für diesen Prozefs zehn Millionen oder zehntausend Billionen Jahre annehmen, ist vom Standpunkte der strengsten Naturphilosophie gänzlich gleichgültig. Vor und hinter uns liegt die Ewigkeit“ [26].

Übrigens geht aus den vorhergehenden Erörterungen hervor, dafs es in und seit der Weltschöpfung als der Offenbarung Gottes nach aufsen ein wirkliches Vor- und Nacheinander von Momenten auch als Thaten Gottes giebt und dafs dieses Vor- und Nacheinander im Leben Gottes durch die Idee der Ewigkeit Gottes keineswegs ausgeschlossen wird. Ausgeschlossen ist jedes wirkliche Vor- und Nacheinander nur in Beziehung auf die Selbstverwirklichung

Gottes als seiner Offenbarung nach innen, weil in dieser das Vor- und Nacheinander mit dem Zugleichsein notwendigerweise in Eins zusammenfällt. Das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit darf daher auch nicht bestimmt werden wie das des Werdens zum Sein, der Bewegung zur Unbeweglichkeit, sondern jene ist das Werden oder die Bewegung im endlichen, diese die im unendlichen oder absoluten Sein, welches Werden und welche Bewegung nun freilich in ebensolch' wesentlicher Verschiedenheit voneinander gedacht werden müssen, als die Substanzen oder Realprinzipien dies sind, die sich als die Träger und Ursachen derselben zu erkennen geben.

3. Aus unserer ganzen bisherigen Darlegung ergiebt sich, dafs zwischen dem wirklichen Gotte und der Weltwirklichkeit in Geist, Natur und Mensch ein solcher Gegensatz besteht, infolge dessen jener diese und diese jenen nach Sein und Erscheinen von sich negiert und ausschliefst. Gott als solcher d. i. nach Sein und Erscheinen, Substanz und Leben ist nicht die Welt und nichts von der Welt, die Welt als solche d. i. ebenfalls in den beiden angegebenen Beziehungen ist nicht Gott und nichts von Gott —, ein Verhältnis beider, welches wir schon früher mit Günther als das der Kontraposition bezeichnet haben. Welches sind ihre wesentlichsten und hauptsächlichsten Momente?

Gott als unendliches Sein oder als Sein schlechthin ist ein einziger; es giebt nur ein unendliches Sein oder ein Sein schlechthin, nicht mehrere. Dagegen liegt der Weltwirklichkeit nicht ein Sein oder eine Substanz zugrunde, sondern zwei: Geist und Natur, welche die Sphäre des endlichen oder kreatürlichen Seins erschöpfen, weil sie als wesentlich oder qualitativ voneinander verschieden einen kontradiktorischen Gegensatz bilden, der immer nur zwei- nie mehrgliederig sein kann. Aber das eine Sein schlechthin hat sich in seinem Differenzierungsprozesse von Ewigkeit her trippliziert; es hat sich entfaltet zur (substantialen) Thesis, zur (substantialen) Antithesis und zur (substantialen) Synthesis, und durch diese ewige Selbstentfaltung zu drei

nach Wesen und Eigenschaften schlechthin gleichen substantialen oder realen Faktoren hat es sich selbst als Dreipersönlichkeit die Form der Absolutheit gegeben. Zwar besteht auch die Welt aus drei realen oder substantialen Faktoren: Geist, Natur und Mensch. Aber diese substantiale Dreiheit ist nicht, wie die in der dreieinigen Gottheit, das Produkt eines Prozesses, durch welchen sich eine und dieselbe Substanz mittels zweier Total-Emanationen dreimal gesetzt oder verdreifacht hat, sondern die Dreiheit der realen oder substantialen Weltfaktoren hat eine Zweiheit qualitativ verschiedener Substanzen, den antithetischen Geist und die antithetische Natur, zur Grundlage, während der dritte Faktor, der Mensch, den Wesensgegensatz von Geist und Natur nicht zur substantialen — denn das ist nicht möglich — sondern nur zur formalen oder persönlichen Einheit in sich vereinigt. Zwar sind die drei Weltfaktoren nur eine Welt; aber die Einheit der Welt ist eine ganz andere als die Gottes. Diese ist eine substantiale, denn es giebt, wie gesagt, nur ein Sein schlechthin, wenngleich in dreifach verschiedener Daseinsweise als Thesis, Antithesis und Synthesis. Dagegen ist die Einheit der Welt keine substantiale sondern eine kollektive insofern, als in ihr der Gedanke des endlichen Seins in zwei qualitativ verschiedenen Substanzen: Geist und Natur, und in drei qualitativ verschiedenen Faktoren: Geist, Natur und Mensch, realisiert ist. Und wie so das Sein oder die Substanz Gottes den Weltsubstanzen in Wesens-Diversität gegenüber steht, ebenso verhält es sich auch mit dem Erscheinen oder dem Leben jener und dem dieser. Gott als unendliches Sein hat sich durch den Differenzierungsprozeſs in ihm für sein Erscheinen oder Leben von Ewigkeit her die Form der Absolutheit gegeben, während die Weltsubstanzen in ihrem Erscheinen oder Leben samt und sonders den Stempel der Nicht-Absolutheit oder der Relativität an der Stirne tragen.

Der vorher besprochene durchgreifende Gegensatz von Gott und Welt schlieſst indes in anderer Beziehung auch

wieder die Einheit beider nicht aus sondern ein. Die Welt ist zwar nichts von Gott d. i. sie als solche ist weder etwas von dem Sein (der Substanz) Gottes, noch ist sie etwas von dem Erscheinen (Leben) Gottes als solchem, denn sie ist kein Moment in Gottes Selbstverwirklichung, da er sich diese einzig und allein in seiner trinitarischen Persönlichkeit gegeben hat. Vielmehr ist die Welt das Produkt der Schöpferthätigkeit Gottes. Aber eben als dieses Produkt der schöpferischen Allmacht Gottes ist die Welt in allen ihren Faktoren ebenfalls doch ein Göttliches, denn sie als solche ist ein realisierter oder substantialisierter d. i. ein durch Kreation in substantiales Sein übergesetzter Gedanke Gottes. Von dem Gesichtspunkte der Welt als eines substantialisierten Gedankens Gottes und insofern von dem der Einheit der Welt mit Gott läfst sich denn auch mit Günther sogar dem Pantheismus, der, wie er gewöhnlich gefafst wird, allerdings der Erzfeind aller gesunden Wissenschaft und aller Wahrheit ist, noch „eine grofse und ewige Seite“ abgewinnen. Dieselbe besteht aber keineswegs darin, dafs „er uns eine Gott erfüllte Welt eröffnet“ — denn sofern er uns diese d. i. sofern er uns die Welt oder irgendeinen Faktor der Welt als Gottes Selbstverwirklichung vorgaukelt, ist er eben jener Erzfeind der Wahrheit wie der Wissenschaft — sondern gerade umgekehrt darin, dafs er, durch seinen fortgesetzten Widerspruch mit dem innersten Selbstgefühle des Denkgeistes, diesen endlich zu der Aus- und Einsicht aufgestachelt hat, „die Welt als eine von Gottes Gedanken zwar, nicht aber von Gottes Wesenheit normal erfüllte zu denken, und jenen Gedanken Gottes selber und das Motiv seiner Realisierung (Hypostasierung) aus dem Leben Gottes zu begreifen“ [27]. Sowohl die Dreipersönlichkeit Gottes als die Welt ist Gottes Selbstoffenbarung, jene seine Selbstoffenbarung nach innen durch Triplizierung seines Wesens mittels zweier Total-Emanationen, diese seine Selbstoffenbarung nach aufsen durch Setzung der drei realen oder substantialen Weltfaktoren als ebenso vieler ewigen formalen und negativen Gedanken seiner Intelligenz

mittels Kreation. In dieser Auffassung der Welt und nur in ihr findet sowohl die wahre Verschiedenheit derselben von Gott als die wahrhafte Einheit beider ihre Rechtfertigung und wissenschaftliche Begründung. Und eben weil es so ist, so ist die von uns entwickelte Verhältnisbestimmung von Gott und Welt auch der hehre Tempel des Friedens, in dem der Glaube und das Wissen, die Vernunft und die Offenbarung, das positive Christentum und die Wissenschaft ihr Versöhnungsfest miteinander feiern werden [28].

Anmerkungen zur zweiten Abteilung des zweiten Teils.

[1.] Descartes kommt (Meditatio IV) in der Untersuchung der Möglichkeit des Irrtums für den Menschen u. a. auch auf das Verhältnis von Gott und Welt zu reden. Hier heiſst es wörtlich: „Quamdiu de Deo tantum cogito totusque in eum me converto, nullam erroris aut falsitatis causam deprehendo; sed postmodum ad me reversus experior, me tamen innumeris erroribus esse obnoxium, quorum causam inquirens animadverto, non tantum Dei sive entis summe perfecti realem et positivam sed etiam, ut ita loquar, nihili sive ejus, quod ab omni perfectione summe abest, negativam quandam ideam mihi obversari et me tanquam medium quid inter Deum et nihil sive inter summum ens et non ens ita esse constitutum, ut, quatenus a summo ente sum creatus, nihil quidem in me sit, per quod fallar aut in errorem inducar, sed quatenus etiam quodammodo de nihilo sive de non ente participo, hoc est, quatenus non sum ipse summum ens desuntque mihi quam plurima, non adeo mirum esse quod fallar.“ Nach diesen Angaben des vielfach so verdienstlichen und hervorragenden Denkers wird ganz offenbar die Totalität des Seienden als ein unermeſsliches Stufenreich von Wesen vorgestellt, an dessen Spitze Gott, das summum ens oder das ens summe perfectum, an dessen unterstes Ende aber das Nichts, nihil oder non ens oder id, quod ab omni perfectione summe abest, zu stehen kommt. Jede Kreatur ist nun ein Mittelding, ein medium quid zwischen Gott und dem Nichts. Sie besitzt je nach der Stufe, welche sie in dem unermeſslichen Wesenreiche einnimmt, mehr oder weniger von den Vollkommenheiten Gottes, sie nimmt aber auch insofern, als sie nicht selbst das höchste Sein oder Gott ist, mehr oder weniger teil an dem Nichts. Wer sieht nicht, daſs in dieser Verhältnisbestimmung von Gott und Welt die Kreationsidee des positiven Christentums ihre Schärfe verloren hat und in einer Fassung auftritt, welche unvermeidlich mehr und mehr

zur Umwandlung der Weltschöpfung in eine Generation oder Emanation der Welt aus Gott führen mufste? Es ist daher auch vollkommen begreiflich, dafs schon Descartes selbst im Fortgange seiner wissenschaftlichen Entwickelung, sei es bewufst sei es unbewufst, diesem Ziele sich näherte, wie sowohl durch das in Anm. 6, S. 71 f., Bemerkte als namentlich durch folgenden, in einem Briefe an Chanut, den zur Zeit Descartes' in Schweden accreditierten französischen Gesandten, vorkommenden Anspruch bewiesen wird. „Via, quam ineundam puto, ut ad Dei amorem perveniamus, est, ut attendamus, eum esse mentem sive cogitans quid, qua in re, cum animae nostrae natura aliquam cum ejus natura cognationem habeat, animum inducimus, illam esse a suprema ejus intelligentia emanationem quandam et divinae quasi particulam aurae" (Epist. pars I, 35, p. 74). Daher läfst sich auch vollkommen richtig mit Leibniz behaupten, „que Spinosa n'a fait que cultiver certaines semences de la philosophie de Mr. Descartes." (Op. phil. ed. Erdmann p. 139.) Leider waren „die Samenkörner", die Spinoza zur Entwickelung brachte, aber gerade die pantheistischen oder wenigstens die pantheisierenden Elemente, welche in Descartes' Philosophie sich eingeschlichen hatten. Übrigens erinnert die oben aus Descartes' Med. IV mitgeteilte Stelle lebhaft an manche Aussprüche des Augustinus. So lesen wir z. B Confessiones VII, 11 unter der Überschrift: „Quomodo creaturae sunt et non sunt" wörtlich folgendes: „Et inspexi cetera (sc. creaturas) infra te (sc. Deum) et vidi nec omnino esse nec omnino non esse; esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim vere est, quod incommutabiliter manet." Wer erkennt in diesen und ähnlichen Aussprüchen des genialen Afrikaners nicht den Einflufs, welchen Plato oder der Neuplatonismus auf ihn geübt und der dem vollen Verständnisse der Kreationsidee des positiven Christentums auch bei ihm hindernd in den Weg treten mufste?

[2.] Vergl. die weiter unten folgende Anm. 12[a]. S. 565 f.

[3.] Günther: „Eurystheus und Herakles". S. 154. Vgl. S. 267: „Die Welt ist Gottes Werk und wurzelt als dieses im Willen und Gedanken Gottes, nicht aber in dem Wesen seiner selbst, vorausgesetzt, dafs er überhaupt etwas anderes als sich selbst zu denken und diesen Gedanken von etwas, das nicht Er ist, zu verwirklichen vermag. Und nur jener Gedanke in Gott ist als das Ansich, als die ewige Wahrheit des gegensätzlichen Universums zu denken."

[4.] Bei Günther steht statt mir „nur" — ein augenscheinlicher Druckfehler.

[5.] Günther: „Süd- und Nordlichter u. s. w." S. 214.

[6.] Vergl. S. 314 und S. 438. Anm. 5.

[7.] Vergl. Anm. 19. S. 449 f.

[8.] Man vergleiche bei Günther Stellen wie folgende: „Vorschule u. s. w." I, 117: „Man könnte . . . ohne Übertreibung sagen: die Kreatur ist der verkehrte, kontraponierte Gott, und deshalb eben Nicht-Gott, weil Gott sonst sein eigenes Wesen durch innern Widerspruch mit diesem hätte verkehren müssen. Dieser Widerspruch aber ist nicht denkbar, folglich auch nicht möglich. Und eben diese — und keine andere Verkehrung . . . ist zugleich geeignet, dafs die (selbstbewufste) Kreatur bei all' ihrer wesentlichen Verschiedenheit vom Kreator sich doch als Werk Gottes, das die Spuren seiner hohen Abkunft trägt d. h. als Ebenbild Gottes erkenne und schätze." Vgl. „Peregrins Gastmahl u. s. w.", S. 150 f. 187. 356. „Thomas a Scrupulis" (Wien 1835), S. 217: „Nebenordnung der Kreatur ohne Wesensidentität derselben mit Gott (ohne qualitative Gleichsetzung), also jene mit Wesensverschiedenheit ist nichts anderes als eine reale Kontradiktion oder Kontraposition. Die Weltansicht aber, in der diese Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Kreatur konsequent zustande gebracht wird, ist keine andere als die des Kreatianismus im Theismus. Und nur auf dem Fundamente dieses Systems ist eine Vermittelung zwischen Theologie und Philosophie, zwischen Glauben und Wissen möglich, die nun und nimmer, innerhalb seiner Grenzen, in die bekannten Extreme auseinander fahren kann."

[9.] Hegels S. W. VI, 79 u. 80.

[10.] In dem Vorhergehenden haben wir des öftern die Gelegenheit ergriffen, unsere Stellung zu Goethe in ihren charakteristischen Hauptzügen den Lesern dieses Buches deutlich vor Augen zu führen. Da kommt uns nun eine kleine, soeben erschienene Schrift zu Händen unter dem Titel: „Goethes ethische Ansichten. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie unserer Dichterheroen." Von Dr. Ernst Melzer. Neisse 1890. Die von jedem übertriebenen Goethekultus, aber auch von aller Geringschätzung des genialen Dichters freie gehaltvolle Arbeit, welche ich aufs wärmste empfehlen und aus der jeder manches lernen kann, veranlafst mich, hier bezüglich Goethes noch einen Punkt zur Sprache zu bringen, den ich früher noch nicht oder doch nicht mit derjenigen Betonung, wie er verdient, hervorgehoben habe.

Es ist ein wahres, aus tiefer Sachkenntnis geschöpftes Wort Ed. Zellers, dafs die Wurzeln der gegenwärtigen Philosophie in Kant liegen. Folgerichtig weist Zeller jedem, der die Philosophie

der Gegenwart verbessern will, die Aufgabe zu, auf Kant zurückzugehen, die Fehler, die dieser gemacht, mit Benutzung der wissenschaftlichen Erfahrungen unseres Jahrhunderts zu vermeiden, das Mangelnde in dem von Kant aufgeführten Lehrgebäude zu ergänzen und so das hohe Ziel, welches dieser sich und der Wissenschaft ausgesteckt, ohne seine Absicht in befriedigender Weise erfüllen zu können, endlich einmal wirklich zu erreichen. Die That aber, durch welche Kant die Reform der Philosophie seiner Zeit einleitete und die Grundlage der gegenwärtigen schuf, ist, behauptet Zeller ebenfalls mit gutem Rechte, seine Kritik des menschlichen Erkenntnisvermögens („Vorträge und Abhandlungen", I, 478). An diesem Urteil wird kein Kenner der neuern Philosophie und derjenigen Zweige der Naturwissenschaften, die mit der Philosophie sich berühren, etwas auszusetzen haben. Dagegen wandelt unsere heutigen Goetheschwärmer die Lust an, ihren Heros nicht bloſs als den genialsten Dichter sondern auch als den gröſsten Philosophen und speziell als den hervorragendsten Erkenntnistheoretiker anzupreisen und in vollem Ernste zu verlangen, daſs auch bei dem Auf- und Ausbau der Erkenntnistheorie vor allem nicht Kant sondern Goethe zu berücksichtigen und von ihm der Ausgang zu nehmen sei. So heiſst es, schreibt Melzer a. a. O. S. 3, in der Einleitung zu Goethes Werken, 33. Teil, naturwissenschaftliche Schriften, 1. Band, herausgegeben von Rud. Steiner, mit einem Vorworte von Prof. Dr. Schröer. Berlin und Stuttgart bei Spemann, XLIV: „Man kann annehmen, daſs die Erkenntnistheorie, welche jetzt als eine philosophische Grundwissenschaft allerwärts auftritt, erst dann wird fruchtbar werden können, wenn sie ihren Ausgangspunkt von Goethes Betrachtungs- und Denkweise nehmen wird." Und auf derselben Seite kurz vorher trägt derselbe Verfasser ebenfalls kein Bedenken, Goethe seinen Lesern als „den tiefsten philosophischen Geist" in empfehlende Erinnerung zu bringen. Nun! Wir fürchten von solchen ebenso geschmacklosen als unwahren Lobhudeleien des herrlichen Dichters für die Wissenschaft wenig Nachteil, denn auf Männer, die mit der philosophischen Litteratur des deutschen Volkes bekannt sind, können sie unmöglich irgendeinen Eindruck machen. Aber im Interesse des Dichters selbst und seiner richtigen Beurteilung möchten wir dieselben vermieden sehen. Denn wer Goethe auch in denjenigen Feldern zu einer Gröſse ersten Ranges hinaufschraubt, in denen er, im Vergleich zu manchen anderen, nichts oder doch so gut wie nichts geleistet, der wird immer zu dem entgegengesetzten Extrem hintreiben und Urteile provozieren, wie ein solches der Jesuit Alex. Baumgartner in dem bekannten umfangreichen Werke über Goethe in den Worten niedergeschrieben: „Wir wissen heute, daſs es Goethe mit Religion und Wahrheit nie ernstlich gemeint war." (Bei Melzer S. 3.)

[10[a].] Über Huber, der die Bedeutung und Notwendigkeit des Altkatholicismus für das deutsche Volk von Anfang an klar durchschaute und der sich an dieser eigenartigen, in weiten, namentlich in den bibelgläubigen protestantischen Kreisen immer noch viel zu wenig gewürdigten religiösen Bewegung innerhalb der katholischen Kirche bis zu seinem Tode in hervorragender Weise beteiligte, vergleiche die ansprechende und lehrreiche Biographie: „Johannes Huber. (Mit Porträt.) Von Dr. Eberhard Zirngiebl. Gotha, Friedr. Andr. Perthes, 1881.“ Hier spricht Huber S. 74 u. 75 den Kern seiner Weltanschauung, den er ohne Wanken stets festgehalten, in folgenden Worten aus: „Man hat mir vorgeworfen“, sagt er, „dafs ich Erigenas Vermittelung der Transcendenz mit der Immanenz Gottes wieder aufleben machen will und dafs man darum von mir zu seiner Zeit eine neue Auflage jener pantheistischen oder semipantheistischen Religionsphilosophieen erleben werde, wie sie die neue Philosophie schon in Hülle und Fülle gebracht habe und wie sie besonders repräsentiert sind in Schelling, Hegel und Baader (Zeitschrift „Katholik“. Jahrgang 1860, S. 100).“ „Wie jeder Leser meines Buches“ (nämlich seines 1861 erschienenen „Johannes Scotus Erigena“), fährt Huber fort, „sich leicht überzeugen wird, so trifft mich dieser Vorwurf; denn ich bekenne mich in der That zu jener Richtung in der Philosophie, die die Welt zu einem Moment des göttlichen Lebens erklärt, die Gottheit aber selbst in der Form übergreifender Subjektivität d. h. als absolute Persönlichkeit erkennt. Ein Vorläufer dieses Standpunktes ist allerdings Erigena, und insofern mufs ich es mir gefallen lassen, wenn man mir eine Repristination seiner Ideen imputiert.“ In dem Folgenden setzt Huber nun auseinander, dafs „ein solches Zusammentreffen mit einem alten Autor doch nicht mit einem Zurückgehen auf denselben identisch sei“, denn „dieselben Ideen seien im Fortgange der geistigen Entwickelung selber gewachsen und damit auch in mancher Hinsicht andere geworden. Von dem gegenwärtigen Höhepunkte philosophischer Erkenntnis einfach auf die Idee eines mittelalterlichen Denkers zurückgehen, wäre in der That ein Rückschritt und hiefse im Mannesalter wieder in die Kinderschuhe eintreten wollen. Aber jeder philosophische Beobachter der Geschichte weifs um die Entwickelung des Geistes in der Menschheit, wonach die Nachkommen von der Vorwelt die Keime ihrer eigenen Ideen empfangen.“ Richtig! Dazu sagen auch wir Ja und Amen, nur mit dem Bemerken, dafs es sich in erster Linie darum handeln wird, ob die Gedankenkeime, welche die Gegenwart in der Vergangenheit sammelt und aus dieser zur weitern Ausgestaltung herübernimmt, zum Weizen oder zum Unkraute in der Geschichte des Geistes und seiner Wissenschaft gehören. Und wer könnte zweifeln, dafs vom Standpunkte des positiven Christen-

tums aus die Ansicht ohne weiteres unter das Unkraut zu rechnen ist, welche „die Welt zu einem Momente des göttlichen Lebens erklärt“, wenigstens wenn dieselbe, wie dies bei Huber wirklich der Fall ist, so verstanden wird, dafs die Welt als ein Moment in Gottes eigener Selbstverwirklichung begriffen werden soll. Denn solcher Momente sind nach christlicher Anschauung nur die drei göttlichen Hypostasen und nicht die Welt mit ihren drei Faktoren: Geist, Natur und Mensch. Und worin liegt der Grund für Hubers Verirrung? In nichts als in dem von diesem behaupteten Monismus alles Seins. „Ich bin“, schreibt Günther am 14. Dezember 1861 an Knoodt, „mit der Lektüre (von Hubers ‚Scotus Erigena‘) noch nicht zu Ende gekommen. Und wenn ich zu Ende gekommen, was wird der Gewinn sein? Nichts als die traurige Überzeugung, dafs es noch sehr viele giebt, die über die Einheit von Gott und Welt nicht hinauskommen, höchstens sich Gott als Gartenschnecke vorstellen, die ihren Kopf mit den Fühlfäden über das Schneckenhaus hinausgestreckt trägt.“ Ähnlich hatte Günther über Hubers „Philosophie der Kirchenväter“ (München 1859) in einem Briefe an Knoodt vom 16. Februar 1860 sich ausgesprochen. „Aus diesem Buche, das es zunächst nur mit den orientalischen Vätern zu thun hat, kann der Dualist sehr viel lernen, und um so mehr, da Huber Monist ist. So hat nach ihm der Verstand es nur mit den Gegensätzen zu thun, die Vernunft aber geht über dieselben hinaus, um für sie die Einheit zu suchen.“ (Bei Zirngiebl a. a. O. S. 321.) Wenn Zirngiebl hierzu bemerkt: „Huber und Günther korrespondierten in freundschaftlicher Weise, sie achteten sich gegenseitig, aber als Philosophen verstanden sie sich nicht“ (a. a. O.), so kann ich das, wenigstens soweit es Günther betrifft, unmöglich zugeben. Auch ist es nicht gar schwer, sowohl den Huberschen als jeden andern Monismus zu verstehen. Schwieriger aber ist es, ihn für die Zukunft im Gebiete der Wissenschaft, wir sagen, der Wissenschaft unmöglich zu machen, und das wird neben vielen anderen eine der Hauptaufgaben des deutschen Altkatholicismus sein und bleiben müssen. Ist diese grofse Aufgabe erst einmal gelöst, dann, aber auch nur dann werden die herrlichen Worte in Erfüllung gehen, welche Huber in seinem ‚Scotus Erigena‘ S. 10 und 11 über das Verhältnis von Glauben und Wissen, Christentum und Humanität selber niedergeschrieben. Wir finden in denselben ein lautes Echo unserer eigenen Ansicht, weshalb wir dieselben unseren Lesern nicht vorenthalten wollen. Hier sind sie.

„Wenn das Christentum nicht blofs äufserlich an den Menschen gebracht ist, sondern in den Bedürfnissen und Gesetzen seiner Natur eine ewige Begründung und Notwendigkeit hat, und darum, wie Paulus sagt, die Welt vom Anfang an in Christo versehen war; wenn die christliche Glaubenslehre die metaphysischen Grundlagen angiebt,

auf welchen allein die Religion beruht und möglich ist, so mufs jener Zurückgang auf die Tiefen der menschlichen Natur, jedes Bestreben, eine ihr entsprechende Weltanschauung zu gewinnen, nur eine grofsartige Apologie und das vollste Verständnis des Christentums vorbereiten. Nicht mehr an historische, vergangene und äufsere Thatsachen, nicht mehr an andere Menschen hat dann ein jeglicher zu glauben, sondern nur mehr an sich selbst. Davon hatte schon Tertullian eine Ahnung, wenn er in seinen Schriften die menschliche Seele, die natürliche und unmittelbare, zum Zeugnis der christlichen Wahrheit aufruft und einmal geradezu sie als eine Christin von Natur aus bezeichnet. Überhaupt aber mufs Christentum und Humanität zusammenfallen, weil, wenn Christus wahrhafter Mensch war, auch umgekehrt alles wahrhaft Menschliche christlich ist. Die Wurzel der Humanität und des Christentums ist demnach nur eine, und so könnte jenes nur untergehen, wenn die Menschheit jemals auf ihre Idealität vergessen könnte. So zeigt sich das Interesse der Kultur mit dem Interesse des Christentums identisch und darf angenommen werden, dafs das Christentum aus dieser Selbstbesinnung des Geistes in der neuern Geschichte seine Auferstehung feiern und als innere und freie Einheit die Societät einst wieder durchdringen wird. Solche Erkenntnisse, wie sie das Christentum darbietet, können niemals dem Geiste blofs von aufsen geschenkt werden, er mufs sie, wenn sie wahrhaft sein eigen werden sollen, aus sich selbst erzeugen und verstehen — alles Lernen in denselben kann ihm nur Erinnerung sein. Darum konnte dem germanischen Geiste auch das Verständnis des Christentums nicht geschenkt werden, er konnte und mufste von aufsen dazu angeregt werden — das, was die Kirche im Mittelalter leistete — aber nur aus eigener Arbeit gewinnt er die volle lebendige Erkenntnis, die ihm dann erst die Offenbarung in Christo als göttliche Veranstaltung zu seiner Erziehung klar werden und seine Versöhnung mit ihr feiern läfst.“ So weit Huber. Das ist, richtig verstanden, nichts anderes, als was wir im Anschlusse an Günther I, 21—23 ausgeführt haben und dessen endlicher Erfüllung die Begründung der Wesens-Diversität von Gott und Welt in dieser Schrift in nicht geringem Mafse, so hoffen wir, vorarbeiten wird.

[**11.**] Ich will nicht unterlassen, den Pantheismus mit Transcendenz etwas ausführlicher nach der Darstellung eines Mannes zu charakterisieren, der demselben während seiner langen akademischen und vielseitigen litterarischen Wirksamkeit stets gehuldigt, ja, man kann sagen, enthusiastisch gehuldigt hat. Es ist dies der im Text genannte Münchener Universitätsprofessor der Philosophie, Moriz Carriere, und die Arbeit, auf welche ich mich dabei beziehe, ist die im Jahre 1889 bei F. A. Brockhaus in Leipzig in zweiter Auf-

lage erschienene Schrift desselben: „Jesus Christus und die Wissenschaft der Gegenwart“, S. vi. 92.

Die Wesens-Identität von Gott und Welt (Unendlichem und Endlichem) tritt bei Carriere offen zutage. So, wenn es heifst: „Nach dem Vorgang von Cartesius nannte ich oben die Idee Gottes sein Selbstzeugnis in unserer Seele; von der Offenbarung des Unendlichen in uns gehen wir aus, wenn wir nach seiner Wirklichkeit aufser uns fragen, und wir müssen uns vor dem Mifsverständnis hüten, es ganz aufser uns zu suchen. Denn wenn es blofs aufser und über uns, nicht zugleich in uns wäre, so hätte es an uns seine Grenze, so hätte es etwas aufser ihm und wäre nicht mehr unendlich sondern endlich. (Vgl. hierzu meine Ausführungen gegen Hegel S. 40f.) Das Unendliche ist das alles Sein in sich Begreifende, und wenn etwas ist, so mufs sofort auch das Unendliche mitgesetzt werden, wir können es gar nicht anders denn als seiend denken“ (S. 12). Oder: „Alle Dinge sind Selbstbestimmungen des einen und ewigen Seins, das durch sie den unerschöpflichen Schatz der eigenen Innerlichkeit und Wesenheit erschliefst, die Möglichkeiten der eigenen Natur verwirklicht. Das Eine Unendliche offenbart sich in der Fülle alles Endlichen, und ist so eines und alles, das Alleine“ (S. 14). In Übereinstimmung mit diesen und ähnlichen Aussprüchen setzt Carriere Gott denn an als „die der Welt einwohnende Vernunft“ und als „der Verstand in der Natur“ (S. 17 und 18). Schon „die Weisen Griechenlands und Indiens haben sich zu der Anschauung des Alleinen erhoben“; sie haben „den gemeinsamen Lebensgrund in allen Dingen erfafst, und Spinoza hat Denken und Ausdehnung, Natur und Vernunft als die beiden Attribute und Offenbarungsweisen der einen Substanz erkannt, die er Gott nannte“. Und was meint Carriere dazu? In dieser „Anschauung eines in sich lebendigen und vernünftigen Unendlichen, sagt er, ist die Idee Gottes allerdings noch nicht vollendet, aber wir haben (an ihr) ihre unleugbare Grundlage: über die Trennung von diesseits und jenseits hinaus ein ewiges allgegenwärtiges Wesen, das wir nicht erst zu suchen brauchen und zu beweisen haben, denn es lebt auch in uns und wir sind ein Glied seines Organismus“ (S. 19). Demnach nimmt Carriere als „Gott nicht eine aufserweltliche sondern eine in allen Wirklichkeiten selbst wirkende, also welteinwohnende Ursache an..... Es ist die Selbstbewegung des ewigen Bewegers, die im Wandeln der Gestirne und im Stoffwechsel unseres Leibes sich manifestiert..... Denkt man sich Gott als naturlosen Geist, so ist freilich schwer zu verstehen, wie er mit seinem Willen eine materielle Welt aufser ihm schafft und regiert; aber ist uns Gott selbst die allwaltende Naturmacht, der seiende Unendliche, dann steht er nicht der Welt wie ein jenseitiger Urheber und Baumeister gegenüber, dann entsteht sie durch sein Denken und Wollen als die Entfaltung

seiner eigenen Kraft und Wesenheit, dann läfst er den Lebensquellen freien Lauf, indem er ihnen die Ziele steckt, die sie durch selbständige Thätigkeit erreichen sollen..... Nun zeigt uns jede in der Welt erscheinende Zweckmäfsigkeit seine welteinwohnende Vernunft, wie sie im Zusammenhange der Weltgesetze sich uns offenbart. Nun suchen wir ihn nicht erst jenseits der Wolken und über den Sternen, es (er) ist uns wirklich der Allgegenwärtige, der im Hauch der Luft uns umweht, im Schein der Sonne uns erleuchtet, in der Brotfrucht uns ernährt und im Wein unser Herz erfreut" (S. 20 u. 21).

In den vorherigen Angaben ist das Verhältnis Gottes zur Welt, des Unendlichen zum Endlichen nach dem Vorgange Hegels ganz offenbar durch die Kategorieen des Allgemeinen und Besondern normiert und festgesetzt. Gott ist der allgemeine Wesensgrund aller Einzeldinge als seiner eigenen Besonderungen oder individuellen Erscheinungen. In jedem Einzeldinge wirkt Gott sein eigenes Leben in individueller Erscheinungsform; er ist es also auch, welcher in dem endlichen Geiste, in dem Menschen, zur Persönlichkeit sich erhebt, seiner selbst bewufst wird. Das lehren auch die Pantheisten ausschliefslicher Immanenz, in welchen allein Carriere Vertreter des Pantheismus erblicken will, und dieser giebt ihnen recht, nur dafs er ihre Ansicht einseitig findet. „Das Göttliche", sagt er, „ist auch den Pantheisten, ist auch für Spinoza und Hegel nicht bewufstlos, nicht willenlos; es kommt zum Selbstbewufstsein in uns, es ist das stets in den endlichen Geistern sich Personifizierende, es denkt sich selbst, wenn wir es denken, wir sind seine Organe. Gewifs", meint Carriere. „Das ist eine Seite der Sache, aber nicht das Ganze." Und welches ist denn die andere Seite, welche in Verbindung mit jener erst das Ganze ausmacht? „Das Unendliche", schreibt Carriere, „... ist kein Chaos sondern ein Kosmos, ein System von Kräften, eine in sich zusammenhängende und geordnete Fülle von Wesen, also ein einiges Sein.... Einheit aber als Einheit in der Fülle des vielen, nicht aufgelöst in sie, sondern sich selbst gegenwärtig, das ist wiederum thatsächlich der beseelte lebendige Organismus, der reale Geist. Und so führt uns wiederum Spekulation und Erfahrung, das Denknotwendige wie das Thatsächliche, zur Erkenntnis, dafs das Unendliche bei ihm selbst seiende Einheit, dafs es Subjekt ist. Und woher auch, wenn wir das Kausalitätsgesetz festhalten wollen, woher auch im Besondern, in den Modifikationen und Bestimmungen des Einen Verstand und Wille, wenn nicht aus dem gemeinsamen Lebensquell? Wären denn die endlichen Subjektivitäten nicht viel mehr als das Göttliche, Unendliche, wenn sie Wille und Selbstbewufstsein wären, das Ewige aber willen- und bewufstlos?" (S. 22 u. 23.) Allerdings, antworten wir mit Carriere, und eben um dieser fatalen, aber unvermeidlichen Folgerung des Pantheismus ausschliefslicher

Immanenz zu entgehen, versteigt letzterer sich zu folgenden Behauptungen. „Mein Zumirselbstkommen“, sagt er, „ist Bewufstwerden, weil das eine ewige Sein in sich Bewufstsein, weil es bei sich selbst, Fürsichsein ist. Es verleiht dem Endlichen die Möglichkeit, persönlich zu werden, weil es selber persönlich ist. Nur wenn wir diese Möglichkeit verwirklicht, uns durch eigene Willensthat (?) zur Ichheit erhoben haben, können wir uns als Strahlen des ewigen Lichts, als Glieder eines Geisterreichs erkennen. Das aber ergäbe sich als Täuschung, wenn das Sein selbst nicht in und durch sich Geist wäre“ (S. 23). Oder: „Das Unendliche bethätigt und bestimmt sich in sich selbst, und so unterscheidet es sich als das schöpferische (?!). Eine von dem in ihm hervorgebildeten Vielen, und nicht das Selbst, das Bewufstsein und der Wille oder die Persönlichkeit ist das Unterscheidende für das Unendliche und das Endliche, sondern dies, dafs das Unendliche alles in und durch sich selbst ist, das Endliche aber sich vom Unendlichen abhängig und getragen und von anderen Endlichen begrenzt findet“ (S. 24 u. 25). Und so wirkt denn nach Carriere in und über allen individuellen Natur- und Seelenkräften „zugleich der Ewigeine, Seinerselbstmächtige. Wir nennen ihn nach Jesu Vorgang (?!) mit dem Vaternamen, denn wir sind seine Kinder, nicht aus fremdem Stoff und fremder Wesenheit geformte, sondern aus seinem eigenen Wesen herausgebildete Wesen“ (S. 37). Mit diesen Auseinandersetzungen verbindet Carriere schliefslich noch einen Appell an die Geistlichen der verschiedenen christlichen Konfessionen, sie auffordernd, dieselben sich anzueignen und ihnen in ihren Gemeinden die Wege zur Aufnahme seitens des gläubigen Volkes zu bereiten. „Ich denke“, ruft Carriere jenen zu, „es sei Zeit, dafs die Geistlichen nicht mehr, wie ich oft hören mufste, gegen die Naturwissenschaft predigen, die sie mit dem Materialismus verwechseln, sondern dafs sie sich mit den Ergebnissen der Forschung vertraut machen und diese verwerten, um die eine allwaltende ewige Gottesmacht im Weltall, ihre ewige Weisheit in den Gesetzen, ihre Lebensfülle in den wohlgeordneten Kräften der Natur, ihre Liebe in der fortwährenden Leitung und Höherbildung der Wirklichkeit zu offenbaren“ (S. 33). So weit unser Münchener Philosoph.

Um mit dem zuletzt Angeführten zu beginnen, so sind wir der Ansicht, dafs die Geistlichen zuvor ihren Verstand verlieren müssen, wofern sie auf Carrieres ohne Zweifel wohlgemeinten Rat eingehen sollen. Zwar billigen auch wir es nicht, wenn die Geistlichen „die Naturwissenschaft mit dem Materialismus (als Weltanschauung) verwechseln“ und infolge dessen wie gegen diesen so gegen jene „predigen“, ohne dabei zwischen wahren und falschen Behauptungen der Naturwissenschaft oder vielmehr der einzelnen Naturforscher zu unterscheiden. Auch sind wir gar sehr damit einverstanden, dafs die

Geistlichen „sich mit den Ergebnissen der Forschung vertraut machen und diese verwerten“, freilich nicht, wie Carriere will, „um die eine allwaltende ewige Gottesmacht im Weltall .... zu offenbaren“, sondern gerade umgekehrt um die in dieser Zweckangabe sich kundgebende Auffassung Gottes und seines Verhältnisses zur Welt recht gründlich zu zerstören und in der Wissenschaft der Zukunft sowie in dem religiösen Glauben des Volkes unmöglich zu machen. Denn ein Blinder kann doch nur wähnen, dafs die charakterisierte Verhältnisbestimmung von Gott und Welt auch „die Überzeugung Jesu“ gewesen und dafs aus der Thatsache, weil Jesus Gott „Vater“ und die Menschen „Kinder Gottes“ genannt hat, mit Carriere folgender Schlufs zu ziehen sei. „Ist Gott der Vater und wir die Kinder, so sind wir nicht Knechte sondern Freie, so steht er uns nicht ferne, nicht als ein Jenseitiger gegenüber, sondern wir sind seines Geschlechtes, sind seines Wesens, er ist der Schöpfer (?!), der uns aus seiner eigenen Natur werden läfst, der Unendliche, der in dem Endlichen sich entfaltet, der in und über allem in sich selbst ist“ (S. 26 u. 27). Und was hindert die Geistlichen, diese Verhältnisbestimmung von Gott und Welt zu acceptieren? Abgesehen von vielem andern einzig und allein schon die auch von Carriere zugegebene Realität der Sünde (S. 39. 47 u. a.) als einer Empörung der freien Kreatur gegen den erkannten Willen Gottes und der furchtbare Ernst, welcher in dem Worte des sterbenden Christus liegt: „Es ist vollbracht“ (Joh. 19, 30), durch welches die Weissagung der Propheten in Erfüllung ging: „Ich habe die Kelter allein getreten, und niemand aus den Völkern hat mir geholfen“ (Jes. 63, 3). Doch nach allem in unserer Metaphysik Erörterten haben wir nicht nötig, auf Carrieres monistischen Pantheismus hier näher einzugehen; er ist nicht weniger durch seine wissenschaftliche Unhaltbarkeit als durch seinen Gegensatz zu den Grundwahrheiten des positiven Christentums ein- für allemal gerichtet. Dagegen wollen wir noch darthun, wie der Versuch Carrieres, dem Unendlichen oder Gott auch als solchem d. i. als dem allgemeinen Wesensgrunde der Welt Selbstbewufstsein und Persönlichkeit zuzuschreiben, misglückt ist und ewig misglücken mufs.

In mehreren der vorher mitgeteilten Stellen wird das Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen, des Absoluten zum Relativen, Gottes zur Kreatur in folgender Weise ausgesprochen. „Alle Dinge“, heifst es, „sind Selbstbestimmungen des einen und ewigen Seins“; in jenen erschliefst dieses „den unerschöpflichen Schatz der eigenen Innerlichkeit und Wesenheit“; „das eine Unendliche offenbart sich in der Fülle alles Endlichen“. Ferner wird Gott definiert als „die allwaltende Naturmacht“ und die Welt als „die Entfaltung seiner eigenen Kraft und Wesenheit“. Die endlichen Dinge sind „das Besondere, die

Modifikationen und Bestimmungen des einen Unendlichen". Ist aber alles dieses der Fall, kann dann, so fragen wir erstaunt, das Unendliche mit Carriere auch noch als „bei ihm selbst seiende Einheit oder als (seiner selbst bewufstes) Subjekt" (als Persönlichkeit) gedacht werden? Oder: Ist das Unendliche, mit Carriere zu reden, „ein System von Kräften, eine .... Fülle von Wesen", ist es dann, bei nur einiger Konsequenz des Denkens, noch möglich, dasselbe auch wieder als „ein einiges Sein", als „Einheit in der Fülle des Vielen" sich vorzustellen, aber so, dafs es selbst als Einheit „nicht aufgelöst in die Vielheit, sondern sich selbst gegenwärtig" d. i. ein seiner selbst bewufstes Subjekt sei? Wer kann denn die „Selbstentfaltung" oder „Besonderung" des Unendlichen (Gottes) in die Totalität der endlichen Dinge im Ernste behaupten, ohne zugleich auch zu behaupten, dafs die ursprüngliche Einheit und ungeteilte Ganzheit des Unendlichen nicht mehr besteht, sondern dafs es nur noch eine Einheit auf der Grundlage (realer) Entzweiung oder Einheit in dem Vielen (seinen Teilen) ist? Und ist es nun noch denkbar, dafs, abgesehen von einzelnen Besonderungen, in denen es wie in dem Menschen seiner selbst bewufst wird, das Unendliche auch als solches d. i. als ungeteilte reale Einheit, die es thatsächlich nicht mehr ist und nie mehr werden kann, zur selbstbewufsten Persönlichkeit sich entfalte? Die Unmöglichkeit davon ist, sollte ich sagen, handgreiflich, denn was das Unendliche nicht mehr *ist*, als das kann es sich auch nicht *wissen*, nach dem Worte Günthers: „Was nicht mehr als Monas existiert, kann sich auch nicht denken als Einheit; was sich aber als Einheit *weifs*, *ist* auch Monas noch" („Eur. und Her.", S. 362). Übrigens ist Carrieres Verhältnisbestimmung von Unendlichem und Endlichem, Gott und Welt ein letzter Versuch, vom Standpunkte der Identitätslehre oder innerhalb des Rahmens der Schelling-Hegelschen Philosophie dem Unendlichen als solchem d. i. in seinem Unterschiede von der Welt die Persönlichkeit zu retten oder, was dasselbe sagt, die rechte Seite der Hegelschule gegen die linke d. i. gegen Männer wie Ludw. Feuerbach, David Straufs u. a. in Schutz zu nehmen. Dieser Versuch ist aber völlig gescheitert, so sehr, dafs nur noch dilettantierende Theologen, die in den ausgetretenen Bahnen des Protestantenvereins lustig weiter wandeln, wie der ehemalige Heidelberger Schenkel, der Züricher Biedermann, Schweitzer, Lipsius u. a., darüber anders urteilen können. Der Monismus des Seins ist mit der Behauptung eines persönlichen, seiner selbst bewufsten Gottes oder Absoluten schlechthin unverträglich. Die Identitätsphilosophie d. i. jede monistische und eben dadurch auch pantheistische Verhältnisbestimmung von Gott und Welt endet bei konsequenter Durchbildung derselben naturnotwendig in dem Pantheismus der Immanenz ohne alle und jede Transcendenz. Dieser Ansicht kann sich heutzutage

kein Besonnener mehr verschliefsen, und eben deswegen leben wir der frohen, wohlbegründeten Hoffnung, dafs der Pantheismus in jeder Gestalt in der Wissenschaft des deutschen Volkes das Spiel endgültig verloren, um seinem Todfeinde, dem Dualismus der Kreationstheorie, das Feld zu räumen, und diesen seine Herrschaft im Reiche des Gedankens von nun an ungehindert ausbreiten zu lassen. (Vgl. meine Rezension über C.s Schrift in der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“ herausgegeben von Falckenberg. Neue Folge. 28. Band, 1. Heft. Halle 1890.)

[12.] Schopenhauers S. W. V, 6. Ähnlich bemerkt Schopenhauer V, 59, dafs „heutzutage in den Schriften der Gelehrten der in Indien einheimische Pantheismus durchschimmere, der erst später in den Volksglauben überzugehen bestimmt sei“, mit dem Zusatze: „Ex oriente lux“. Übrigens „könnte man sich“, heifst es wieder V, 6, „wundern, dafs nicht schon im 17. Jahrhundert der Pantheismus einen vollständigen Sieg über den Theismus (Kreatianismus) davongetragen hat, da die originellsten, schönsten und gründlichsten europäischen Darstellungen desselben (denn gegen die Upanischaden der Veden gehalten, ist freilich das alles nichts) sämtlich in jenem Zeitraum ans Licht traten; nämlich durch Bruno, Malebranche, Spinoza und Skotus Erigina, welcher letztere, nachdem er viele Jahrhunderte hindurch vergessen und verloren gewesen war, zu Oxford wiedergefunden wurde und 1681, also vier Jahre nach Spinozas Tode, zum erstenmal gedruckt ans Licht trat.“ Schopenhauer findet die Erklärung für diese Thatsache darin, dafs im 17. Jahrhundert „der Geist der Zeit“ für die Aufnahme der pantheistischen Weisheit „noch nicht reif“ gewesen. Anders verhält es sich in unseren Tagen, denn gegenwärtig sei „der Geist der Zeit auf den Pantheismus vorbereitet, wie ein gepflügtes Feld auf die Saat“ und dafs es so sei, verdanke die Gegenwart den Bemühungen Kants, namentlich seiner „Besiegung des theistischen Dogmatismus“. Eine wunderliche und durchaus unwürdige Stellung zu dieser Lage der Dinge behaupten nach Schopenhauer nur die Universitätsprofessoren der Philosophie. „Sie haben nämlich einen ordentlichen, persönlichen Gott, wie er im Alten Testament steht, zu lehren, das wissen sie. Anderseits jedoch ist, seit ungefähr vierzig Jahren, der spinozistische Pantheismus, nach welchem das Wort Gott ein Synonym von Welt ist, unter den Gelehrten und sogar den blofs Gebildeten durchaus vorherrschend und allgemeine Mode; das möchten sie doch auch nicht so ganz fahren lassen, dürfen jedoch nach dieser verbotenen Schüssel eigentlich die Hand nicht ausstrecken. Nun suchen sie sich durch ihr gewöhnliches Mittel, dunkele, verworrene, konfuse Phrasen und hohlen Wortkram zu helfen, wobei sie sich jämmerlich

drehen und winden. Da sieht man denn einige in einem Atem versichern, der Gott sei von der Welt total, unendlich und himmelweit, ganz eigentlich himmelweit verschieden, zugleich aber ganz und gar mit ihr verbunden und eins, ja, stecke bis über die Ohren drinne, wodurch sie mich dann jedesmal an den Weber Bottom im Johannisnachtstraum erinnern, welcher verspricht, zu brüllen wie ein entsetzlicher Löwe, zugleich aber doch so sanft wie nur irgendeine Nachtigal flöten kann“ (V, 201).

Die bei Schopenhauer allenthalben wiederkehrende Verdächtigung der Universitätsphilosophie, als ständen alle ihre Vertreter im Dienste persönlicher Zwecke, infolge deren sie Verräter an der Wahrheit, wir sagen: an der Wahrheit werden müfsten und auch wirklich würden, verdient keine Erwiderung, denn durch ihre Mafslosigkeit und Bizarrerie richtet sie sich selbst. Im übrigen können auch wir nicht leugnen, dafs diejenigen Professoren, welche Schopenhauer bei der zuletzt mitgeteilten Schilderung im Auge hat — es sind die Verfechter des Pantheismus mit Transcendenz — eine eigentümliche, zwitterhafte und unhaltbare Stellung einnehmen, denn die Konsequenz des Gedankens hat, wir haben es schon gesagt (vgl. die vorherige Anm.), allein der Pantheismus der ausschliefslichen Immanenz auf seiner Seite. Ja Schopenhauer geht, freilich sehr zu Unrecht, ebenfalls so weit, einzig und allein diese letztere Form desselben noch als Pantheismus zu bezeichnen. Und von diesem Gesichtspunkte aus erblickt er nun „die Gelehrten in philosophischen Professuren“ voll „einhelligen Eifers gegen den Pantheismus“ (S. W. II, S. XIX). „Daher denn auch der Krieg, den, seit dem Sturz der Hegelei, alle Professoren gegen den sogenannten Pantheismus führen, in dessen Perhorreszierung sie wetteifern, einmütig den Stab über ihn brechend“ (V, 207). Aber auch der Pantheismus mit Transcendenz ist — Pantheismus, nur kein vollständig und konsequent durchgeführter. Er ist als der kraftlosere und schwächere mit seinem energischern und stärkern Zwillingsbruder der Sohn derselben Mutter — der Wesensidentität von Gott und Welt, des Monismus. Und daher ist es nicht wahr, dafs alle Philosophieprofessoren dem Pantheismus entgegentreten. So sollte es freilich sein, aber leider ist es nicht so. Vielmehr treibt dieser gewaltigste Feind aller wahren Erkenntnis, in welcher Form und Gestalt es auch sei, seit den Tagen des Thales bis in die Gegenwart hinein in der Philosophie und nicht blofs in dieser sondern auch in manchen anderen Wissenschaften, ja selbst in der christlichen Theologie unbehindert sein Unwesen und Zerstörungswerk. Auch ist es keineswegs übertrieben, wenn wir behaupten, dafs es unter allen Philosophen des laufenden Jahrhunderts nur einen giebt, — und dieser war kein Professor der Philosophie, wiewohl ihm wiederholt Universitätsprofessuren angeboten wurden, ohne

dafs er jemals eine derselben angenommen hätte — welcher mit der von ihm ins Leben gerufenen Schule all' und jeden wie immer gestalteten Pantheismus mit vollem Ernste und zugleich mit „triftigen und schlagenden Gründen" zu bekämpfen unternommen hat. Und dieser Gewaltige im Reiche des Gedankens ist kein anderer als der von uns oft mit Auszeichnung genannte Anton Günther. Ob nicht vielleicht das in den weitesten wissenschaftlichen Kreisen beobachtete Ignorieren der zahlreichen Schriften Günthers und der derjenigen, welche zu seiner Fahne geschworen, gerade in der wirklich einmal ernst gemeinten durch und durch antipantheistischen Richtung der Güntherschen Philosophie seinen Grund haben mag? Übrigens findet Schopenhauer S. W. VI, 104 f., wo er wieder „die Philosophieprofessoren mit dem Pantheismus als mit einer verbotenen Frucht (zwar) liebäugeln, (aber) nicht das Herz haben" läfst, „zuzugreifen", den Pantheismus selbst „geradezu absurd", während „der Theismus blofs unerwiesen sei", dagegen „dem Vorwurfe der Absurdität entgehe". Indessen ist der Streit zwischen Schopenhauer und seinen pantheistischen Gegnern doch nur ein Wortstreit, in welchem das gröfsere Recht freilich auf Schopenhauers Seite steht. Denn dieser will das substantiale, die Welt als seine eigene Erscheinung hervorbringende oder von Ewigkeit her hervorgebracht habende Prinzip, nämlich seinen Welt setzenden Willen, als ein primitiv unpersönliches Prinzip nicht „Gott" genannt haben, weil der Begriff Gottes den der Persönlichkeit notwendigerweise mit einschliefse. Dagegen behalten selbst die Pantheisten ausschliefslicher Immanenz das Wort nicht selten zwar bei, lassen aber ihren sogen. Gott erst im Menschen zum Selbstbewufstsein sich erheben und dadurch zur Persönlichkeit werden. Von einem solchen Gott will nun Schopenhauer nichts wissen, und er charakterisiert infolge dessen seine Weltansicht offenbar richtiger einfach als „Atheismus", freilich auch wieder ohne zu bemerken, dafs sein Atheismus und all' und jeder Pantheismus nur verschieden gefärbte Blüten derselben Giftwurzel sind, nämlich des Monismus des Seins, vor welchem einzig und allein der echte und rechte Dualismus von Geist und Natur, von Gott und Welt zu schützen vermag. Übrigens erklärt Alfred Schütz: „Philosophie und Christentum. Eine Charakteristik der Hartmannschen Weltanschauung für jeden Gebildeten. In fünf Briefen an Herrn Ed. v. Hartmann", Stuttgart 1884, den Atheismus Schopenhauers, wer solle so etwas für möglich halten?! sogar für „die christlichste aller Philosophieen der Neuzeit" und verrät dadurch nur, dafs ihm, obgleich er sich zu einem christlichen Apologeten aufwirft, das Christentum selbst dennoch völlig fremd und unbekannt ist. So mufs sich heutzutage die gröfste und segensreichste aller historischen Erscheinungen malträtieren lassen. Vergl. Eduard von

Hartmann: „Philosophische Fragen der Gegenwart“ (Leipzig 1885) S. 140 f.

[12a.] 'An verschiedenen Stellen dieser Arbeit haben wir in schroffem Gegensatze zur Lehre der Jesuiten und des jetzt regierenden Papstes Leo XIII. mit Nachdruck hervorgehoben, daſs die Scholastiker des Mittelalters und daſs namentlich Thomas von Aquin, „der Fürst und Meister aller“ (Leos XIII. Encyklika vom 4. August 1879), die christliche Verhältnisbestimmung von Gott und Welt d. i. die Wesensdiversität beider wissenschaftlich nicht zu begründen vermochten. In den Schriften der Scholastiker und auch in denen des Thomas von Aquin ist nach Günthers und seiner Schüler Ansicht der gläubige Theologe und der Philosoph voneinander wohl zu unterscheiden. Als dieser stand Thomas unter dem Einflusse des Aristoteles und der alten Philosophie überhaupt und eben der Einfluſs, welchen er von dieser Seite her empfing, war es, welcher ihm die scharfe und richtige Fassung der Lehrbestimmungen des positiven Christentums in vielen Fällen unmöglich machte. Das liegt bezüglich des thomistischen Schöpfungsbegriffes für jeden unbefangenen Beurteiler, wie uns scheinen will, offen zutage, und wir wollen um der Wichtigkeit des Gegenstandes willen hier nicht unterlassen, unsere Auffassung als die richtige zu beweisen.

a. Wir haben oben dargethan, daſs durch die unmodifizierte Übertragung der Kategorie der Ursache und Wirkung auf das Verhältnis von Gott und Welt die christliche Lehre von der Weltschöpfung nicht gewonnen werden kann, sondern dieselbe naturnotwendig mehr oder weniger in pantheistischem Sinne umgedeutet werden muſs. Nun kehrt diese Übertragung bei Thomas aber allenthalben wieder. So ist ihm Gott die altissima causa totius universi (S. th. I, qu. 1, art. 6). Der eine der von Thomas beigebrachten fünf Beweise für das Dasein Gottes, von denen, nebenbei gesagt, kein einziger wirklich beweiskräftig ist, wird geführt ex ratione causae efficientis. Der Beweis schreitet so fort. In den sinnfälligen Dingen (in istis sensibilibus) findet sich ein ordo causarum efficientium. Es ist aber unmöglich, daſs aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia sic esset prius se ipso, quod est impossibile. Es ist auch nicht möglich, daſs in causis efficientibus procedatur in infinitum, quia in omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii et medium est causa ultimi, sive media sint plura sive unum tantum.... Ergo si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens, et sic non erit nec effectus ultimus nec causae efficientes mediae. Schluſsfolgerung: Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum

nominant (p. I, qu. 2, art. 3). Der hier mit des Thomas eigenen Worten vorgelegte Beweis geht also aus von der Beobachtung, daſs in der Sinnen- (materiellen) Welt ein Ding von dem andern abstammt, eines die bewirkende Ursache des andern ist. So stammt z. B. jedes Tier von seinen Eltern, diese von ihren Eltern, diese von den ihrigen u. s. w. Dieser Regressus der einander bewirkenden Ursachen kann nun aber nach Thomas kein unendlicher sein. Vielmehr muſs es eine erste Ursache (prima causa efficiens) geben. welche die Setzung der zweiten oder mittleren Ursachen (causae mediae seu secundariae) bewirkte und eben diese erste Ursache ist Gott. Allein ist auf diese Weise denn wirklich ein Gott als Schöpfer der Welt oder ist der Gott des positiven Christentums zu erreichen? Sicherlich nicht, wie sich leicht darthun läſst.

Angenommen, es sei dem vernünftigen Denken in der That unmöglich, die Reihen der aufeinanderfolgenden (der sogen. sekundären oder mittleren) Ursachen in infinitum zurückzudatieren, und der Mann der Wissenschaft sei somit genötigt, für sie alle eine erste Ursache zu postulieren, welche sie ins Dasein gerufen habe. Was oder wer würde in diesem Falle diese erste Ursache sein müssen? Wäre sie der vom Christentum verkündigte Gott als der Schöpfer der Natur oder wäre sie die Natur d. i. die Totalität der Körperwelt selbst?

Kein Sinnenwesen, so haben wir gesehen, ist ein Ganzes an und für sich, sondern ein jedes ist nur ein individuelles Ganze eines Allgemeinen, welches letztere in seiner gröſsten Ausdehnung gefaſst eben die Natur als solche ist. Daher ist nun aber auch unzweifelhaft, daſs jede mittlere oder sekundäre Ursache in der Natur, von welcher Art und Beschaffenheit sie immer sein mag, durch mehr oder weniger Zwischenglieder hindurch in letzter Instanz der Gesamtnatur als ihrer ersten Ursache ihr Dasein zu verdanken haben wird. Die in diesem Augenblicke am Himmel zuckenden Blitze sind die Wirkungen der mit positiver und negativer Elektricität geladenen und sich miteinander vereinigenden Wolken. Und die Wolken sind die Wirkungen anderer Ursachen, diese wieder anderer u. s. w. So kurz oder lang ich in dieser Kette einander sich bedingender Ursachen und Wirkungen auch zurückgehen mag —, breche ich die Reihe einmal ab und setze eine erste Ursache, durch welche direkt oder indirekt die ganze Reihe hervorgerufen sei, so führt dieses Verfahren mich doch niemals über die Natur als solche hinaus und zu einem Gotte als dem Schöpfer derselben hinüber. Sollte bei dieser Betrachtung der Schluſs auf Gott als den Schöpfer der Natur irgendeine Berechtigung haben, so müſste augenscheinlich zuvor von der Gesamtnatur der Nachweis geliefert sein, daſs sie keine Substanz (und Ursache) schlechthin oder keine unendliche Substanz sei und von

dem Geiste des Menschen als eine solche auch nicht gedacht werden könne —, ein Beweis, den Thomas von Aquin in seinen sogen. Beweisen für das Dasein Gottes kaum leise gestreift, geschweige denn in einer den Forderungen der Wissenschaft genügenden Form wirklich erbracht hat. Die thomistische Verhältnisbestimmung von Gott und Welt als der Ursache zur Wirkung ist daher zunächst nicht imstande, die wissenschaftliche Überzeugung von der Existenz eines von der Welt verschiedenen Gottes als des Schöpfers derselben zu begründen; sie ist aber, die Existenz eines solchen Gottes einmal gläubig angenommen, auch nicht imstande, die richtige und der Lehre des positiven Christentums entsprechende Erkenntnis desselben zu vermitteln.

b. Das Christentum lehrt eine qualitative oder Wesens-Verschiedenheit von Gott und Welt; nach ihm ist keine in der Weltschöpfung durch Gottes allmächtigen Willen realisierte Substanz die Substanz Gottes oder etwas von ihr. Hat nun Gott die Welt nicht gedankenlos geschaffen, sondern ist die Weltschöpfung selbst nichts als die Realisierung oder Substantialisierung des göttlichen Weltgedankens durch den allmächtigen Willen Gottes, so kann der Weltgedanke in Gott, wofern die qualitative Verschiedenheit von Gott und Welt aufrecht erhalten werden soll, mit Gottes Selbsterkenntnis auch schlechterdings nicht in Eins zusammenfallen. Denn wäre dies wirklich der Fall, so würde ja der Inhalt des Weltgedankens das göttliche Sein und Leben selber sein und die sogen. Weltschöpfung würde daher auch nur dem Sein und Leben Gottes, nicht aber einem von dem göttlichen qualitativ verschiedenen Sein und Leben in der Welt zu einer bestimmten Daseinsweise verhelfen können. Sehen wir uns demnach, um uns über den streitigen Punkt ein gründliches Urteil zu ermöglichen, die thomistische Auffassung des Weltgedankens in Gott genau an. Wir folgen dabei einem Hauptkenner der thomistischen Wissenschaft, dem wiederholt genannten Neuscholastiker Albert Stöckl nach der Darstellung, die er von dem Gegenstande in seiner „Geschichte der Philosophie des Mittelalters II², 524f.“ gegeben hat. Hiernach verhält sich die Sache so.

Die erste, ursprüngliche und direkte Erkenntnis Gottes ist Gottes Selbsterkenntnis. Deus primo et per se solum se ipsum cognoscit (C. g. I, 48). Aber auf zweiter Linie erkennt Gott auch anderes, was nicht er selbst ist (die Welt). Denn indem Gott sich erkennt, erkennt er sich auch als die Ursache anderer Dinge, welche nicht er selbst sind. Wer aber die Ursache vollkommen erkennt, mufs auch die Wirkung erkennen, welche jene möglicherweise hervorbringen kann; erkennt er diese nicht, dann hat er auch keine vollkommene Erkenntnis der Ursache als solcher, weil der Begriff der Ursächlichkeit ein relativer Begriff ist, und daher die Erkenntnis einer Ursache als solcher notwendig auch die Erkenntnis ihres Korrelates,

der Wirkung, einschliefst. Wenn also Gott sich selbst als die Ursache anderer Dinge, welche nicht er selbst sind, vollkommen erkennt, so mufs er auch diese Dinge erkennen. Dies um so mehr, als diese Wirkungen in ihrer Ursache auf eine intelligible Weise präexistieren müssen, in Gott aber nichts sein kann, was er nicht wirklich erkennt. So erkennt also Gott zuerst sich selbst, seine Wesenheit, und dann durch seine Wesenheit und in derselben auch anderes, was nicht er selbst ist (die Welt). Als Belegstellen hierzu werden von Stöckl wörtlich mitgeteilt: Deus cognoscit alia a se sicut in essentia sua visa (C. g. I, 49). Ferner: Deus cognoscit alia, in quantum est causa eis (I, 65). Endlich: Sciendum est, quod intellectum dupliciter dicitur sicut visum etiam. Est enim primum visum, quod est ipsa species rei visibilis in pupilla existens, quae est etiam perfectio videntis et principium visionis et medium nomen respectu visibilis. Et est visum, secundum quod est ipsa res extra oculum. Similiter intellectum primum est ipsa rei similitudo, quae est in intellectu, et est intellectum, secundum quod est ipsa res, quae per similitudinem illam intelligitur. Si ergo consideretur intellectum primum, nihil aliud intelligit Deus nisi se, quia non recipit species rerum, per quas cognoscat, sed cognoscit per suam essentiam, quae est similitudo omnium rerum. Sed si accipiatur intellectum secundum, sic non tantum se intelligit sed etiam alia. Et secundum primum modum dicit philosophus 2 Met, quod Deus intelligit tantum se (In l. sent. 1. dist. 35, qu. 1, art 2 c.).

Man bemerkt leicht, dafs auch nach Stöckls Darstellung das Verhältnis Gottes zur Welt von Thomas ganz einfach als ein Verhältnis der Ursache zu ihrer Wirkung angesetzt wird. Hierauf beruht der Schwerpunkt der ganzen obigen Deduktion. Denn hieraus wird zunächst abgeleitet, dafs Gottes Selbst- und Welterkenntnis schlechthin zusammenfallen. Erkennt Gott sich selbst (seine eigene Wesenheit) vollkommen, so erkennt er sich auch als die Ursache der Welt, welches selbst wieder ohne Erkenntnis der Welt als der Wirkung Gottes nicht möglich ist. Es ist dies um so weniger möglich, als ja die Welt (als Wirkung) in Gott (als ihrer Ursache) auf eine intelligible Weise präexistieren mufs oder als jene das Korrelat Gottes ist und als Gott dieselbe daher auch durch seine eigene Wesenheit und in derselben erkennt. Die Richtigkeit dieser Darstellung Stöckls wird von Thomas denn auch noch durch unzählige andere Aussprüche als die oben mitgeteilten bestätigt. So heifst es, um nur noch einige anzuführen, wieder S. th. p. I, qu. 34, art. 3: Deus cognoscendo se cognoscit omnem creaturam. Und: Deus uno actu et se et omnia intelligit, unicum verbum ejus est expressivum non solum Patris sed etiam creaturarum. Was sagt zu dieser Argumentation des Aquinaten nun aber das positive Christentum? Kann

sie als eine mit diesem übereinstimmende anerkannt werden? Sicherlich nicht.

Nach christlicher Lehre ist Gott, die göttliche Substanz oder Wesenheit als Sein schlechthin in zweifacher wohl zu unterscheidender Weise die Ursache von gewissen Wirkungen. Er ist dies in erster Linie dadurch, dafs er als Sein schlechthin sich mittels zweifacher Total-Emanation von Ewigkeit her in die Dreipersönlichkeit entfaltet hat. So ist der Vater, da auch er nicht aufserhalb sondern innerhalb des Dreifaltigkeitsprozesses steht, die Wirkung der ursprünglichen, schlechthin existierenden Monas als seiner Ursache, welche in jenem Prozesse zum Vater sich entfaltet hat; der Sohn ist die Wirkung des Vaters und der heilige Geist die Wirkung des Vaters und Sohnes. Die Kategorieen von Ursache und Wirkung ohne Modifikation derselben durch den Kreationsbegriff, nach welchen Thomas das Verhältnis Gottes zur Welt bestimmt, finden somit nach christlicher Ansicht zwar nicht auf dieses Verhältnis, wohl aber auf das der ursprünglichen absoluten Monas als des Seins schlechthin zur Dreipersönlichkeit ihre Anwendung. Daher könnte man auch mit vollem Ernste und ohne Verletzung des christlichen Lehrbegriffs den Vater als das Korrelat der ursprünglichen und schlechthin existierenden absoluten Monas, den Sohn als das Korrelat des Vaters und den heiligen Geist als das von Vater und Sohn bezeichnen, aber man darf nicht mit Thomas und Stöckl in der Welt das Korrelat der Gottheit erblicken, ohne dadurch das Verhältnis zu verwischen, welches das positive Christentum in seiner Lehre von der Weltschöpfung aufrecht erhalten wissen will. Denn nach dieser Lehre ist Gott nicht blofs einfach die Ursache der Welt als seiner Wirkung, sondern er ist eben die schöpferische Ursache derselben d. i. Gott hat in der Weltwerdung Substanzen gesetzt, die als solche nicht seine eigene Substanz und nichts von dieser sind. Demzufolge ist es aber auch wieder nicht zulässig, die Welt als solche vor ihrer Schöpfung mit Thomas und Stöckl „auf eine intelligible Weise“ in Gott präexistieren oder Gott die Welt „durch seine eigene Wesenheit und in derselben“ erkennen zu lassen, denn die Welt als solche d. i. die Weltsubstanzen existieren schlechterdings gar nicht in der Wesenheit oder Substanz Gottes, sondern was von der Welt in Gottes Wesenheit existiert, ist nur der Gedanke derselben und zwar als Gedanke von nicht-göttlichem (kreatürlichem) Sein und Leben. Und eben weil die Welt als solche gar nicht, weder aktuell noch potentiell, weder auf intelligible noch auf unintelligible Weise, in Gottes Wesenheit existiert, so kann er sie „durch seine eigene Wesenheit und in derselben“ auch nicht erkennen, sondern soll er sie erkennen, so kann das nur dadurch geschehen, dafs er im Gedanken seine eigene Wesenheit negiert, also das Gegenteil derselben:

nicht-göttliche Wesenheit (Substanz) denkt — ein Gedanke, welcher erst in der Weltschöpfung durch den Willen Gottes substantialisiert und dadurch zur wirklichen Welt erhoben wurde. Lassen dagegen Thomas und Stöckl mit ihm Gottes Welterkenntnis mit seiner Selbsterkenntnis schlechthin gegeben und jene in dieser schon eingeschlossen sein, so ist das nur ein sprechender Beweis dafür, dafs dem Aquinaten als Philosophen und seinem modernen Anhänger die Wesens-Diversität von Gott und Welt in ihrer vollen und wahren Bedeutung nicht zum Bewufstsein gekommen und dafs beide in der Philosophie einer pantheistischen oder wenigstens einer pantheisierenden Richtung ergeben sind. Und das tritt aus des Thomas weiteren Bestimmungen über das Verhältnis von Gott und Welt noch deutlicher zutage.

c. In S. th. p. 1, qu. 3, art. 3 sucht Thomas zu beweisen, dafs, wie er sich ausdrückt, Deus sit idem quod sua essentia vel natura d. h. Thomas will darthun, dafs es in Gott keine Verschiedenheiten, keine unterschiedlichen Momente gebe, sondern dafs sowohl alle sogenannten Eigenschaften oder Lebensäufserungen Gottes untereinander als auch dafs diese selbst wieder mit Gott als solchem schlechthin ein und dasselbe seien. Thomas drückt dies auch so aus, dafs in den aus Form und Materie zusammengesetzten Dingen das Suppositum (d. i. das Ding als solches) und die natura vel essentia desselben (d. i. das Mannigfaltige, was in dem Begriffe des Dinges zur Einheit des Gedankens zusammengefafst wird) zwar verschieden wären, aus dem Grund, weil der Begriff nur die Art- nicht aber auch die individuellen Eigentümlichkeiten der erwähnten Dinge in sich schliefse. Anders aber sei es in Gott als reiner Form oder lauterer Energie. Hier sei die Form selbst suppositum subsistens und sie als suppositum sei von ihrer natura d. h. von ihrem Begriffe nicht verschieden. Mit anderen Worten ist Gott als solcher und das, was wir in dem Begriffe Gottes von ihm prädizieren, schlechthin ein und dasselbe, so dafs die von uns Gott beigelegten Verschiedenheiten wie Substanz, Leben, Denken, Wollen u. s. w. nur subjektive Auffassungsweisen unseres Intellekts ohne jede reale und objektive Bedeutung sind. Oportet, sagt Thomas, quod Deus sit sua Deitas, sua vita, et quidquid aliud sic de Deo praedicatur. Oder: Quod ergo dicitur Deitas vel vita vel aliquid hujusmodi esse in Deo, referendum est ad diversitatem, quae est in acceptatione intellectus nostri et non ad aliquam diversitatem rei. Nachdem Thomas, wie er glaubt, dieses nachgewiesen, geht er in dem folgenden articulus IV dazu über, auch noch die Identität von essentia und esse in Gott darzuthun. Hier kommt nun ein Argument vor, welches für die thomistische Verhältnisbestimmung von Gott und Welt charakteristisch ist. Ich teile dasselbe wörtlich mit. Tertio, heifst es, quia sicut illud,

quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem, ita illud, quod habet esse et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia.... Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem et non per essentiam. Non ergo erit primum ens, quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse et non solum sua essentia.

Hiernach scheidet Thomas die Gesamtheit der Dinge, Gott und Welt, in zwei Klassen, in entia per se subsistentia oder in entia per essentiam suam d. i. in Dinge schlechthin und in entia per participationem. Ein Sein schlechthin, ein esse ipsum subsistens, ist nur Gott; alle anderen Dinge sind nur dadurch, dafs sie an dem Sein teilnehmen. Deus, heifst es C. g. l. II, c. 15, est ens per essentiam suam, quia est ipsum esse; omne autem aliud ens est ens per participationem, quia ens, quod sit suum esse, non potest esse nisi unum. Ist nun aber die Totalität des Seienden erschöpft durch Gott, das eine und einzige ens per se subsistens, und die Welt, die entia per participationem, wie anders könnten dann die Welt oder die Dinge in der Welt des Seins teilhaftig sein als dadurch, dafs sie in der sogen. Schöpfung zur Teilnahme eben an dem göttlichen Sein erhoben wurden. In voller Übereinstimmung hiermit erklärt denn auch Stöckl als Interpret des Aquinaten, „dafs unser Verstand an dem göttlichen Verstande teilnimmt“ (a. a. O. II, 479) und: „Dieses .... Teilnehmen der menschlichen Vernunft an der göttlichen beschreibt der heil. Thomas gewöhnlich so, dafs er zur Erläuterung desselben das Licht als Bild gebraucht“ (II, 480). Ebenso lesen wir bei einem andern Interpreten der thomistischen Wissenschaft, Karl Werner („Der heilige Thomas von Aquino“. 2. Band. Regensburg 1859. S. 379), wörtlich folgendes: „Da Gott die Vollkommenheiten aller Dinge in sich schliefst, so denkt er, wenn er sich denkt, auch jene und spricht sie, wie sein Wesen, in seinem ewigen Wort, im Sohne aus. Auf diese Art existieren die Dinge als gedachte urbildlich in Gott, und da in Gott Denken und Wesen zusammenfallen, so sind die urbildlichen Gedanken Gottes mit dem Wesen Gottes identisch“. Sind aber die Gedanken Gottes von den Weltwesen mit Gottes eigenem Wesen identisch, so mufs dieselbe Identität auch zwischen der Weltwirklichkeit und Gott bestehen, weshalb denn auch Thomas kein Bedenken trägt zu erklären: Sicut hic homo participat naturam humanam, ita quodcunque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi, quia solus Deus est suum esse (S. th. p. I, qu. 45, art. 5) und: Necesse est dicere omne ens, quod quocunque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo, cui essentialiter convenit, sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra ...., quod Deus est ipsum esse

per se subsistens et iterum ostensum est ...., quod esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo, quod omnia alia a Deo non sint suum esse sed participant esse. Necesse est igitur, omnia, quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est (S. th. p. I, qu. 44, art. 1). Der letzte von mir hier ausgehobene Satz verdient deshalb noch die besondere Aufmerksamkeit des Lesers, weil er die nur graduelle (nicht qualitative oder wesentliche) Verschiedenheit von Gott und Welt und innerhalb der letztern die der einzelnen Weltwesen besonders deutlich hervortreten läſst. Gott ist das Sein (τὸ esse) schlechthin d. i. ohne jede Einschränkung. Die Weltwesen sind verschieden durch verschiedene Teilnahme an dem Sein (diversa participatione essendi) und in demselben Grade, als eins mehr oder weniger an dem Sein teil hat, ist es vollkommener oder weniger vollkommen. Auf dem Gipfel aller Vollkommenheiten aber steht Gott, eben weil er nicht an dem Sein teil hat, sondern es selber d. i. ohne Einschränkung ist.

d. Aus dem Vorstehenden wird nun auch vollkommen begreiflich, warum Thomas den Begriff der Kreation der Welt allenthalben mit dem einer Emanation derselben aus Gott identisch setzt. De modo emanationis rerum a primo principio — so lautet die Überschrift desjenigen Abschnittes seines theologischen Hauptwerkes, in welchem er das Werden der Welt aus und durch Gott behandelt. Thomas unterscheidet hier (S. th. p. I, qu. 45, art. 1) eine zweifache Emanation, die eines besondern Seins (Dinges) aus einer besondern Ursache und die alles Seins aus der universalen Ursache, aus Gott. Die letztere ist ihm identisch mit der Weltschöpfung. Respondeo dicendum quod .... non solum oportet considerare emanationem alicujus entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. Und wie unterscheiden sich beide Arten von Emanation? Hier ist des Aquinaten Antwort. Quod procedit secundum emanationem particularem non praesupponitur emanationi, sicut si generatur homo non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine et album ex non albo. Unde si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est, quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente, quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente, quod est nihil. Wer sieht nicht, daſs diese Deutung der Kreation der Welt durch Gott in dem Sinne einer universalen Emanation oder der Ema-

nation alles Seins aus ihm der Schöpfungslehre des positiven Christentums keineswegs Genüge thut? Allerdings geht der Weltemanation aus Gott in der Welt kein Sein vorher, sowie jeder besondern Emanation z. B. der Zeugung des Menschen die Stoffe vorhergehen, welche von den Zeugungsfaktoren zur Herstellung des Zeugungsproduktes verwendet werden, weshalb der Mensch nicht wird ex nihilo sondern nur ex non ente quod est non homo. Im Unterschiede hiervon wird die Welt als die Emanation alles Seins nach Thomas freilich ex non ente quod est nihil. Aber dieses Nichts, aus dem die Welt geworden, ist doch nur insofern ein Nichts, als der Emanation der Welt noch kein Weltwesen vorherging — eine Auffassung des Nichts, aus dem die Welt geworden, welche nicht ausschliefst, dafs die Welt vor ihrer Emanation aus Gott dem Sein nach in dem Sein oder Wesen Gottes selber enthalten war und dafs mithin die Entstehung der Welt durch Gott mit einer teilweisen Entlassung des Wesens Gottes zur Welt selber identisch ist. Dafs aber Thomas diese Auffassung der Weltwerdung in der That geteilt und somit die Wesensidentität von Gott und Welt behauptet hat, setzen die oben über die Erkenntnis der Welt vonseiten Gottes mitgeteilten Stellen aufser allen Zweifel. Es sei erlaubt, denselben noch eine hinzuzufügen. Ipse (Deus) suam essentiam perfecte cognoscit, unde cognoscit eam secundum omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur, in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturae et similiter de aliis (S. th. p. I, qu. 15, art. 2).

[**13.**] Man vergleiche oben S. 488 u. 489 u. Anm. 8 S. 552.

[**14.**] Epist. I, 36, p. 83: Cogitamus angelorum etiam postremos hominibus longe perfectiores esse.

[**15.**] Vgl. I, 361 f. Den Tod des Menschen haben wir an der angezogenen Stelle, freilich ohne ausführliche Begründung, welche die Religionsphilosophie als die wissenschaftliche Darstellung der Erlösungstheorie des positiven Christentums zu geben hat, auf den Sündenfall Adams, des Urmenschen, zurückgeführt. In demselben Sinne spricht sich zu wiederholten Malen Günther aus. So lesen wir z. B. „Lydia“, 2. Jahrg., 1. Abtl., S. 88: Der Urmensch hat durch den Sündenfall „der Idee Gottes vom Menschen als Vereinwesen in seinem Verhältnisse der Unterordnung zu Gott widersprochen

und das Verhältnis der Unterordnung in das der Nebenordnung oder Gleichsetzung, soweit es von seinem Willen abhängt, verkehrt. Diese falsche Stellung aber kann der Wille Gottes nicht affirmieren; er mufs sie als Negation abermals negieren und so zur Vollziehung des verhängten Strafurteils d. h. zur Auflösung des Menschen als eines Vereinswesens schreiten."

[**16.**] Vgl. hierzu S. 37 u. 38 Nr. 2.

[**17.**] Hegel's S. W. III, 33. Wir haben im Texte uns dahin ausgesprochen, dafs es nur zwei Haupt- und Stammkategorieen gebe, die des Seins und Erscheinens (der Substanz und des Accidenzes), der Ursache (Kausalität) und Wirkung. Anders Günther. Er nimmt ihrer drei an, indem er noch die der Endabsicht (Finalkausalität) hinzufügt: „Wird das Verhältnis zwischen Sein und Erscheinen als eines der Inhärenz (des räumlichen in- und nebeneinander Seins) aufgefafst, schreibt Günther, so giebt diese Weise den Stamm- und Hauptgedanken (Kategorie) der Substanz und Accidenz, sowie anderseits den der Kausalität, wenn dasselbe Verhältnis zeitlich (im nacheinander der Momente) d. h. in der Dependenz der Erscheinungen vom Sein bestimmt wird."

„Ein dritter Gedanke ergiebt sich endlich, wenn dasselbe Verhältnis nach Zweck und Mittel d. h. nach Urbestimmung und deren Erreichung aufgefafst wird."

„Es ist der Gedanke der Endabsicht (Finalkausalität), vormals unter dem Namen der Wechselwirkung bekannt, der sich hier in den Vordergrund stellt. Sein und Erscheinen, jenes als ursprünglich Unbestimmtes, dieses als Bestimmtheit desselben, fordern und setzen sich gegenseitig. Das Erscheinen dependiert vom Sein, aber auch dieses insofern vom Erscheinen, als es nur in diesem seine primitive Unbestimmtheit negiert und aufgehoben, folglich darin zugleich seine Bestimmung als eine erreichte erblickt." („Vorschule u. s. w." I, 22 u. 23. Vgl. hierzu: „Anti-Savarese von Anton Günther. Herausgegeben mit einem Anhange" von Peter Knoodt. Wien 1883. Hier findet der Leser S. 101 — 180 eine ausführliche, lichtvolle und sehr verdiente Darlegung sowohl der Güntherschen Selbstbewufstseinstheorie als der Kategorieenlehre ganz im Sinne ihres Urhebers.)

Unsere in dem Vorhergehenden hervorgehobene Abweichung von Günther in dem berührten Punkte wollen wir hier wenigstens mit ein paar Worten begründen.

Der Geist findet in der Analyse seines Bewufstseins in sich selbst zunächst nur einen zweifachen Gegensatz, den des Erscheinens und

Seins, der Wirkung und Ursache, je nachdem er das Eine der gegensätzlichen Momente als ein fertiges, also unter dem Gesichtspunkte der Immanenz in dem andern, oder aber als ein werdendes, also unter dem der Dependenz von dem andern betrachtet. Dagegen findet der Geist vorerst noch nicht, dafs die in ihn eintretenden Erscheinungen und Wirkungen ebenso viele Mittel sind zur Erreichung eines höhern Zweckes, nämlich zur Erreichung seiner Bestimmtheit als der Realisierung derjenigen Bestimmung, die er in seinem Setzungsakte vonseiten Gottes mittels Kreation empfangen hat. Der Gedanke von Mittel und Zweck (Bestimmung und Bestimmtheit) stellt sich in dem Geiste erst ein, nachdem er sich als ein primitiv unbestimmtes (indifferentes) Sein erkannt und infolge dessen sich genötigt gesehen hat, die eigene Existenz aus einem Kreationsakte Gottes abzuleiten und zu begreifen. Knoodt selbst, einer der treuesten und scharfsinnigsten Schüler Günthers, hält eine Verbesserung der Kategorieenlehre des letztern nicht für unmöglich (a. a. O., S. 158.) Wir erblicken dieselbe darin, dafs wir als Ur- und Wurzelkategorie nicht mit Günther die der Relation, sondern die der Indifferenz ansetzen und dafs wir aus dieser nicht drei sondern zwei Stammkategorieen herauswachsen lassen, die des Seins und der Erscheinung, der Ursache und Wirkung. Alle anderen Kategorieen, so viele ihrer der Geist durch Ergründung seines eigenen Seins und Lebens gewinnen mag, sind, bildlich zu reden, ebenso viele Zweige, welche die beiden Stammkategorieen aus sich hervortreiben und welche unter die eine oder die andere derselben in ungezwungener Weise subsumiert werden können.

[**18.**] Günther, Vorschule u. s. w. I, 22. Vgl. I, 201 u. 202.

[**19.**] a. a. O. I, 74.

[**20.**] a. a. O. I, 180.

[**21.**] a. a. O. I, 241.

[**22.**] Die beiden Bände meiner Metaphysik liefern, denke ich, für jeden, der sehen kann und sehen will, den vollgültigsten Beweis, dafs, wenn je ein Philosoph in seiner Wissenschaft all' und jeden Pantheismus vermieden und den Kreatianismus des positiven Christentums zu Ehren gebracht hat, dieses Verdienst vor allen anderen Günther und seiner Schule zuerkannt werden mufs. Das ist denn auch von den Gegnern Günthers auf evangelischer oder überhaupt auf nichtrömischer Seite zur Zeit oft genug und freimütig anerkannt worden. Nur die kleinlichen und kurzsichtigen Beurteiler der Güntherschen Leistungen aus dem römisch-jesuitischen Lager haben es gewagt, Günther ebenfalls zu einem Pantheisten zu machen, wie denn auch

Dieringer a. a. O. S. VIII erklärt: Er halte „den Güntherschen Dualismus (von Geist und Natur) nicht für fähig, den Pantheismus in jedweder Form vollständig zu überwinden“. Bei solchen Beschuldigungen wird es einem doch schwer, das Witzwort Lichtenbergs, des ehemaligen Göttinger Physikers, aus der Erinnerung fernzuhalten: es könne selbst aus dem besten Buche kein Apostel herausschauen, wenn ein Affe in dasselbe hineinschaue. Denn wer von Günthers Philosophie selbst so, wie sie in des Meisters eigenen Schriften vorliegt, geschweige denn in derjenigen Gestalt, welche sie bei ihrer vollkommnen Aus- und Durchbildung erhalten wird und die wir ihr in der Metaphysik zu geben versucht haben, noch urteilen kann, daſs auch sie den Pantheismus „in jedweder Form“ nicht überwunden habe — wer, sage ich, so urteilen kann, beweist eben dadurch, daſs er besser thut, den Betrieb der Philosophie anderen zu überlassen und sich derselben gänzlich zu enthalten, da ihm auf diesem Felde geistiger Thätigkeit nicht nur kein Lorbeer- sondern nicht einmal ein Geiſsblatt als Ehrenpreis in den Schoſs fallen wird.

[**23.**] Zu den obigen Ausführungen vergleiche der Leser noch die lichtvolle Behandlung desselben Gegenstandes bei Knoodt: „Günther und Clemens“, Offene Briefe (Wien 1853 und 1854) I, 185 bis 193 und die dort angeführten zahlreichen Stellen aus Günthers Schriften. Übrigens wird demjenigen, der hierbei scharf zusieht, ebenfalls nicht entgehen, daſs mein Verhältnis zu Günther wie in vielen anderen, so auch in dem zur Sprache stehenden Punkte sich keineswegs auf eine bloſse Wiederholung oder neue Begründung dessen beschränkt, was jener gelehrt hat. Ich will eben dem Güntherschen Dualismus im Gebiete des endlichen oder kreatürlichen substantialen Seins zur konsequenten und vollen Durchführung verhelfen, damit die Philosophie Günthers, nach meiner Überzeugung die gröſste und bewunderungswürdigste philosophische Leistung des 19. Jahrhunderts, endlich einmal als das anerkannt werde, was sie im Prinzipe in der That ist, — die wahrhaft wissenschaftliche Begründung der in der Form des Glaubens geoffenbarten christlichen Weltanschauung. Zu diesem Zwecke muſste mein Blick aber beständig darauf gerichtet sein, Unvollständiges in Günthers Ansichten zu vervollständigen und Verkehrtes aus denselben zu entfernen. Und ich vertraue, daſs jeder aufmerksame und wahrheitsliebende Leser der Metaphysik mir das Zeugnis geben wird, daſs ich in dieser Beziehung meine Schuldigkeit zu thun wenigstens den ernstlichen Versuch gemacht habe.

[**24.**] Vgl. hierzu Anm. 22 S. 452 f.

[**25.**] Günther, Vorschule u. s. w. I, 137. Zu dem im Texte über Augustinus Bemerkten vergleiche man Anm. 20 S. 92 f. dieses Bandes.

[26.] Häckel, Natürliche Schöpfungsgeschichte, 4. Auflage (Berlin 1873), S. 114. Vgl. S. 629–631.

[27.] Günther, Eurystheus und Herakles (Wien 1843), S. 57 und 58.

[28.] Der Druck dieses Bandes neigte schon dem Ende zu, als mir in Otto Flügels „Zeitschrift für exakte Philosophie im Sinne des neuern philosophischen Realismus“. Bd. XVIII, Heft I (Langensalza 1890), S. 94f. eine ausführliche von A. Müller-Barby unterzeichnete Besprechung des ersten Bandes noch zu Gesichte kam. Zwar sagt Müller, der erste Band bringe „des Beifallswerten viel“, aber er glaubt mich doch auch auf „Abwegen“ zu ertappen, die „mit Leichtigkeit zu vermeiden gewesen wären“. Namentlich mit den letzteren nach der Darstellung meines Rezensenten, wenigstens mit einem derselben, will ich die Leser des gegenwärtigen Bandes noch bekannt machen.

Müller giebt zunächst die Hauptgedanken der „Einleitung“ des ersten Bandes im allgemeinen richtig wieder. Zu tadeln habe ich hier hauptsächlich nur, daſs S. 96 „von dem eigenen Bewuſstsein oder dem Ich als einer Erscheinung“ die Rede ist, mithin das Bewuſstsein und das Ich einander identisch gesetzt werden, — ein Verfahren, vor dem ich mich allenthalben sehr sorgfältig gehütet habe, und welches, konsequent durchgeführt, zur völligen Verkennung und Preisgebung der wahren und wesentlichsten Beschaffenheit des Ich d. i. des Geistes (der Seele) im Menschen führen muſs. Mit dem Worte Ich bezeichnet jeder Mensch sich selbst als das Subjekt oder das Substrat aller in und an ihm auftretenden Erscheinungen. Ein eigentliches Ich ist aber, wie früher dargethan worden, doch nicht der Leib des Menschen sondern nur der Geist als das Subjekt und der Bildner des Selbstbewuſstseins in ihm. Versteht dennoch ein jeder unter dem Ausdrucke Ich sich selbst nach Geist und Leib, so geschieht das, wie wir ebenfalls schon wissen, infolge der zwischen den beiden Faktoren des einen Menschen hergestellten communicatio idiomatum. (Vgl. I, § 26, S. 321f.) Zwar ist das Ich oder der Geist als Ich insofern nun auch Erscheinung, als das Ich der Geist nicht im Zustande seiner ursprünglichen Indifferenz sondern in dem des Selbstbewuſstseins ist, mithin dasselbe als Produkt und Endresultat eines in dem noch indifferenten Geiste sich vollzogen habenden Prozesses aufgefaſst wird und werden muſs. Das Ich ist anderseits aber auch wieder nicht Erscheinung, sondern in diametralem Gegensatze dazu Substanz, Realprinzip, aus dem einfachen Grunde, weil eben der indifferente Geist als solcher es ist, welcher zu dem seiner selbstbewuſsten Geiste oder dem Ich sich entwickelt hat. Dagegen ist das Bewuſstsein des Ich als solches schlechterdings in gar keiner Beziehung Substanz, Realprincip, sondern nur und

ausschliefslich eine dem Ich als solchem inhärierende Erscheinung. Beide, das Ich und sein Bewufstsein, können und dürfen daher auch nicht in demselben Sinne als Erscheinung behandelt oder sie dürfen nicht, wie von Müller geschieht, einander identisch gesetzt werden. Schon dieser Mifsgriff meines Kritikers beweist vollkommen, dafs er sich des Gedankenganges meines Buches nicht genügend und nicht mit der erforderlichen Gründlichkeit bemächtigt hat. Was nun die „Abwege“ betrifft, auf die ich mich verloren haben soll, so erblickt Müller dieselben in folgenden zwei „Aufstellungen“. „Die erste“, heifst es S. 98, „ist die, dafs der Mensch die zur Lebenseinheit erhobene Synthese zweier Substanzen; die andere die, dafs die Theologie der Metaphysik von der sogen. positiven Theologie nur der Form nach grundverschieden sei.“ Von der erstern der beiden Ansichten behauptet Müller noch, dafs sie „nur die Philosophie“, von der zweiten, dafs sie „auch die Theologie“ angehe, von beiden aber, dafs „sie für den ganzen weitern Auf- und Ausbau meiner Anthropologie und wahrscheinlich auch des ganzen übrigen Werkes verhängnisvoll werden würden“. Ist das denn in der That zu fürchten? Ist es wahr?

Der von Müller an zweiter Stelle gegen mich erhobene Vorwurf einer blofsen Formverschiedenheit der spekulativen (natürlichen) von der sogen. positiven Theologie findet, so hoffe ich, in dem ganzen jetzt der öffentlichen Beurteilung vorliegenden zweiten Bande der Metaphysik seine Beleuchtung und Zurückweisung. Auf denselben will ich mich daher hier nicht noch besonders einlassen. Die andere von Müller an erster Stelle besprochene Ausstellung richtet sich gegen meinen anthropologischen Dualismus von Geist und Natur, Seele und Leib. Derselbe bietet ihm vor allem die Veranlassung, meine Auffassung der Natursubstanz und ihrer Entwickelung recht geringschätzig zu behandeln. Er berichtet ganz richtig, dafs nach meiner Ansicht „die Natursubstanz anfänglich, d. i. vor ihrer Differenzierung als Position Gottes mittels Kreation ein numerisches ungeteiltes reales oder substantiales Ganzes“ gewesen, dafs sie dies aber nicht geblieben, sondern dafs „die substantiale Ein- und Ganzheit der Natursubstanz sich durch die Differenzierung in substantiale Geteiltheit übergesetzt habe“. Hierdurch habe sich, ebenfalls nach meiner Ansicht, „die Natursubstanz materialisiert und jetzt nach ihrer Differenzierung könne (innerhalb der Natur) nichts anderes auf den Titel und die Ehre der Substanz, des realen und kausalen Seins Anspruch machen als eben der Stoff, die Materie. Die Teilung der Natursubstanz, so schliefst Müller sein Referat, ging fort bis zur Atomisierung derselben und aus solchen materiellen Atomen ist auch die komplizierte Maschine des menschlichen Leibes zusammengesetzt.“ (S. 99.)

Diese Mitteilungen erkenne ich, wie gesagt, als eine treue Wiedergabe meiner Auffassung der Natursubstanz und ihrer Entwickelung an, aber wie urteilt Müller über sie? Hier sind seine eigenen Worte. „Diese vorweltliche (?!), vor aller Erfahrung liegende Lebenshistorie der Materie mutet doch offenbar jeden, der sich unter die Fahne der exakten Philosophie gestellt hat, recht fremdartig an. Denn es philosophiert hier eine Philosophie der Phantasie und das ganze Philosophem von der Urgeschichte der Materie hat nur den Wert einer Mythologie. Aufserdem aber birgt jenes Philosophem logische Ungereimtheit, widerspruchsvolle Undenkbarkeit in sich und trägt daher den Stempel der Unrichtigkeit deutlich auf der Stirn. Die Natursubstanz soll vor ihrer Differenzierung eine im strengsten Sinne des Wortes ein- und ganzheitliche und kontinuierliche Substanz gewesen sein! Und ferner soll sie ihrem Wesen, ihrem Sein nach vor ihrer Differenzierung immateriell gewesen und danach durch den Prozefs ihrer Differenzierung zur Materie geworden sein! Wohlgemerkt: Nicht etwa nur ihrer Erscheinung nach soll sie zur Materie geworden sein, sondern ihrem Wesen, ihrem Sein, ihrer Substanz nach! Da haben wir den Begriff der Veränderung in seiner alten, landläufigen Form wieder einmal in optima forma. Weber meint hier den Philosophen Anton Günther korrigiert zu haben, der die Materie nur als eine Erscheinung der Natursubstanz ansieht. Allein weit besser noch als solche Korrektur ist doch das Original.“ (S. 99 und 100.)

Hätte Müller die von ihm citierten und vielfach benutzten §§ 18, 21 und 25 des ersten Bandes meiner Metaphysik sorgfältiger gelesen und besser verstanden, als in der That der Fall ist, so würde er es sich wohl zweimal überlegt haben, ehe er die obigen Vorwürfe gegen meine Naturanschauung niedergeschrieben hätte. Es ist wahr, dafs ich die Materialisierung der Natursubstanz erst infolge ihrer Differenzierung eintreten lasse. Aber erkläre ich sie deswegen, wie mein Gegner versichert, als eine „vor ihrer Differenzierung immaterielle Substanz“? Das stelle ich ja § 25, S. 315 und 316 und zwar mit gutem Grunde durchaus in Abrede. Daher ist auch völlig unbegründet, wenn Müller mir vorwirft, dafs ich „den Begriff der Veränderung in seiner alten, landläufigen Form“ d. i. in dem allerdings unbrauchbaren Sinne einer qualitativen Veränderung etwa nach Art des Herakleitos von Ephesus in die Wissenschaft wieder einführe. Daran denke ich gar nicht, vielmehr behaupte ich nur, dafs die ursprünglich ungeteilte Natursubstanz durch ihre Differenzierung sich zerteilt habe und zwar bis zur Atomisierung derselben. Und wenn nun jedermann die Natursubstanz in ihrem jetzigen Zustande d. i. als zerteilte Substanz Materie nennt, so war sie doch vor ihrer Zerteilung eben noch nicht Materie sondern höchstens die Möglichkeit

derselben, sowie auch der Kirschkern noch nicht der wirkliche sondern nur der mögliche Kirschbaum ist. Aber gerade die Differenzierung der Natursubstanz durch das Mittel ihrer Diremtion mutet unsern Kritiker als einen, der sich unter die Fahne der exakten Philosophie gestellt haben will, recht fremdartig an. Er erblickt darin nur „Phantasie", die „den Wert einer Mythologie" haben, „logische Ungereimtheit, widerspruchsvolle Undenkbarkeit in sich bergen" und daher „den Stempel der Unrichtigkeit deutlich auf der Stirne tragen soll". Ja wohl, Herr Kritiker! Wenn alle diese Beschuldigungen nur nicht Ihre rein subjektiven, gänzlich grundlosen Einfälle wären, ohne meine Ausführungen im mindesten zu treffen oder gar zu verwunden.

In Band I wird zu wiederholten Malen nachdrücklichst eingeschärft, dafs der von mir geltend gemachte substantiale Dualismus von Geist und Natur in der Sphäre des endlichen (kreatürlichen) Seins das Resultat meiner erkenntnistheoretischen Untersuchungen sei. In dem Menschen, so wurde nachgewiesen, giebt es ein zweifaches qualitativ verschiedenes Bewufstsein, ein selbstbewufstes und ein selbstbewufstloses. Dieser Dualismus des Gedankens nötigt unwiderstehlich zur Annahme eines Dualismus der Denksubjekte, nämlich von Geist und Natur (Seele und Leib) sowohl in als aufser dem Menschen. Und wenn nun nachgewiesen werden kann und von mir, so vertraue ich, wirklich nachgewiesen ist, dafs der Geist des Menschen nur deshalb zum Wissen um sich im Ichgedanken vordringt und vorzudringen imstande ist, weil er in dem Prozesse seiner Entwickelung (Differenzierung) als ein substantiales Eins und Ganzes sich erhält, so legt sich, sollte ich meinen, von vornherein die Vermutung nahe, dafs das Unvermögen der Natur, in irgendeinem Exemplare ihrer animalischen Individuen zu selbstbewufstem Denken in der Form des Ichgedankens sich emporzuringen eben nur in der Gebrochenheit (Diremtion) der Natursubstanz ihren Grund haben werde. Diese Vermutung wird aber zur zweifellosen Gewifsheit, sobald der sinnliche (selbstbewufstlose) Denkprozefs der Natur nach seiner Genesis, seiner Form und seinem Inhalte allseitig und gründlich erkannt und mit dem Denkprozesse des im Selbstbewufstsein sich erfassenden Geiste verglichen wird. Nun ist ferner gebrochenes oder geteiltes substantiales Sein als etwas ursprünglich Gegebenes ganz und gar undenkbar. Es kann nur durch einen Teilungs- (Diremtions-) Prozefs einer ursprünglich noch ungeteilten substantialen Einheit entstanden sein. Aber freilich! Müller ist ein Anhänger „des Pluralismus der Herbartschen Realen" und zwar „als ursprünglicher". Daher findet er mein „Flüchten in den Monismus einer ursprünglich ein- und ganzheitlichen Natursubstanz" ungerechtfertigt. Indessen abgesehen davon, dafs Herbarts Realen als

ebenso viele „absolute Positionen“ sowohl durch die thatsächliche Beschaffenheit der die Körperwelt bildenden Atome, nämlich durch die ihnen anhängende Rezeptivität und Reaktivität d. i. durch ihre Beschränktheit Lügen gestraft werden, als auch dafs sie mit der Behauptung der Kreation der Welt (der Natur) in dem Sinne des positiven Christentums schlechthin unvereinbar sind; ferner abgesehen davon, dafs mit ihrer Annahme als „ursprünglicher“ die Einheit der Natur und ihres Lebens unerklärlich wird, wie ich sowohl an verschiedenen Stellen der „Metaphysik“ als in meinem „Emil Du Bois-Reymond, S. 184 f. dargethan habe; abgesehen von allem diesem, sage ich, ist Herbarts in Rede stehende Annahme auch deshalb falsch und mit mir zu dem „Monismus einer ursprünglich ein- und ganzheitlichen Natursubstanz zu flüchten“, weil nur diese Annahme es ist, durch welche innerhalb des endlichen (kreatürlichen) Seins der durch den Dualismus des Gedankens gebieterisch geforderte Dualismus der Substanzen von Geist und Natur begründet und zwar einleuchtend begründet werden kann. Allein gerade den Dualismus des Gedankens hat Müller so wenig er- und begriffen, dafs er S. 102 alles Denken im Menschen wieder als ein geistiges ausgiebt und daher ihm selbstverständlich auch nur „ein einziges unteilbares Wesen als den gemeinsamen Träger aller geistigen Zustände“ unterlegt. Und doch habe ich wiederholt mit dem gröfsten Nachdrucke gegen dieses Verfahren gewarnt, und es ist einer meiner hauptsächlichsten Zielpunkte gewesen, das Unberechtigte und Unhaltbare desselben in klares Licht zu setzen. Wollte es Müller gefallen, meine darauf bezüglichen Untersuchungen sich einmal gründlich zum Bewufstsein zu bringen, so würde es ihm vielleicht noch gelingen, zwar in der von ihm an- und aufgenommenen Realentheorie Herbarts „eine Philosophie der Phantasie“, sowie eine gute Portion „logischer Ungereimtheit und widerspruchsvoller Undenkbarkeit“, dagegen in meinem Dualismus von Geist und Natur gerade umgekehrt das Resultat einer wirklich exakten erkenntnistheoretischen Untersuchung zu entdecken, das wohl tiefer und allseitiger begründet aber nicht umgestofsen werden kann und von dem aus nach und nach alles Seiende in seiner wahren und wesentlichen Beschaffenheit vor dem Auge der forschenden Menschheit sich enthüllen mufs.

I.

Namenverzeichnis.

(Die Ziffern bedeuten die Seite.)

II.

Sachregister.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

